

NALAR HUKUM IMAM SHÂFI'Î TENTANG USIA KEDEWASAAN DALAM HAK IJBÂR; REKONSTRUKSI DALAM KONTEKS KE-INDONESIAAN

Moch. Aupal Hadliq Khaiyyul Millati Waddin
Universitas Hasyim Asy'ari Tebuireng Jombang, Indonesia
E-mail: hadliqaupal@gmail.com

Abstract: The right *ijbâr* is the right of father or grandfather to marry off his daughter without having to get permission from the daughter to be married, provided that she is not a widow. When Shâfi'î established the law of the right *ijbâr*, the social condition of the woman was only domestic at the time. In contrast to now, they have started to spread in the public domain. Focus of this research is the reasoning of Shâfi'î law regarding the rights of marriage guardian *ijbâr* and its reconstruction in the context of Indonesia. Using the sociology and history approach with the category of normative legal research in the form of library research. A father or grandfather is forbidden to force girls in the realm of marriage. Because it contains the benefit, that is to protect religion, soul, mind, property and honor. As well as women's habits are different. Age of Shâfi'î, even to the beginning of Indonesian independence only live to become domestic. Now, it is allowed to follow education, have a position even work. This opinion is in accordance with the rules of *lâ yunkar taḥayyur al-aḥkâm bi taḥayyur al-aḥmân*, and reinforced by the method *maṣlaḥah* and *'urf*.

Keywords: Reconstruction, Reason of Law, Right Ijbâr, Guardian Marriage.

Pendahuluan

Pemmasalahan yang sering memunculkan kontroversi adalah isu-isu tentang perempuan, bahkan kalangan modernis menyatakan perlunya rekonstruksi nalar hukum untuk menjawab persoalan. Beberapa jawaban yang telah terlintar selama ini ternyata belum memberikan kepuasan, justru memicu ketidakpuasan. Bisa dikatakan bahwa isu perempuan dalam Islam merupakan masalah yang kompleks, karena ia tidak sekedar persoalan yang hanya bisa didekati dengan pemaparan final dari doktrin-doktrin keagamaan, akan tetapi juga harus memperhatikan sejarah sosial, teologi ataupun sensitifitas gender. Pada dasarnya, akar dari semua persoalan itu berasal dari ide tentang emansipasi wanita.

Di Negara Indonesia, pemerintah memberikan perhatian lebih terhadap perempuan dan anak. Usaha yang dilakukan adalah diterapkannya beberapa

peraturan, seperti UU No. 25 Tahun 2000 tentang Program Pembangunan Nasional (Propenas), Keppres No. 163 Tahun 2000 tentang Pengkoordinasian dan Penggerakan Upaya-Upaya Pembangunan di Bidang Pemberdayaan Perempuan dan Kesejahteraan dan Perlindungan Anak, Inpres No. 9 Tahun 2000 tentang Pengarusutamaan Gender dalam Pembangunan Nasional. Untuk mengimplementasikan komitmen di atas, maka disusun Rencana Setrategis (Renstra) Kantor Meneg Pemberdayaan Perempuan Tahun 2001-2004. Renstra ini berisi tentang kebijakan, strategi, program dan kegiatan yang akan dilaksanakan selama empat tahun (2001-2004).¹

Upaya lainnya yang dilakukan pemerintah dalam mewujudkan keadilan dan kesetaraan gender adalah dengan diajukannya beberapa RUU oleh Kantor Menteri Negara Pemberdayaan Perempuan, untuk dilakukan revisi. Menurut Sri Redjeki Sumaryoto, Meneg Pemberdayaan Perempuan, sekarang ini ada sekitar 40 peraturan perundangan yang diusulkan pihaknya untuk direvisi. Usulan revisi ini disampaikan, karena produk perundang-undangan tersebut bias gender. Diantaranya adalah Kitab Undang-Undang Hukum Pidana (KUHP), UU No. 62 Tahun 1958 tentang Kewarganegaraan, UU No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, UU No. 8 Tahun 1981 tentang Kitab Undang-Undang Hukum Acara Pidana (KUHP), UU No. 2 Tahun 1989 tentang Sistem Pendidikan Nasional, dan UU No. 3 Tahun 1992 tentang Jaminan Sosial Tenaga Kerja (Jamsostek). Selain usulan revisi, sejumlah RUU Perlindungan Anak dan RUU Kesetaraan Gender yang telah menjadi usul inisiatif DPR. Selain itu juga ada RUU Anti Kekerasan Dalam Rumah Tangga (AKDR).²

Seiring dengan itu, setelah 24 tahun rentang waktu dari disahkannya UU No. 1 Tahun 1974 dan 11 tahun dari ditetapkannya KHI Menteri Agama lewat pertemuannya dengan para tokoh agama (ulama atau pakar) beserta dengan Ketua-Ketua PIA se-Indonesia pada hari kamis, 19 September 2002, mengatakan akan mengajukan tiga Rancangan Undang-Undang (RUU) ke DPR RI untuk direvisi. Ketiga RUU tersebut adalah RUU Perkawinan Islam, RUU Kewarisan Islam dan RUU Wakaf Islam.²

Salah satu tuntutan emansipasi wanita adalah ide tentang perlindungan hak reproduksi perempuan disepakati pada konferensi dunia tentang kependudukan dan perempuan (ICPD) yang diadakan di Kairo pada 1994, yang menyepakati bahwa perempuan memiliki hak reproduksinya sendiri yang harus dijaga dan dipelihara. Salah satu tuntutan hak reproduksi tersebut adalah hak perempuan untuk menentukan

¹ Zaitunah Subhan, *Peningkatan Kesetaraan & Keadilan Jender Dalam Membangun Good Governance* (Jakarta: el-Kahfi, 2002), 2-4.

² Iskandar Ritonga, *Hak-Hak Wanita dalam Putusan Peradilan Agama* (Jakarta: Program Peningkatan Kualitas Pelayanan Publik Ditjen Bimas Islam dan Penyelenggaraan Haji, 2005), 153.

pasangan hidupnya sendiri.³ Dalam pandangan Islam klasik, hal tersebut dibatasi oleh konsep *ijbâr* yang dipahami oleh masyarakat Indonesia sebagai kawin paksa.

Implikasi dari konsep *ijbâr* adalah seorang anak tidak bisa menentukan apa-apa, sehingga gadis yang akan dikawinkan mungkin tidak mengenal wajah calon suaminya hingga hari perkawinannya. Akan tetapi karena pengaruh modernitas, hak *ijbâr* kini mulai memudar. Hanya masyarakat tertentu saja yang masih memegang teguh dan melaksanakan konsep *ijbâr* dengan bersandar pada dogma-dogma agama. Namun dewasa ini perlu adanya upaya verifikasi⁴ terhadap konsep *ijbâr*; karena masih didapati pemahaman yang berbeda dikalangan ulama' dalam memahami nas yang dijadikan argumen konsep ini.⁵

Perlu diketahui konsep *ijbâr* yang telah dirumuskan oleh Imam Shâfi'î adalah produk hukum pada tahun ±200 H, yaitu masa kekuasaan bani Abbasiyah. Di mana waktu itu dikatakan oleh sejarawan sebagai zaman keemasan Islam, terutama dalam bidang ilmu pengetahuan. Penerjemahan terhadap hasil karya pada masa Khalifah Harun al-Rasyid yang kemudian dilanjutkan oleh Khalifah al-Ma'mun. Karya-karya Yunani yang diterjemahkan tersebut meliputi berbagai disiplin, namun sayang kemajuan tersebut kurang diimbangi dengan pemberian ruang bagi perempuan untuk mengaktualisasikan dirinya.

Seiring dengan perkembangan peradaban dan perubahan sosial yang terus bergerak pada ranah global dan mondial, peran kaum perempuan semacam itu agaknya sudah jauh mengalami pergeseran. Asumsi ini diperkuat dengan gencarnya perjuangan kaum perempuan dalam upaya melakukan pembebasan “mitos” lama, emansipasi wanita, dan kesetaraan gender. Saat ini perempuan telah terlibat aktif dalam membangun bangsa dan negara melalui dunia politik, ekonomi, sosial, budaya, pendidikan, bahkan keamanan. Kini wilayah-wilayah tersebut tidak hanya didominasi oleh kaum pria, wanita pun turut andil di dalamnya. Bahkan kadang kaum wanita bisa tampil lebih mandiri, dinamis, kreatif, penuh inisiatif, dan profesional dalam mengambil perannya tersebut.⁶

Fungsi ekonomi keluarga kini juga tidak hanya menjadi monopoli laki-laki (suami), melainkan juga perempuan (istri). Penghasilan istri juga tidak sekedar menjadi sumber ekonomi tambahan atau sampingan, tetapi sudah menjadi sumber pokok atau utama. Bahkan, kini semakin banyak terjadi penghasilan istri justru menjadi tumpuan ekonomi keluarga, termasuk untuk suaminya. Para istri tidak hanya duduk di rumah

³ Taufiq Hidayat, “Rekonstruksi Konsep Ijbar”, dalam *De Jure Jurnal Syariah Dan Hukum*, Vol. I, No. 1 Agustus 2009, STAI An-Nawawi Purworejo, 11.

⁴ Pembuktian kebenaran. Pius A Partanto dan M Dahlan Al Barry, *Kamus Ilmiah Populer* (Surabaya: ARKOLA: 2001), 775.

⁵ Taufiq Hidayat, “Rekonstruksi Konsep Ijbar”, dalam *De Jure Jurnal Syariah Dan Hukum*, ..., 11.

⁶ Husnul Haq, “Reformulasi Hak Ijbar Dalam Tantangan Isu Gender Kontemporer”, dalam *Jurnal PALASTREN*, Vol. VIII, No. 1, Juni 2015, 215-216.

dan melayani kebutuhan seks suami, melainkan juga bergulat dalam kerja-kerja, sosial, politik, profesional, dan sebagainya. Inilah fakta-fakta sosial baru yang sangat berbeda dengan kondisi perempuan pada abad pertengahan.⁷

Oleh karena itu, konsep hak *ijbâr* Imam Shâfi'î perlu direkonstruksi dengan melihat *pertama*, perbedaan waktu. Konsep hak *ijbâr* Imam Shâfi'î tersebut dirumuskan pada abad ±2 H, sekarang adalah abad ke 14 H. *Kedua*, perbedaan tempat. Konsep hak *ijbâr* Imam Shâfi'î tersebut dirumuskan di Timur Tengah, lebih tepatnya adalah di Mesir. Sekarang, penulis berada di Negara Indonesia, secara otomatis tradisi yang muncul sangat berbeda. *Ketiga*, perbedaan fenomena sosial perempuan yang terjadi. Pada zaman Imam Shâfi'î merumuskan hak *ijbâr*, perempuan hanya bertempat di harem-harem, dan posisinya sangat rendah. Sekarang, posisi perempuan sudah merangkak lebih baik, terbukti dengan adanya pemimpin perempuan.

Penekanan pada teori *maṣlaḥah* juga tidak boleh diabaikan, sebab teori ini memiliki prinsip mengambil manfaat dan menolak kemadaratan dalam rangka memelihara tujuan-tujuan syara' yang ada lima, yaitu: memelihara agama, jiwa, akal, keturunan dan harta. Apabila perbuatan yang intinya menjaga kelima tersebut, maka dinamakan *maṣlaḥah*, hal ini sesuai dengan pendapatnya Imam Ghozali.⁸

Dari ketiga alasan tersebut, maka kemaslahatan yang akan dituju juga berbeda. Mungkin, sekarang standart kemaslahatan yang diberikan Imam Shâfi'î sudah dianggap sebagai madarat. Maka penulis ingin mengkaji ulang dan menyusun kembali konsep hak *ijbâr* Imam Shâfi'î yang disesuaikan dengan waktu, tempat, kondisi sosial perempuan dan kemaslahatan pada masa sekarang.

Hak *Ijbâr* Wali Nikah Perspektif Imam Shâfi'î

Tipologi atau metode khas *istinbat* Imam Shâfi'î didasarkan pada Al-Qur'an, sunnah, *ijmâ'* dan *qiyâs*. Fikih Shâfi'î merupakan campuran antara fikih *abl al-ra'y* dan *abl al-hadîth*. Perpaduan ini, ia bangun dalam *uṣul al-fiqh* yang dikenal dengan aliran *mutakallimîn* (kalam).

Dengan keilmuan yang dimilikinya, Imam Shâfi'î merumuskan hak *ijbâr* wali nikah dengan sangat terperinci. Secara etimologi kata *ijbâr* berasal dari *ajbara-yujbiru-ijbâran* yang artinya memaksa dan diwajibkan untuk melakukan sesuatu.⁹ Hak *ijbâr* secara terminologi adalah hak ayah atau kakek untuk menikahkan anak perempuannya, baik yang sudah dewasa maupun masih berusia muda, tanpa harus mendapatkan persetujuan atau izin terlebih dahulu dari anak perempuan yang akan dinikahkan tersebut, asalkan ia bukan seorang janda.¹⁰ Berdasarkan ketentuan ini, para wali

⁷ Marzuki Wahid, *Fiqh Indonesia* (Cirebon: ISIF, 2014), xxix.

⁸ Abû Hamid al-Ghazâlî, *al-Muṣṭasfâ fi 'Ilm al-Uṣūl* (Beirut: Dâr al-Kutub al-Islâmiyyah, 1993), 286.

⁹ Lous Ma'luf, *al-Munjaḍ Fî al-Liḡot wa al-A'lam* (Beirut: Dar al-Masyrik, 1968), 78.

¹⁰ 'Abd al-Rahmân al-Jazîrî, *al-Fiqh 'alâ Madhâbib al-Arba'ah*, . . . , 24.

memiliki hak untuk mengawinkan anak perempuannya yang masih di bawah umur, meski tanpa persetujuan yang bersangkutan.¹¹

Perlu dikemukakan di sini bahwa dalam mazhab Shâfi'î dikenal istilah *ijbâr* bagi wali *muybir*. Wali *muybir* adalah orang tua calon mempelai perempuan, yang dalam aliran Shâfi'î ialah ayah, atau kakek apabila ayahnya tidak ada. Walaupun demikian, hak *ijbâr* ayah atau kakek tidak serta merta dapat dilaksanakan dengan sekehendak hatinya. Ulama' mazhab Shâfi'î mengatakan bahwa untuk bisa mengawinkan anak laki-laki di bawah umur disyaratkan adanya kemaslahatan, sedang untuk anak perempuan diperlukan beberapa syarat, antara lain (1) Tidak adanya permusuhan yang nyata antara anak perempuan dengan walinya; (2) Tidak ada permusuhan yang nyata antara dia dengan calon suaminya; (3) Calon suami harus sekufu'; (4) Calon suami harus memberikan maskawin yang pantas.¹²

Tentang masalah *ijbâr*, Imam Shâfi'î menyandarkan pendapatnya pada sebuah hadis yang menceritakan perkawinan Rasul dengan 'Aishah putri Abû Bakr RA.:

حَدَّثَنِي فَرُّوهُ بْنُ أَبِي الْمُعْرَاءِ حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ مُسْهِرٍ عَنْ هِشَامٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قَالَتْ: تَزَوَّجَنِي النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَنَا بِنْتُ سِتِّ سِنِينَ فَقَدِمْنَا الْمَدِينَةَ فَتَزَلْنَا فِي بَيْتِ الْحَارِثِ بْنِ خَزْرَجٍ فَوَجَعْتُ فَتَمَرَّقَ شَعْرِي فَوْقَ جُمَيْمَةَ فَأَتَنِي أُخِي أُمُّ رُومَانَ وَإِنِّي لَفِي أَرْجُوحةٍ وَمَعِيَ صَوَاجِبُ لِي فَصَرَحْتُ بِهَا فَأَتَيْتُهَا لَا أَدْرِي مَا تُرِيدُ بِي فَأَخَذَتْ بِيَدِي حَتَّى أَوْقَفْتَنِي عَلَى بَابِ الدَّارِ وَإِنِّي لَا نُهْجُ حَتَّى سَكَنَ بَعْضُ نَفْسِي ثُمَّ أَخَذَتْ شَيْئًا مِنْ مَاءٍ فَمَسَحَتْ بِهِ وَجْهِي وَرَأْسِي ثُمَّ أَذْخَلْتَنِي الدَّارَ فَإِنَّا نِسْوَةٌ مِنَ الْأَنْصَارِ فِي الْبَيْتِ فَقُلْنَا عَلَى الْحَيْزِ وَالْبَرْكَةِ وَعَلَى خَيْرِ ظَلِيمٍ فَأَسْلَمْتَنِي إِلَيْهِنَّ فَأَصْلَحْنَ مِنْ شَأْنِي فَلَمْ يَرِعْنِي إِلَّا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ضَحَى فَأَسْلَمْتَنِي إِلَيْهِ وَأَنَا يَوْمَئِذٍ بِنْتُ تِسْعِ سِنِينَ.¹³

Artinya: *Famwah bin Abi al-Maqbra' benerita kepadaku, 'Ali bin Mushbir benerita kepada kami, dari Hisham bin Umrah dari 'Aishah RA berkata: "Nabi SAW" menikahiku ketika aku masih berusia enam tahun. Kami berangkat ke Madinah. Kami tinggal di tempat Bani Haris bin Khajraj. Kemudian aku terserang penyakit demam panas yang membuat rambutku banyak yang rontok. Kemudian ibuku, Ummu Ruman, datang ketika aku sedang bermain-main dengan beberapa orang temanku. Dia memanggilku, dan aku memenuhi panggilannya, sementara aku belum tahu apa maksudnya memanggilku. Dia menggandeng tanganku hingga sampai ke pintu sebuah rumah. Aku merasa bingung dan hatiku berdebar-debar. Setelah perasaanku agak tenang, ibuku mengambil sedikit air; lalu menyeka muka dan kepalaku dengan air tersebut, kemudian ibuku membawaku masuk ke dalam rumah itu. Ternyata di dalam rumah itu sudah*

¹¹ Wahbah al-Zuhayliy, *al-Fiqh al-Islâm wa Adillatuh*, Vol. VII (Beirut: Dâr al-Fikr, 1997), 695.

¹² Wahbah al-Zuhayliy, *al-Fiqh al-Islâm wa Adillatuh*, ... , 695.

¹³ Abû 'Abd Allah Muhammad bin Isma'îl bin Ibrahim bin al-Mughirah bin Bardizabah, *Shahih Bukhari*, Vol. III (Beirut: Dâr al-Kitab al-Ilmiyah, t.th), 632.

menunggu beberapa orang wanita Anshar. Mereka menyambutku seraya berkata: 'Selamat, semoga kamu mendapat berkah dan keberuntungan besar.' Lalu ibuku menyerahkanku kepada mereka. Mereka lantas merupikan dan mendandani diriku. Tidak ada yang membuatku kaget selain kedatangan Rasulullah SAW. Ibuku langsung menyerahkanku kepada beliau, sedangkan aku ketika itu baru berusia sembilan tahun." (FIR. Bukhari).

Rasulullah SAW mengawini 'Āishah setelah Khâdijah, istri pertama Rasul, meninggal dunia, yakni tahun ke-3 (tiga) sebelum hijrah.¹⁴ Jika dikatakan dalam hadits bahwa 'Āishah berumah tangga dengan Rasul pada usia 9 tahun, berarti saat itu 'Āishah baru berada di kota Madinah pada tahun ke 3 Hijriyah. Al-Nawawi dalam menjelaskan hadits di atas mengemukakan bahwa tidak perlu izin bagi ayah untuk mengkawinkan anak perempuan yang masih kecil (belum mencapai usia dewasa atau baligh), sebab anak yang masih kecil tidak mungkin memberikan izin. Tentu pertimbangan yang digunakan oleh ayah adalah untuk kemaslahatan anak gadis yang dikawinkannya.¹⁵

Dalam hal penentuan usia baligh, patokannya adalah sampai seseorang dipandang cakap hukum. Dengan demikian jika terdapat seorang anak perempuan yang belum pernah mengeluarkan haid dan belum mencapai usia 15 (lima belas) tahun atas dirinya¹⁶ berlaku hak *ijbâr* oleh walinya, sehingga wali boleh menikahkannya dengan lelaki siapapun tanpa harus meminta persetujuannya. Ketentuan ini berbeda halnya jika ternyata anak perempuan yang akan dinikahkan telah mencapai usia *biker* (gadis)¹⁷, maka bagi seorang wali dianjurkan untuk meminta izin jika ingin mengawinkannya, sekalipun hal ini tidak berupa kewajiban.

Dari titik ini Imam Shâfi'î masih bersikukuh tentang adanya hak *ijbâr* bagi seorang wali. Satu-satunya penyebab hilangnya hak *ijbâr* seorang wali, hanyalah ketika perempuan berstatus sebagai janda. Kriteria janda menurut ketetapan Imam Shâfi'î adalah karena telah berhubungan badan dengan laki-laki, baik melalui perkawinan yang sah ataupun jalan ilegal. Baik perempuan tersebut masih kecil ataupun sudah dewasa.¹⁸

Dari penjelasan di atas, seharusnya konsep hak *ijbâr* wali nikah Imam Shâfi'î mendapat dukungan masyarakat, terlebih bisa menjadi hukum adat. Sebab, rumusan yang dibuat oleh Imam Shâfi'î sudah lengkap dari segala sisinya. Akan tetapi dalam

¹⁴ Ahmad bin Hajjar al-Asqalani, *Fath al-Bari Syarh Shahih Muslim*, Vol. IX (Beirut: Dâr Mar'ifah, 1379 H.), 26.

¹⁵ Abû Zakariyâ Yahyâ bin Sharaf al-Nawâwiy, *Sharh Sahih Muslim*, Vol. IX (Beirut: Dâr Ihyâ' Turâth al-Arâbiy, 1392 H.), 206.

¹⁶ Lihat selengkapnya di Abû Zakariyâ, *Sharh Sahih Muslim*, 17.

¹⁷ Muslim bin Hajjâj al-Naysâbûriy, *Sahih Muslim*, Indeks 1421, ... , 604. Lihat juga analisis imam Syaff'î tentang *biker* (Muhammad bin Idrîs al-Shâfi'iy, *al-Umm*, Vol. V, ... , 18).

¹⁸ Muhammad bin Idrîs al-Shâfi'iy, *al-Umm*, Vol. V, ... , 18.

kenyataan sekarang rumusan tersebut mendapat banyak pertentangan dari beberapa aktifis gender. Dengan dalih kesetaraan gender-emansipasi wanita.

Pola pikir Imam Shâfi'î adalah dengan model *beyâniy*. Secara sederhana dapat disebut sebagai paradigma teks, atau *teksualis*; berawal dari teks, kembali ke teks, dan berpangku pada teks, yang terdiri atas teks bahasa Arab serta teks-teks agama (Al-Qur'an dan al-Hadis). Sebab, untuk memahami pesan-pesan agama, tentu dibutuhkan penguasaan yang baik terhadap bahasa Arab; dan kalau ingin berpikir, berperilaku, bertindak, dan menghayati agama secara sempurna maka harus merujuk pada teks-teks tersebut.¹⁹ Dengan pola pikir ini, maka penulis akan menganalisa pendapat Imam Shâfi'î dari dalil terlebih dahulu. Kemudian ditarik kepada kenyataan yang ada.

Analisis Dasar Hukum Imam Shâfi'î tentang Hak *Ijbâr*

Rumusan Imam Shâfi'î dilandaskan pada hadis perkawinan Rasul dengan 'Aishah putri Abû Bakr RA. di atas. Kualitas hadis tersebut adalah berkualitas *ḍa'îf*, penjelasannya adalah sebagai berikut:

Pertama, Penelitian Sanad. Dalam sanad hadis di atas terdapat 5 (lima) periwayat, yaitu: 1). Farwah bin Abî al-Maghra', 2). 'Alî bin Mushir, 3). Hishâm, 4). Abîhi (Urwah), 5). 'Aishah RA.

1) Farwah bin Abî al-Maghra' (W. 225 H)

Nama lengkap: Mu'dî Karbi al-Kindiy Abû al-Qâsim al-Kûfiy.²⁰

Guru-guru: Ibrâhin bin Mukhtar al-Râziy, Asad bin 'Amr al-Bajaliy al-Qaḍiy, Zakariya bin 'Abd Allah bin Yazîd al-Sihbâniy, Abî al-Aḥwaş Salâm bin Salîm, Shârik bin 'Abd Allâh, 'Abîdah bin Ḥamîd, 'Alî bin Mushir, al-Qasim bin Mâlik al-Muzniy, Muḥammad bin Sulaiman bin al-Aṣbihâniy, al-Walîd bin Abî Thur, Yahya bin Zakariyâ bin Abî Zaidah.²¹

Murid-murid: **al-Bukhâriy**, Ibrahim bin 'Abd Allah bin Janîd al-Khataliy, Abû al-Azhar al-Naisâbûriy, Aḥmad bin 'Alî al-Kharrâz, 'Abbâs bin Muḥammad al-Dûriy, 'Abd Allah bin 'Abd al-Raḥman al-Dârimiy, 'Abd Allah bin Muḥammad bin al-Nu'mân bin 'Abd al-Salâm al-Aṣbihâniy, Abû Zar'ah 'Ubaid Allah bin 'Abd al-Karîm al-Râziy, Uthmân bin Kharzâḍal-Anṭâqiyy, al-Fadl bin Abî Ṭâlib al-Baghdâdiy, Abû Ḥâtim Muḥammad bin Idrîs al-Râziy, Muḥammad bin Ishâq al-Ṣaghâniy, Muḥammad bin 'Ubaid bin Utbah al-Kindiy, Muḥammad bin Uthmân al-Shaibah, Mûsâ bin Sa'îd al-Dandâniy, Ya'qûb bin Sufyân al-Fârisiy.²²

¹⁹ Damanhuri, *Ijtihad Hermeneutis* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2016), 15.

²⁰ Ibn Hajar al-Atsqalâniy, *Tabdqîb al-Tabdqîb*, V. 8 (t.p: Mauqî' Ya'sûb, t.th), 238.

²¹ Yûsuf bin al-Zakiy 'Abd Allah Abû al-Ḥujjaj al-Muziy, *Tabdqîb al-Kamâl*, V. 23 (Bairut: Muassisah al-Risâlah, 1980), 178.

²² Yûsuf bin al-Zakiy 'Abd Allah Abû al-Ḥujjaj al-Muziy, *Tabdqîb al-Kamâl*, 178.

2) 'Alī bin Mushir (W. 189 H)

Nama lengkap: 'Alī Bin Mushir bin 'Alī bin 'Amīr bin 'Āṣim bin 'Abīd bin Mushir al-Qurashiy al-Kūfiy.

Saudaranya: 'Abd al-Raḥman bin Mushir.

Kunyahnya: Abū al-Ḥasan al-Kūfiy.²³

Guru-guru: al-Ajlāḥ bin 'Abd Allah al-Kindiy, Ismā'īl bin Abī Khālid, Ismā'īl bin Muslim al-Makkiy, Ash'ath bin Suwār, Abī Burdah Barīd bin 'Abd Allah bin Abī Burdah bin Abī Mūsā al-Ash'ariy, Ḥamzah bin Ḥabīb al-Ziyāt, Dāwud bin Abī hindin, Zakariya bin Abī Zaidah, Sa'd bin Ṭarīf al-Iskāf, Sa'id bin Abī 'Urūbah, Abī al-'Anbas bin Kathir bin 'Abīd al-Qurashiy, Sulaiman al-A'mash, Ṣāliḥ bin Ḥayyan al-Qurashiy, Ṭarīf Abī Sufyān, 'Āṣim al-Aḥwal, 'Abd Allah bin 'Atā', 'Abd al-Raḥman bin Ishāq al-Kūfiy, 'Abd al-'Azīz bin 'Umar bin 'Abd al-'Azīz, 'Abd al-Muluk bin Abī Sulaimān, 'Abd al-Muluk bin 'Abd al-'Azīz bin Jarīf, Ubaid Allah bin Umar, Ubaidah bin Mu'tab al-Dabiy, Uthmān bin Ḥakīm al-Anṣariy, 'Iṣām bin Qudāmah, 'Umar bin Dzar, al-Faḍl bin Yazīd al-Thimāliy, Muḥammad bin 'Ubaid Allah al-Urzumiy, Muḥammad bin Qays al-Asdiy, al-Mukhtar bin Falfal, Muṭraf bin Ṭarīf, Mūsā al-Juhniy, **Hisham bin 'Urwah**, Yaḥya bin Sa'id al-Anṣariy, Yazīd bin Abī Ziyād, Abī Ishaq al-Shaibaniy, Abī Ḥayyan al-Taimiy, Abī Mālik al-Ashja'iy.

Murid-murid: Ibrāhīm bin Muḥdiy al-Muṣṣi, Ismā'īl bin Abān al-Warāq, Ismā'īl bin al-Khalīl, Ayūb bin Maṣṣūr, Bishr bin Ādam al-Ḍarīriy, al-Ḥasan bin Rabī' al-Burāniy, Khālid bin Mukhlid al-Qaṭwāniy, Zakariyā bin 'Adiy, al-Sirri bin Mughlis al-Siqtiy, Sahl bin Uthman al-Askariy, Suwaid bin Sa'id, 'Abd Allah bin 'Āmir bin Zarrārah, Abū Bakr 'Abd Allah bin Muḥammad bin Abī Shaibah, 'Abd al-Ghaffār bin 'Abd Allah bin al-Zubair al-Muṣiliy, Uthman Muḥammad bin Abī Shaibah, 'Alī bin Ḥajar al-Sa'diy, 'Alī bin Ḥakīm al-Audiy, 'Alī bin Sa'id bin Masrūq al-Kindiy, **Farwah bin Abī al-Maghra'**, Muḥriz bin 'Aun, al-hilāliy, Muḥammad bin Sa'id bin al-Aṣbihāniy, Muḥammad bin 'Ubaid al-Maḥānbiy, Muḥammad bin 'Umar bin al-Rūmiy, Ma'lā bin Maṣṣūr al-Rāziy, Munjāb bin al-Ḥarīth al-Tamīmiy, Hunād bin al-Siriy al-Tamīmiy, Abū Humām al-Walīd bin Shujā' al-Sukūniy, Yaḥya bin 'Abd al-Ḥamīd al-Ḥamāniy.

3) Hishām (W. 140 H)

Nama lengkap: Hishām bin 'Urwah bin al-Zubair bin al-'Awām al-Qurashiy al-Asadiy Abū al-Mundzir, dan disebutkan Abū 'Abd Allah al-Madiniy.

Guru-guru: Bakr bin Wāil, Ṣāliḥ bin Rabī'ah bin al-Hudīr al-Taymiy, Ṣāliḥ bin Abī Ṣāliḥ al-Samān, 'Ibād bin Ḥamzah bin 'Abd Allah bin Zubair, 'Ibād bin 'Abd

²³ Muḥammad bin Ḥibbān bin Aḥmad Abū Ḥafīm al-Tamīmiy al-Bustiy, *al-Thiqāt*, V. 7 (Bairut: Dār al-Fikr, 1975), 214.

Allah bin al-Zubair, ‘Abd Allah bin Abî Bakr bin Ḥazm, Abî al-Zanâd ‘Abd Allah bin Dzakwân, **‘Urwah bin al-Zubair**, ‘Abd Allah bin Zubair, ‘Abd Allah bin ‘Âmir bin Rabî’ah, ‘Abd Allah bin ‘Urwah bin Zubair, ‘Abd al-Raḥman bin Sa’d al-Madîniy, ‘Abd al-Raḥman bin al-Qâsim bin Muḥammad bin Abî Bakr al-Ṣadiq, ‘Abd al-Raḥman bin Ka’b bin Mâlik bin Ubaid Allah bin ‘Abd al-Raḥman, Uthmân bin ‘Urwah bin al-Zubair, Umar bin ‘Abd Allah bin ‘Umar bin al-Khattâb, ‘Amr bin Ḥuzaimah, ‘Amr bin Shu’âib, ‘Auf bin al-Ḥârith bin al-Ṭufail, Karîb Maulâ bin ‘Abbâs, Muḥammad bin Ibrâhim bin al-Ḥârith al-Ṭîmiy, Muḥammad bin ‘Alî Bin ‘Abd Allah bin ‘Abbâs, Muḥammad bin Muslim bin Shihab al-Zuhriy, Abî al-Zubair Muḥammad bin Muslim al-Makkiy, Muḥammad bin al-Munkadir, Wahb bin Kîsaniy, Yaḥyâ bin ‘Ibâd bin ‘Abd Allah bin al-Zubair, Yazîd bin Razîn Abî Salamah bin ‘Abd al-Raḥman bin ‘Auf, Abî Wajjah al-Su’diy, Fâtimah bint al-Mundzir bin al-Zubair.

Murîd-murid: Abân bin Yazîd al-‘Aṭâr, Ibrâhim bin Ḥamîd bin ‘Abd al-Raḥman al-Ruâsiy, Abû Ishâq Ibrâhim bin Muḥammad al-Fazâriy, Usâmah bin Ḥafṣ al-Madîniy, Isrâil bin Yûnus, Ismâ’îl bin ‘Aliyah, Ismâ’îl bin ‘Iyâs, Abû Ḍamrah Anas bin ‘Iyâd, Ayyûb bin Wâqid al-Kûfiy, Ayyûb al-Sukhtiyâniy, Ja’r bin ‘Abd al-Ḥamîd, Ja’far bin Sulaimân al-Ḍab’iy, Ja’far bin ‘Aûn, Junâdah bin Salam, Ḥâtim bin Ismâ’îl, al-Ḥârith bin ‘Imrân al-Ja’fariy, Ḥabîb al-Mu’allim, Hafṣ bin Ghiyâth, Hafṣ bin Maisarah, Abû Usâmah Ḥamâd bin Usâmah, Ḥamâd bin Zayd, Ḥamâd bin Salamah, Abû al-Aswad Ḥamîd bin al-Aswad, Ḥamd bin ‘Abd al-Raḥman al-Ruâsiy, Khâlid bin al-Ḥârith, Dâwud bin ‘Abd al-Raḥman al-‘Aṭâr, Dâwud bin Naṣîr al-Ṭâiy, Rauḥ bin al-Qâsim, Zâidah bin Qudâmah, Zuhair bin Muḥammad al-‘Anbariy, Zuhair bin Mu’âwiyah, Sa’îd bin Abî Sa’îd al-Zubaidiy, Sa’îd bin Salamah bin Abî al-Ḥisâm, Sa’îd bin ‘Abd al-Raḥman al-Jumḥiy, Sufyân al-Thauriy, Sufyân bin ‘Uyainah, Salamah bin Rajâ’ al-Ṭamîmiy, Sulaimân bin Bilâl, Abû Khâlid Sulaimân bin Ḥayyan al-Aḥmar, Salâm bin Abî Muṭî’, Sharîk bin ‘Abd Allah, Shu’bah bin al-Ḥujjaj, Shuaib bin Ishâq al-Dimashqiy, Shuaib bin Abî Ḥamzah, Ṣakhr bin Juwairiyah, al-Ḍaḥâq bin Uthmân al-Ḥazâmiy, ‘Âmir bin Ṣâlîḥ al-Zubairiy, ‘Ibâd bin ‘Ibâd al-Mahlîbiy, ‘Ibâd bin Manṣûr, ‘Abd Allah bin Idrîs, ‘Abd Allah bin Dâwud al-Ḥuraibiy, ‘Abd Allah bin al-Mubârak, ‘Abd Allah bin al-Munîb al-Madîniy, ‘Abd Allah bin Namîr, ‘Abd al-Raḥman bin Abî Zanâd, ‘Abd al-Raḥîm bin Sulaimân, ‘Abd al-‘Azîz bin Abî Ḥâzim, ‘Abd al-‘Azîz bin Abî Salamah al-Mâjjishun, ‘Abd al-‘Azîz bin Muḥammad al-Darâwardiy, ‘Abd al-‘Azîz bin al-Mukhtâr, ‘Abd al-Muluk bin Jurâij, ‘Ubadah bin Salaimân, ‘Ubaid Allah bin ‘Abd al-Raḥman al-Ashja’iy, ‘Ubaid Allah bin ‘Umar al-Umariy, ‘Ubaid Allah bin Mûsâ, ‘Ubaid bin al-Qâsim al-Kûfiy, ‘Athâm bin al-‘Âmiriy, ‘Uthmân bin Farqad, ‘Uqbah bin Khâlid al-Sukûniy, **‘Alî bin Mushir**, ‘Alî bin Hâshim bin al-Barîd,

‘Umar bin Ḥabīb al-‘Adwiy al-Qāḍiy, ‘Umar bin ‘Alī al-Muqaddimiy, ‘Umar bin Qays al-Makkiy Sandal, ‘Amr bin al-Ḥārith al-Miṣriy, ‘Anbasah bin ‘Abd al-Wāhid al-Qurashiy, ‘Isā bin Yūnus, al-Faḍl bin Mūsā, Falyah bin Sulaimān, Qirān bin Tamām al-Asadiy, al-Layth bin Sa’d, Mālik bin Anas, Mālik bin Su’ār bin al-Khamsi, Muḥāḍir bin al-Mūnī, Muḥammad bin Ishāq bin Yasār, Muḥammad bin Bishr al-‘Abdiy, Muḥammad bin Ja’far bin Abī Kathīr, Abū Mu’āwiyah Muḥammad bin Khāzim al-Ḍarīr, Muḥammad bin Rabī’ah al-Kilābiy, Muḥammad bin ‘Abd Allah bin Kinānah, Muḥammad bin ‘Abd al-Raḥman bin Abī Dzir, Muḥammad bin ‘Abd al-Raḥman al-Ṭafāwiy, Muḥammad bin ‘Ajlān, Muḥammad bin Fuḍail al-Dabiy, Muḥammad bin Muslim bin Abī al-Waḍāh, Abū Sa’id al-Mu’addib, Muḥammad bin al-Walīd al-Zubairiy, Muslim bin Khālid al-Zarjīy, Muslimah bin Qa’nab al-Ḥārithiy, Mu’ammār bin Rāshid, al-Mundzir bin ‘Abd Allah, Wālid Ibrāhīm bin al-Mundzir al-Ḥazāmiy, Muḥdī bin Maimūn, Najīh Abū Mi’shar al-Madaniy, al-Naḍar bin Shamīl, Hishām bin Ḥisān Hishām bin Sulaimān al-Makhzūmiy, Hisham bin ‘Abd Allah bin ‘Ikrimah al-Makhzūmiy, Hammām bin Yahyā, Waqī’ bin Jarāh Wahīb bin Khalīd, Yahya bin Zakariyā bin Abī Zāidah, Yahya bin Abī Zakariyā al-Ghisāniy, Yahya bin Sa’id al-Anṣāriy bin Sa’id al-Amwī, Yahya bin Sa’id al-Qaṭṭān, Yahya bin ‘Abd Allah bin Sālim, Abū Zakīr Yahya bin Muḥammad bin Qays al-Madaniy, Yahya bin Yamān, Yazīd bin Zurā’, Ya’Qūb bin Walīd al-Madaniy, Ya’lā bin Shabīb, Yūnus bin Bakīr al-Shaibaniy, Yūnus bin Yazīd al-Ailiy, Abū Bakr al-Mudīniy, Abū al-Mathnā al-Ka’biy.²⁴

4) Abīhi (Urwah) (W. 94 H)

Nama lengkap: ‘Urwah bin al-Zubair bin al-‘Awām bin Khuwailid bin Asad bin ‘Abd al-‘Izziy bin Quṣay al-Qurashiy, al-Asadiy Abū ‘Abd Allah al-Madaniy.

Guru-guru: Usāmah bin Zaid bin Ḥārithah al-Kalbiy, Bashīr bin Sa’d Bashīr bin Abī Mas’ūd al-Anṣāriy, Jābir bin ‘Abd Allah, Jamhān Maulā al-Aslamiyaniy, Ḥajjāj bin Ḥajjāj al-Aslamiy, al-Ḥasan wa al-Ḥusain ibnai ‘Alī bin Abī Ṭālib, Ḥakīm bin Ḥazām, Ḥamrān bin Abān, Ḥamzah bin ‘Amr al-Aslamiy, al-Zubair bin ‘Awām, Zaid bin Thābit, Zaid bin al-Ṣalt, Sa’id bin Zaid bin ‘Amr bin Nufail, Thufyān bin ‘Abd Allah al-Thaqafiy, Sahl bin Abī Ḥithamah, ‘Āsim bin Umar bin al-Khattāb, ‘Abd Allah bin al-Arḥam, ‘Abd Allah bin Ja’far bin Abī Ṭālib, ‘Abd Allah bin al-Zubair, ‘Abd Allah bin Zam’ah bin al-Aswad, ‘Abd Allah bin ‘Abbās, ‘Abd Allah bin ‘Umar bin al-Khaṭṭāb, ‘Abd Allah bin ‘Amr bin al-‘Āṣ, ‘Abd al-Raḥman bin ‘Abd al-Qānī, ‘Abd Allah bin ‘Ādiy bin al-Khiyār, Uthmān bin Ṭalḥah al-Ḥijābiy, ‘Alī bin Abī Ṭālib, ‘Umar bin Abī Salamah, ‘Amr bin al-‘Āṣ, Qays bin Sa’d bin

²⁴ Yūsuf bin al-Zakīy ‘Abd Allah Abū al-Ḥujjaj al-Muziy, *Tabdqīh al-Kamāl*, V. 30 (Bairut: Muassisah al-Risālah, 1980), 234-237.

‘Ubâdah, Muḥammad bin Muslimah al-Anṣârîy, Marwân bin al-Ḥakîm, al-Masûr bin al-Makhramah, Mu’âwiyah bin Abî Sufyân, al-Mughîrah bin Shu’bah, Nâjîh al-Aslamîy, Nâfi’ bin Jabîr bin Muṭ’im, al-Nu’mân bin Bashîr, Niyâr bin Mukram al-Aslamîy, Hishâm bin Ḥakîm bin Ḥazâm, Yaḥya bin ‘Abd al-Raḥman bin Khâtîb, Abî Ḥamîd al-Sâ’idîy, Abî Sa’îd al-Khudriy, Abî Salamah bin ‘Abd al-Raḥman bin ‘Auf, Abî Marâwîh al-Ghaffâriy, Abî Hurairah, Asmâ’ bin Abî Bakr al-Ṣâdiq, Asmâ’ bin ‘Umais, Busrah bint Ṣafwân, Zainab bint Abî Salamah, Dîbâ’ah bin al-Zubair bin ‘Abd al-Muṭâlib, **‘Āishah**, Imrah bint ‘Abd al-Raḥman, Fâtimah bint Abî Ḥabîsh, Fâtimah bin Qays, Ummu Ḥabîbah bint Abî Sufyân, Ummu Salamah, Ummu Sharîk, Ummu Hanî’ bin Abî Ṭâlib.

Murîd-murid: Bîkr bin Sawâdah al-Jadzamiy, Tamîm bin Salamah al-Salamîy, Ja’far bin Muḥammad bin ‘Alî bin al-Ḥusain, Ja’far bin Mus’ib, Ḥabîb bin Abî Thâbit, Ḥabîb mualâ ‘Urwah bin al-Zubair, Khâlid bin Abî Imrân Dâwud bin Mudrik, al-Zabriqânî bin ‘Amr bin Umayah al-Ḍamriy, Zamîl bin ‘Abbâs, Sa’d bin Ibrâhim bin ‘Abd al-Raḥman bin ‘Auf, Sa’îd bin Khâlid bin ‘Amr bin Uthmân bin ‘Affân, Sulaiman bin ‘Abd Allah bin ‘Umair al-Aslamîy, Sulaimân bin Yasâr, Shaibah al-Khaḍriy, Ṣâliḥ bin Ḥisân al-Anṣârîy, Ṣâliḥ bin Kîsân, Ṣafwân bin Ṣalîm, ‘Āṣim bin ‘Umar bin Uthmân, ‘Abd Allah bin Insân al-Ṭâifiy, ‘Abd Allah bin Abî Bakr bin Muḥammad bin ‘Amr bin Ḥazm, Abû al-Zanâd ‘Abd Allah bin Dzawân, ‘Abd Allah bin Abî Salamah al-Mâjishûn, ‘Abd Allah bin ‘Abd Allah bin Abî Malîkah, ‘Abd Allah bin ‘Urwah bin al-Zubair, ‘Abd Allah bin Nayyâr bin Mukrim al-Aslamîy, ‘Abd Allah al-Bahiy, ‘Abd al-Raḥman bin Ḥamîd bin ‘Abd Raḥman bin ‘Auf, ‘Ubaid Allah bin ‘Utbah bin Mas’ûd, Uthmân bin ‘Urwah bin al-Zubair, Uthmân bin al-Walîd, ‘Irâk bin Mâlîk, ‘Aṭâ’ bin Abî Rabâḥ, ‘Alî bin Zaid bin Jad’ân, Imrân bin ‘Abd Allah bin ‘Urwah bin al-Zubair, ‘Umar bin ‘Abd al-‘Azîz, ‘Amr bin Dînar, Imrân bin Abî Anas, Mujâhid bin Wardân, Muḥammad bin Ibrâhim bin al-Ḥârîth al-Ṭimîy, Muḥammad bin Ja’far bin al-Zubair, Abû al-Aswâd Muḥammad bin ‘Abd al-Raḥman bin Naufal, Muḥammad bin ‘Urwah bin al-Zubair, Muḥammad bin Muslim bin Shihâb al-Zuhriy, Muḥammad bin al-Munkadir, Makhlad bin Khaffâf al-Ghafâriy, Musâfi’ bin Shaibah al-Ḥabîbiy, Muslim bin Qart, Mu’âwiyah bin Ishâq bin Ṭalhâh bin ‘Abd Allah, al-Mundzir bin al-Mughîrah, Mûsâ bin ‘Uqbah, **Hishâm bin ‘Urwah**, Hilâl bin Abî Ḥamîd al-Wazân, al-Walîd bin Abî al-Walîd, Wahb bin Kîsân, Yaḥyâ bin ‘Urwah bin al-Zubair, Yaḥyâ bin Abî Kathîr, Yazîd bin Rûmân, Yazîd bin ‘Abd Allah bin Khaṣîfah, Yazîd bin ‘Abd Allah bin Qasîṭ, Yazîd bin Abî Yazîd al-Miṣriy, Abû Burdah bin Abî Mûsâ al-Ash’ariy, Abû Bakr bin Ḥafṣ bin ‘Umar bin Sa’d bin Abî Waqâṣ, Abû Salamah bin ‘Abd al-Raḥman bin ‘Auf.

- 5) ‘Āishah RA (W. 58 H)

Nama lengkap: 'Aishah bint Abî Bakr al-Ṣadiq

Kunyahnya: Umm 'Abd Allah

Guru-guru: Meriwayatkan dari Rasulullah

Murid-murid: Ibrâhim bin Yazîd al-Tîmiy, Ibrâhim bin Yazîd al-Nakhâ'iy, Ishâq bin Ṭalhah bin 'Ubaid Allah, Ishâq bin 'Amr, al-Aswad bin Yazîd al-Nakhâ'iy, Aiman al-Makkiy, Thamâmah bin Ḥazm al-Qushairiy, Jabîr bin Nufair al-Ḥaḍramiy, Jamî' bin 'Amîr al-Taimiy, al-Ḥarîth bin 'Abd Allah bin Abî Rabî'ah al-Makhzûmiy, al-Ḥarîth bin Naufal bin 'Abd al-Muṭallib, al-Ḥasan al-Baṣriy, Ḥamzah bin 'Abd Allah bin 'Umar bin al-Khaṭṭâb, Khalîd bin Da'îk al-'Asqalâniy, Khâlîd bin Sa'd, Khâlîd bin Ma'dân al-Kilâ'iy, Khabbâb, Khabîb bin 'Abd Allah bin al-Zubair bin al-'Awâm, Khalâs bin 'Amr al-Hijriy, Abû Ziyâd Khiyâr bin Salamah al-Shâmiy, Khaithumah bin 'Abd al-Raḥman al-Ju'fiy, Dzakwân Abû Ṣalîḥ al-Simân, Dzakwân Abû 'Amr, Rabî'ah bin 'Amr al-Jarashiy, Zâdzân Abû 'Amr al-Kindiy, Zarârah bin Aufa, Zur bin Ḥabîs al-Asadiy, Zaid bin Aslam, Zaid bin Khâlîd al-Juhniy, Sâlim bin Abî al-Ja'd al-Ghaṭṭâniy, Sâlim bin 'Abd Allah bin 'Umar, Sâlim Subulân Abû 'Abd Allah, Sâib bin Yazîd, Sa'd bin Hishâm bin 'Âmir al-Anṣâriy, Sa'îd bin Jubair, Sa'îd bin Abî Sa'îd al-Maqbariy, Sa'îd bin al-'Âṣ, Sa'îd bin Musayyab, Sulaiman bin Barîdah, Sulaiman bin Yasâr, Sawâ' al-Khazâ'iy, Shuraikh bin Arṭa'ah al-Nakhâ'iy, Shuraikh bin Hânî' al-Ḥârithiy, Sha'îq al-Husniy, Abû Waîl Shaqîq bin Salamah al-Asadiy, Shahr bin Ḥaushab, Ṣalîḥ bin Rabî'ah bin al-Hudair al-Tîmiy, Ṣaṣ'a'ah bin Mu'âwiyah al-Tamîmiy, Ṭawûs bin Kisân al-Yamâniy, Ṭalhah bin 'Abd Allah bin 'Uthmân bin 'Ubaid Allah bin Ma'maf al-Yamaniy, 'Âbis bin Rabî'ah al-Nakhâ'iy, 'Âṣim bin Ḥamîd al-Sukûniy, 'Âmir bin Sa'd bin Abî Waqâṣ, 'Amîr bin Sarâḥîl al-Shi'biy, 'Ibâd bin Ḥamzah bin 'Abd Allah bin al-Zubair 'Ibâd bin 'Abd Allah bin al-Zubair 'Ubâdah bin al-Walîd bin 'Ubâdah bin al-Ṣâmit, 'Abd Allah bin Barîdah, Abû al-Walîd 'Abd Allah bin al-Ḥârith al-Biṣriy, 'Abd Allah bin al-Zubair bin al-'Awâm, 'Abd Allah bin Abî Salamah al-Mâjishûn, 'Abd Allah bin Shaddâd bin al-Hâdiy al-Laithiy, 'Abd Allah bin Shaqîq al-'Aqîliy, 'Abd Allah bin Shihâb al-Khaulaniy, 'Abd Allah bin 'Âmir bin Rabî'ah, 'Abd Allah bin 'Abbâs, 'Abd Allah bin 'Ubaid Allah bin Abî malîkah 'Abd Allah bin 'Ubaid bin 'Umair al-Laithiy, 'Abd Allah bin 'Aqîm al-Juhniy, 'Abd Allah bin 'Umar bin al-Khaṭṭâb, 'Abd Allah bin Farûh, 'Abd Allah bin Abî Qais al-Shâmiy, 'Abd Allah bin Muḥammad bin 'Abî Bakr al-Ṣadiq, 'Abd Allah bin Abî 'Atîq Muḥammad bin 'Abd al-Raḥman bin Abî Bakr al-Ṣadiq, 'Abd Allah bin Wâqid bin 'Abd Allah bin 'Umar bin al-Khaṭṭâb, 'Abd Allah bin Yazîd, 'Abd Allah al-Bahiy, 'Abd al-Raḥman bin al-Aswad bin Yazîd al-Nakhâ'iy, 'Abd Raḥman bin al-Ḥârith bin Hishâm al-Makhzûmiy, 'abd al-Raḥman bin al-Rimâḥ, 'Abd Raḥman bin Sa'îd bin Wahb al-Hamdaniy, 'Abd al-Raḥman bin Shimâmah

al-Mahriy, ‘Abd Raḥman bin ‘Abd Raḥman bin Sâbital-Jumḥiy, ‘Abd al-‘Azîz bin Jurâij al-Makkiy, ‘Ubaid Allah bin ‘Abd Allah bin ‘Utbah bin Mas’ûd, ‘Ubaid Allah bin ‘Iyâd, ‘Ubaid bin Abî al-Ju’d, ‘Ubaid bin ‘Amîr al-Laithiy, ‘Irâk bin Mâlik al-Ghaffâriy, **‘Urwah bin al-Zubair**, ‘Urwah bin al-Muzniy, ‘Urwah bin ‘Abd al-Raḥman, ‘Atâ’ bin Abî Rabâḥ, ‘Atâ’ bin Yasâr, Ikrimah, ‘Alqamah bin Qais al-Nakhâiy, ‘Alqamah bin Waqâṣ al-Laithiy, ‘Alî bin al-Husain bin ‘Alî bin Abî Tâlib ‘Amr bin Sa’îd bin al-‘Âṣ al-Amwâ, Abû Maisarah ‘Amr bin Shurhubail al-Hamdaniy, ‘Amr bin al-‘Âṣ, ‘Amr bin Ghâlib al-Hamdâniy, ‘Amr bin Maimûn al-Adwiyy, ‘Imrân bin al-Ḥaṭṭân al-Sudûsiyy, ‘Auf bin al-Ḥârîth bin al-Tufâil, ‘Iyâd bin ‘Urwah, ‘Îsâ bin Ṭalḥah bin ‘Ubaid Allah, Ghadîf al-Ḥârîth, Farwah bin Naufal al-Ashja’iy, al-Qâsim bin Muḥammad bin Abî Bakr al-Ṣâdiq, al-Qa’qâ’ bin Ḥakîm, Qais bin Abî Ḥâzim, Kathîr bin Shihâb al-Mudzhâjiyy, Abû Sa’îd Kathîr bin ‘Ubaid al-Kûfiyy, Karîb, Mâlik bin Abî ‘Âmir al-Aṣbahiy, Mujaḥhid bin Jabr al-Makkiyy, Muḥammad bin Ibrâhîm bin al-Ḥârîth al-Taimiy, Muḥammad bin al-Ash’ats bin Qais al-Kindiy, Muḥammad bin Ziyâd al-Jumḥiy, Muḥammad bin Sîrîn, Muḥammad bin ‘Abd al-Raḥman bin al-Ḥârîth bin Hishâm Abû Ja’far Muḥammad bin ‘Alî bin al-Husain, Muḥammad bin Qais bin Mukhramah bin al-Muṭallib, Muḥammad bin al-Muntashir al-Hamdaniy, Muḥammad bin al-Munkadir al-Taimiy, Marwân Abû Lubâbah al-‘Aqiliyy al-Baṣriyy, Masrûq bin al-Ajda’, Maṣḍa’ Abû Yaḥyâ al-Ma’raqab, Muṭraf bin ‘Abd Allah bin al-Shakhîr, al-Muṭallib bin ‘Abd Allah bin Khaṭtab al-Makhzûmiyy, Muqsim, Makhû al-Shâmiyy, Mûsâ bin Ṭalḥah bin ‘Ubaid Allah Maimûn bin Abî Shabîb bin Muhrân, Nâfi’ bin Jâbir bin Muṭ’im, Nâfi’ bin ‘Atâ’, Nâfi’, al-Nu’mân bin Bashîr al-Anṣâriyy, Hammâm bin al-Ḥârîth al-Nakhâiy, Hilâl bin Yasâf, Yaḥya bin al-Jazâr, Yaḥya bin Sa’îd bin al-‘Âṣ al-Amwiyy, Yaḥya bin ‘Abd al-Raḥman bin Ḥâṭib, Yaḥyâ bin Ya’mar, Yazîd bin Bâbinûs, Yazîd bin ‘Abd Allah bin al-Shakhîr, Ya’lâ bin ‘Uqbah, Yûsuf bin Mâhik, Abû Umâmah bin Sahl bin Ḥanîf, Abû Burdah bin Abî Mûsâ al-Asy’ariyy, Abû Bakr bin ‘Abd al-Raḥman bin al-Ḥârîth bin Hishâm, Abû al-Jauzâ’ al-Rabi’iy, Abû Ḥudzaifah al-Arḥabiy, Abû Ḥafṣah, Abû al-Ḥuwairith, Abû Zubair al-Makkiyy, Abû Salamah bin ‘Abd al-Raḥman bin ‘Auf, Abû al-Ash’ithâ’ al-Maḥâribiy, Abû al-Ṣâdiq al-Nâjiyy, Abû Dzobyân al-Janabiy, Abû al-‘Âliyah al-Riyâhiyy, Abû ‘Abd Allah al-Jadaliyy, Abû ‘Ubaid Allah bin ‘Abd Allah bin Mas’ûd, Abû ‘Utbah bin ‘Alî, Abû ‘Uthmân al-Nahdiy, Abû ‘Udzrah, Abû ‘Atiyyah al-Wâdi’iy, Abû Qilâbah al-Jarâmiyy, Abû al-Mutawakkil al-Nânîyy, Abû Malîḥ al-Hadzaliyy, Abû Mûsâ al-Ash’ariyy, Abû Naufal bin Abî ‘Aqrab, Abû Hurairah al-Dûsiyy, Abû Yunûs, Asmâ’ bin ‘Abd al-Raḥman bin Abî Bakr al-Ṣâdiq, Umayyah bint ‘Abd Allah, Banânah bint Yazîd al-‘Abashamiyah, Banânah, Bahiyah, Jrasah bin Dajâjah, Jamîlah bin ‘Ibâd, Ḥafṣah bin ‘Abd al-Raḥman bin Abî Bakr al-Ṣâdiq,

Khairah, Daqrah bint Ghâlib, Rumaithah, Zainab bin Naşr, Zainab al-Sahmiyah, Sâibah, Sumayah al-Başriyah, Sumayah al-Atkiyah, Şafiyah bin al-Ĥârith, Şafiyah bin Shaibah, Şafiyah bin Abî 'Ubaid, Şafiyah bin 'Işmiyyah, al-Şamâ' bin Bisr, 'Āishah bint Ṭalhah bin 'Abd Allah, 'Imrah bint 'Abd al-Raḥman, 'Imrah, Qarşâfah, Qumair, Karîmah bint al-Humâm, Kulthum, Marjânah, Musîkah al-Makiyyah, Mu'âdzah al-Adâwiyah, Hindun bint Sharîk bin Zubân al-Başriyyah Umm Abî Bakr, Umm Juḥdar al-Āmiriyyah, Umm Ḥamîdah bint 'Abd al-Raḥman, Umm Dzurrah al-Madîniyyah, Umm Sâlim bint Mâlik al-Râsibiyyah, Umm 'Alqamah, Umm Kulthûm bint Abî Bakr al-Şadiq, Umm Kulthûm bint Thumâmah, Umm Kulthûm bint al-Laihiyyah, Umm Kulthûm, Umm Muḥammad (istri Zaid bin 'Abd Allah).²⁵

Kedua, Menguji Ke-*thiqab*-an Para Perwayat: (1) Farwah bin Abî al-Maghra' (W. 225 H), dalam kitab *Tabdzâb al-Tabdzâb*, Juz 8 hal. 239 yang ditulis oleh Ibn Ḥajar al-Athqalâniy, Abû Ḥâtim mengatakan: صدوق, al-Dâr al-Quṭniy: menthiqâbkannya, Ibn Ḥibbân memasukkannya dalam kitab *thiqât*nya.²⁶ Sedangkan dalam kitab *Tabdzâb al-Kamâl*, Juz 23 hal. 178 yang ditulis oleh Yûsuf bin al-Zakiy 'Abd Allah Abû al-Ḥujjaj al-Muziy, Abû Ḥâtim mengatakan: صدوق.²⁷ (2) 'Ali bin Mushir (W. 189 H), dalam kitab *Tabdzâb al-Kamâl*, Juz 21 hal. 138 yang ditulis oleh Yûsuf bin al-Zakiy 'Abd Allah Abû al-Ḥujjaj al-Muziy, Aḥmad bin 'Abd Allah al-'Ajaliy mengatakan: ثقة, Abû Zar'ah: صدوق ثقة, al-Nasâiy: ثقة, Ibn Hibbân: memasukkannya dalam kitab *thiqât*nya.²⁸ Sedangkan dalam kitab *Ma'rifah al-Thiqât*, Juz 2 Hal. 158 yang ditulis oleh Aḥmad bin 'Abd Allah bin Şâliḥ Abû al-Ḥasan al-'Ajaliy al-Kûfiy, disebutkan bahwasanya 'Ali bin Mushir adalah ثقة²⁹ (3) Hishâm (W. 140 H), dalam kitab *Tabdzâb al-Asmâ'*, Juz 1 hal. 688 yang ditulis oleh Abî Zakariyâ Muḥyî al-Dîn bin Sharaf al-Nawawiy, Ulama sepakat dengan *ketthiqab*annya, keagungannya, kepemimpinannya. Muḥammad bin Sa'd mengatakan: ثقة، ثناء، حجة، كثير الحديث³⁰ Sedangkan dalam kitab *Tabdzâb al-Kamâl*, Juz 30 hal. 238 yang ditulis oleh Yûsuf bin al-Zakiy 'Abd Allah Abû al-Ḥujjaj al-Muziy, Abû Ḥâtim mengatakan: ثقة إمام في الحديث, Ya'qûb bin Shayyibah mengatakan: ثبت ثقة لم ينكر عليه شيء³¹ (4) Abîhi ('Urwah) (W. 94 H) dalam kitab *Tabdzâb al-Tabdzâb*, Juz 7 hal.

²⁵ Yûsuf bin al-Zakiy 'Abd Allah Abû al-Ḥujjaj al-Muziy, *Tabdzâb al-Kamâl*, V. 23 (Bairut: Muassisah al-Risâlah, 1980), 227-233.

²⁶ Ibn Ḥajar al-Athqalâniy, *Tabdzâb al-Tabdzâb*, V. 8 (t.p: Mauqif Ya'sûb, t.th), 238.

²⁷ Yûsuf bin al-Zakiy 'Abd Allah Abû al-Ḥujjaj al-Muziy, *Tabdzâb al-Kamâl*, V. 23 (Bairut: Muassisah al-Risâlah, 1980), 178.

²⁸ Yûsuf bin al-Zakiy 'Abd Allah Abû al-Ḥujjaj al-Muziy, *Tabdzâb al-Kamâl*, V. 21, 138.

²⁹ Aḥmad bin 'Abd Allah bin Şâliḥ Abû al-Ḥasan al-'Ajaliy al-Kûfiy, *Ma'rifah al-Thiqât*, Vol. 2 (Madînah: Maktabah al-Dâr), 158.

³⁰ Abî Zakariyâ Muḥyî al-Dîn bin Sharaf al-Nawawiy, *Tabdzâb al-Asmâ'*, Vol. I (t.p: tp, t.th), 688.

³¹ Yûsuf bin al-Zakiy 'Abd Allah Abû al-Ḥujjaj al-Muziy, *Tabdzâb al-Kamâl*, V. 30, 238.

164 yang ditulis oleh Ibn Hajar al-Atsqalâniy, Ibn Sa'd mengatakan: ثقة كثير الحديث فقيها³² ثقة وكان رجلا صالحا لم يدخل في شيء من الفتن, al-'Ajaliy mengatakan: ثقة وكان رجلا صالحا لم يدخل في شيء من الفتن. Sedangkan dalam kitab *Tabdżāb al-Kamāl*, Juz 20 hal. 15 yang ditulis oleh Yûsuf bin al-Zakiy 'Abd Allah Abû al-Hujjaj al-Muziy, Muḥammad bin Sa'd mengatakan ثقة كثير الحديث فقيها عالما ثبتا مؤمنا ثبتا. Aḥmad bin 'Abd Allah mengatakan al-'Ajaliy: ثقة وكان رجلا صالحا لم يدخل في شيء من الفتن (4) 'Aishah bint Abû Bakr RA (W. 58 H) dalam kitab *Tabdżāb al-Kamāl*, Juz 35 hal. 233 dan 235 yang ditulis oleh Yûsuf bin al-Zakiy 'Abd Allah Abû al-Hujjaj al-Muziy, Abû burdah bin Abî Mûsâ al-'Ash'ariy dari ayahnya mengatakan: ما أشكل علينا أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم حديث قط فسألنا عائشة عنه الا وجدنا لو جمع علم عائشة إلى علم جميع أزواج النبي صلى الله عندها منه علما. Al-Zauhriy mengatakan: أبو عثمان al-Nahdiy dari 'Umar bin al-'Âs mengatakan: أي الناس أحب إليك لرسول الله صلى الله عليه وسلم³⁵

Ketiga, Menguji persambungan sanad. Penyajian dan analisis data persambungan sanad dapat disebutkan sebagai berikut:

- a) Bukhârî mengatakan: حَنَّتِي فَرَوْهُ بِنُ أَبِي الْمُغْرَاءِ. Redaksi ini oleh *mubaddithin* digunakan dalam periwayatan hadis dalam bentuk *simâ'*, yaitu pembacaan hadis oleh guru kepada murid. Dengan demikian berarti ada pertemuan antara Bukhârî dengan gurunya, yaitu: Farwah bin Abî al-Maghra', sanadnya *muttasil*.
- b) Farwah bin Abî al-Maghra' mengatakan: حَنَّتَا عَلِيَّ بِنُ مُسَوِّرٍ. Redaksi ini oleh *mubaddithin* digunakan dalam periwayatan hadis dalam bentuk *simâ'*, yaitu pembacaan hadis oleh guru kepada murid. Dengan demikian berarti ada pertemuan antara Farwah bin Abî al-Maghra' dengan gurunya, yaitu: 'Alî bin Mushir, sanadnya *muttasil*.
- c) 'Alî bin Mushir mengatakan: عَنِ هِشَامٍ. Periwat 'Alî bin Mushir ini menggunakan redaksi 'an (عَنِ), tetapi 'an'annya tidak ada indikasi menunjukkan adanya keterputusan sanad, bahkan dapat dinyatakan bahwa sanadnya *muttasil*, karena: a) 'Alî bin Mushir adalah periwat yang *thiqah*, b) dia bukan periwat *mudallis*, dan c) dimungkinkan ada atau pernah bertemu antara 'Alî bin Mushir dengan gurunya: Hishâm. Dalam biografinya 'Alî bin Mushir disebutkan Hishâm adalah gurunya. Dalam biografinya Hishâm disebutkan 'Alî bin Mushir adalah muridnya.
- d) Hishâm mengatakan: عَنِ أَبِيهِ. Periwat Hishâm redaksi 'an (عَنِ), tetapi 'an'annya tidak ada indikasi menunjukkan adanya keterputusan sanad, bahkan dapat dinyatakan bahwa sanadnya *muttasil*, karena: a) Hishâm adalah periwat yang *thiqah*, b) dia bukan periwat *mudallis*, dan c) dimungkinkan ada atau pernah bertemu antara Hishâm dengan guru atau ayahnya: Abîhi ('Urwah). Dalam

³² Ibn Hajar al-Atsqalâniy, *Tabdżāb al-Tabdżāb*, V. 8, 164.

³³ Yûsuf bin al-Zakiy 'Abd Allah Abû al-Hujjaj al-Muziy, *Tabdżāb al-Kamāl*, V. 20, 15.

³⁴ Yûsuf bin al-Zakiy 'Abd Allah Abû al-Hujjaj al-Muziy, *Tabdżāb al-Kamāl*, V. 35, 223.

³⁵ Yûsuf bin al-Zakiy 'Abd Allah Abû al-Hujjaj al-Muziy, *Tabdżāb al-Kamāl*, V. 35, 235.

biografinya Hishâm disebutkan Abîhi ('Urwah) adalah gurunya. Dalam biografinya Abîhi ('Urwah) disebutkan Hishâm adalah muridnya.

- e) Abîhi ('Urwah) mengatakan *عَنْ عَائِشَةَ*. Periwat Hisham redaksi '*an* (عَنْ), tetapi '*an*'-malnya tidak ada indikasi menunjukkan adanya keterputusan sanad, bahkan dapat dinyatakan bahwa sanadnya *muttasil*, karena: a) Abîhi ('Urwah) adalah periwat yang *thiqah*, b) dia bukan periwat *mudallis*, dan c) dimungkinkan ada atau pernah bertemu antara Abîhi ('Urwah) dengan guru atau ayahnya: 'Aishah. Dalam biografinya Abîhi ('Urwah) disebutkan 'Aishah adalah gurunya. Dalam biografinya 'Aishah disebutkan Abîhi ('Urwah) adalah muridnya.

Keempat, Penyimpulan uji sanad. Setelah disajikan, dianalisa data-data yang berhubungan dengan *ketthiqahan* para periwat yang ada dalam *sanad* hadis yang diteliti, dan data-data persambungan *sanadnya*, maka disimpulkan sebagai berikut; (a) semua periwat dalam *sanad* hadis tersebut, seluruhnya berkualitas *thiqah*, dan (b) semua periwat masing-masing bertemu dengan periwat yang berstatus sebagai gurunya, dengan demikian *sanadnya muttasil*. Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa hadis yang diteliti sanadnya berkualitas *sahîh al-ismâd*.

Kelima, Penelitian matan. Secara kronologis, penulis perlu mencatat beberapa tanggal penting dalam sejarah Islam yang dimulai sejak masa Jahiliyah (*pra Islamic era*), yaitu sebelum wahyu turun sekitar Pra-610 M. Selanjutnya pada 610 M, turun wahyu pertama dan Abû Bakar menerima Islam. Selang tiga tahun kemudian, pada 613 M, Nabi Muḥammad mulai mengajarkan Islam ke Masyarakat di Makkah dan pada 615 M, Nabi Muḥammad Hijrah ke Abyssinia dan satu tahun kemudian yaitu pada 616 M, Umar bin Khattab baru masuk Islam. Pada 620 M, dikatakan Nabi meminang 'Aishah, dan dua tahun kemudian yaitu pada 622 M, Nabi Muḥammad Hijrah ke Yathrib, yang kemudian dinamai Madinah. Dan pada 623/624 M, dikatakan Nabi SAW baru berumah tangga dengan 'Aishah.³⁶

Tanggal-tanggal penting di atas selanjutnya akan dijadikan pijakan untuk mengkritisi atau meluruskan usia pernikahan 'Aishah dengan Rasulullah SAW. Karena dengan mengetahui latar kronologis di atas, setidaknya akan membantu melihat peristiwa demi peristiwa secara akurat dan tepat. Bagi penulis, ini menjadi hal yang urgen. Karena sebuah peristiwa pasti terkait dengan peristiwa lainnya/berikutnya. Selain itu, kesimpangsiuran informasi atau sumber yang ada terkadang bisa menyebabkan kerancuan atau bahkan hasil yang diskriminatif.

Pertama, Menguji *shâd* dan tidaknya matan hadis. Tidak ada ayat yang secara eksplisit mengijinkan pernikahan seperti itu. Ada sebuah ayat, yang menuntun muslim dalam mendidik dan memperlakukan anak yatim. Petunjuk Al-Qur'an mengenai perlakuan anak Yatim juga valid diaplikasikan pada anak kita sendiri.

³⁶ Wahyuni Shifatur R., *Mengkritisi Hadis-Hadis Tentang Usia Pernikahan Aisyah*-Musawa Jurnal Studi Gender dan Islam, Vol. 8, No. 2, Juli 2009 (Yogyakarta: UIN Sunan Kali Jaga, 2009), 171.

وَأَتُوا التَّسَاءَ صَدَقَاتِهِنَّ نِحْلَةً فَإِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَرِيئًا ﴿٥﴾ وَلَا تُوْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا ﴿٦﴾ وَابْتَلُوا النِّسَاءَ حَتَّى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَأْكُلُوهَا إِسْرَافًا وَبِدَارًا أَنْ يَكْبَرُوا وَمَنْ كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَغْفِرْ وَمَنْ كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ فَإِذَا دَفَعْتُمْ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ فَأَشْهِدُوا عَلَيْهِمْ وَكَفَى بِاللَّهِ حَسِيبًا ﴿٣٧﴾

Artinya: Berikanlah maskawin (mahar) kepada wanita (yang kamu nikahi) sebagai pemberian dengan penuh kerelaan. Kemudian jika mereka menyerahkan kepada kamu sebagian dari maskawin itu dengan senang hati, Maka makanlah (ambillah) pemberian itu (sebagai makanan) yang sedap lagi baik akibatnya. Dan janganlah kamu serahkan kepada orang-orang yang belum sempurna akalnya, harta (mereka yang ada dalam kekuasaanmu) yang dijadikan Allah sebagai pokok kehidupan. Berilah mereka belanja dan pakaian (dari hasil harta itu) dan ucapkanlah kepada mereka kata-kata yang baik. Dan ujudlah anak yatim itu sampai mereka cukup umur untuk kawin. Kemudian jika menurut pendapatmu mereka telah cerdas (pandai memelihara harta), maka serahkanlah kepada mereka harta-hartanya. Dan janganlah kamu Makan harta anak yatim lebih dari batas kepatutan dan (janganlah kamu) tergesa-gesa (membelanjakannya) sebelum mereka dewasa. Barang siapa (di antara pemelihara itu) mampu, Maka hendaklah ia menahan diri (dari memakan harta anak yatim itu) dan barangsiapa yang miskin, maka bolehlah ia Makan harta itu menurut yang patut. kemudian apabila kamu menyerahkan harta kepada mereka, Maka hendaklah kamu adakan saksi-saksi (tentang penyerahan itu) bagi mereka. Dan cukuplah Allah sebagai Pengawas (atas persaksian itu).

Dalam ayat di atas yang dimaksud dengan orang yang belum sempurna akalinya adalah anak yatim yang belum baligh atau orang dewasa yang tidak dapat mengatur harta bendanya.

Dalam hal seorang anak yang ditinggal orang tuanya, seorang muslim diperintahkan untuk (a) memberi makan, (b) memberi pakaian, (c) mendidik, dan (d) menguji terhadap kedewasaan “sampai usia menikah” sebelum mempercayakan mereka dalam pengelolaan keuangan.

Di sini, ayat Al-Qur’an menyatakan tentang butuhnya bukti yang teliti terhadap tingkat kedewasaan intelektual dan fisik melalui hasil test yang objektif sebelum memasuki usia nikah dan untuk mempercayakan pengelolaan harta-harta kepada mereka.

Dalam ayat yang sangat jelas di atas, tidak ada seorangpun dari muslim yang bertanggungjawab akan melakukan pengalihan pengelolaan keuangan pada seorang gadis berusia 7 tahun. Dengan kata lain, jika kita tidak bisa mempercayai gadis berusia 7 tahun dalam pengelolaan keuangan, berarti gadis tersebut sudah tidak memenuhi

³⁷ Q.S. Al-Nisa (4): 5-6.

syarat secara intelektual maupun fisik untuk dinikahi. Ibn Hambal menyatakan bahwa ‘Aishah yang berusia 9 tahun lebih tertarik untuk bermain dengan mainannya dari pada mengambil tugas sebagai isteri.³⁸

Oleh karena itu sangatlah sulit untuk mempercayai, bahwa Abû Bakar, seorang tokoh muslim, akan menunangkan anaknya yang masih belia berusia 7 tahun dengan Nabi yang berusia 50 tahun. Sama sulitnya untuk membayangkan bahwa Nabi menikahi seorang gadis berusia 7 tahun.

Ayat di atas juga menunjukkan tugas penting lainnya dalam menjaga anak, yaitu mendidiknya. Mendidik anak bukanlah hal yang mudah, karena itu tidak mungkin (untuk tidak mengatakan mustahil) kita bisa mencapai hasil yang memuaskan sebelum mereka mencapai usia 7 atau 9 tahun, apalagi untuk siap menikah. Logika ini tentu akan memunculkan pertanyaan “Bagaimana mungkin kita percaya bahwa ‘Aishah telah dididik secara sempurna pada usia 7 tahun seperti diklaim sebagai usia pernikahannya, sebagaimana hadis yang diriwayatkan Hisyâm bin Urwah di atas?”

Abû Bakar merupakan seorang yang jauh lebih bijaksana dari kita semua, jadi dia akan merasa dalam hatinya bahwa ‘Aishah masih seorang anak-anak yang belum secara sempurna sebagaimana dinyatakan Al-Qur’an. Abû Bakar tidak akan menikahkan ‘Aishah kepada seorangpun. Begitu pula dengan Nabi SAW, jika beliau diminta untuk menikahi gadis belia dan belum terdidik secara memuaskan, tentu beliau akan menolak dengan tegas karena itu menentang hukum-hukum Al-Qur’an.

Kedua, Menguji *mu'allal* (cacat) dan tidaknya matan hadis. Terdapat dua analisa yang dapat digunakan; analisa eksternal dan internal.

Analisa Pertama; Eksternal. Setelah dilakukan penelitian, hadis-hadis yang menceritakan tentang usia perkawinan ‘Aishah, baik yang menyatakan usia 9 tahun kemudian berkumpul dengan Nabi pada usia 12 tahun, atau sebagian riwayat lain yang menyebutkan dipinang usia 6 tahun dan dinikahi usia 9 tahun, ternyata semuanya bermuara pada riwayat Hishâm ibn ‘Urwah saja,³⁹ yang mencatat atas otoritas dari bapaknya. Artinya, tidak ada *isnad* (per riwayat) lain yang meriwayatkan hadis serupa. Adalah aneh bahwa tidak ada seorang pun di Madinah yang meriwayatkan hadis tersebut, dimana Hishâm ibn ‘Urwah tinggal sampai usia 71 tahun baru menceritakan hal ini, di samping kenyataan adanya banyak murid-murid di Madinah termasuk yang kesohor Malîk ibn Anas, tidak menceritakan hal ini. Pada akhirnya diketahui bahwa riwayat ini berasal dari orang-orang Iraq, di mana Hishâm tinggal di sana setelah pindah dari Madinah pada usia cukup tua.

³⁸ Ahmad ibn Muhammad ibn Hanbal Al-Syaibânî, *Musnad Ahmad ibn Hanbal* (Beirut: Dâr al-Ihyâ’ al-Turâs al-‘Arabi, t.th.), 33 dan 99.

³⁹ Muslim Ibn Hajjaj al-Qusyairî al-Nisabûrî, *Sahîh Muslim* (Mesir: al-Maṭba’ah al-Miṣriyah, 1349 H), 141.

Menurut catatan Ya'qûb bin Shaibah, "Hishâm sangat bisa dipercaya dan riwayatnya dapat diterima, kecuali apa-apa yang dia ceritakan setelah pindah ke Iraq".⁴⁰

Lebih lanjut Ya'qûb berkata bahwa Mâlik ibn Anas menolak riwayat Hishâm yang dicatat dari orang-orang Iraq: "Saya pernah diberi tahu bahwa Mâlik menolak riwayat Hishâm yang dicatat dari orang-orang Iraq." Keterangan lain juga diperoleh dari Mizân al-'Idâl, bahwa: "Ketika masa tua, ingatan Hishâm mengalami kemunduran yang mencolok".⁴¹

Dengan demikian, berdasarkan beberapa keterangan tersebut menginformasikan bahwa Ingatan Hishâm sangatlah buruk dan riwayatnya setelah pindah ke Iraq tidak bisa dipercaya, sehingga riwayatnya mengenai umur pernikahan 'Aishah adalah tidak kredibel.

Menurut penulis, hadis-hadis tersebut hanya bersifat informatif *kebabar insba'i*, bukan *kebabar thalabi*, yang menuntut untuk ditiru. Sekalipun hadis-hadis tersebut tercatat dalam Şahîh Bukhârî, Şahîh Muslim, yang sudah terjamin kesahihannya, akan tetapi bagi penulis, jika hadis tersebut berdampak diskriminatif bagi perempuan atau isteri, maka kesahihan *sanad* tidaklah menjamin kesahihan *matan*. Oleh karena itu diperlukan penelitian mendalam melalui indikator (*qar'inal*) pada *matan* hadis tersebut.

Analisa *kedua*, Internal. Dalam uji materi (kritik internal) ini, penulis melihat melalui beberapa aspek: aspek *pertama*, Bahasa. Di dalam hadis tentang pernikahan dini 'Aishah RA redaksi (matan) hadisnya menggunakan kalimat *wa hija bintu situ sinina* Kalimat *bintu situ sinina* memang berarti anak perempuan berusia enam tahun, tapi jika dikaitkan dengan beberapa riwayat lain yang terkait, penulis menemukan ada beberapa kejanggalan.

Di antara riwayat yang mengindikasikan usia pernikahan 'Aishah bukan pada usia enam tahun adalah: Riwayat Aḥmad ibn Ḥanbal, bahwa sesudah meninggalnya isteri pertama Rasulullah, Khadijah, Khaulah datang kepada Nabi dan menasehati Nabi untuk menikah lagi, Nabi bertanya kepadanya tentang pilihan yang ada di pikiran Khaulah. Khaulah berkata: "Anda dapat menikahi seorang gadis (*biker*) atau seorang wanita yang pernah menikah (*thayyib*)". Ketika Nabi bertanya tentang identitas gadis tersebut (*biker*), Khaulah menyebutkan nama 'Aishah.

Dalam leksikal bahasa Arab, kata *biker* tidak digunakan untuk gadis belia berusia 6 atau 9 tahun. Karena kata yang merujuk pada usia 6 atau 9 tahun adalah *jarriyah*, yakni seorang gadis belia yang masih suka bermain-main. Sedangkan *biker* pada umumnya digunakan untuk seorang wanita yang belum menikah serta belum punya pertautan pengalaman dengan pernikahan, sebagaimana kata yang dapat dipahami dalam

⁴⁰ Hisham bin 'Urwah adalah guru Imam Malik yang tinggal di Madinah sampai usia 71 tahun, kemudian pindah ke Iraq. Setelah pindah ke Iraq inilah, ingatannya menjadi berkurang, sehingga banyak ulama yang meragukan riwayatnya ketika ia berada di Iraq.

⁴¹ Husein al-Zahabi, *Mizân al-'Idâl* (Pakistan: al-Maktabah al-Athnuyyah, tt.), 301.

bahasa Inggris “virgin”. Oleh karena itu, tampak jelas bahwa “*biker*” bukanlah gadis belia yang baru berusia 6 atau 9 tahun.⁴²

Dengan demikian, arti literal dari kata, *biker* (gadis), dalam hadis di atas adalah “wanita dewasa yang belum punya pengalaman seksual dalam pernikahan.” Oleh karena itu, ‘Aishah adalah seorang wanita dewasa yang sudah pada waktunya untuk menikah.

Aspek *kedua*, Sejarah. Dalam konteks historis terdapat beberapa riwayat yang saling kontradiktif mengenai usia ‘Aishah ketika dinikahi oleh Rasulullah SAW, di antaranya:

a) ‘Aishah dipinang Nabi SAW

Menurut Tabari, juga menurut Hishâm ibn ‘Urwah, Ibn Ḥanbal dan Ibn Sa’ad, ‘Aishah dipinang pada usia 7 tahun dan mulai berumah tangga pada usia 9 tahun. Tetapi, pada riwayat lain, menurut al-Ṭabari semua anak Abu Bakar (4 orang), termasuk ‘Aishah, dilahirkan pada masa jahiliyah melalui 2 istrinya, atau sebelum Muhammad diutus menjadi Rasul. Ini berarti ketika Nabi hijrah ke Madinah, ‘Aishah sudah berumur 13-14 tahun. Ini juga mengindikasikan ketika Rasulullah menikahi ‘Aishah setahun setelah Hijrah, umur ‘Aishah diperkirakan 14-15 tahun.⁴³

Jika ‘Aishah dipinang pada 620 M (‘Aishah umur 7 tahun) dan berumah tangga tahun 623/624 M (usia 9 tahun), ini mengindikasikan bahwa ‘Aishah dilahirkan pada 613 M. Sehingga berdasarkan tulisan al-Ṭabari, ‘Aishah seharusnya dilahirkan pada 613 M, yaitu 3 tahun sesudah masa Jahiliyah usai (pasca 610 M). Jika ‘Aishah dilahirkan pada era Jahiliyah, seharusnya pada saat menikah, ‘Aishah sudah berumur minimal 14 tahun.

Dengan demikian, al-Ṭabari tidak memberikan informasi reliable mengenai umur ‘Aishah ketika menikah, karena ada kontradiksi dalam riwayatnya.

b) Selisih Umur ‘Aishah dengan Asmâ’

Menurut sebagian besar ahli sejarah, termasuk Ibnu Ḥajar al-Athqalâniy,⁴⁴ ‘Abd al-Rahman bin Abî Zannad,⁴⁵ dan Ibn Kathir,⁴⁶ selisih umur Asma-anak perempuan tertua Abû Bakar- dengan ‘Aishah adalah 10 tahun. Menurut Ibn Kathir dalam kitabnya al-Bidâyah wa al-Nihâyah, Asmâ’ meninggal dunia pada 73 H dalam usia 100 tahun.⁴⁷ Dengan demikian pada awal Hijrah Nabi ke Madinah usia Asmâ’ sekitar 27 atau 28 tahun ketika hijrah (622 M). Jika Asmâ’ berusia 27

⁴² Ḥusein al-Zahabi, Mizân al-Fîdal (Pakistan: al-Maktabah al-Atriyah, t.th), 210.

⁴³ Ḥmad ibn Muḥammad ibn Ḥanbal Al-Syaibânî, *Musnad Ahmad ibn Ḥanbal* (Beirut: Dâr al-Ihyâ’ al-Turâs al-‘Arabî, t.th.), 210.

⁴⁴ Al-Ṭabari, *Tarikh al-Umam wa al-Mamlûk*, Vol. 4 (Beirut: Dâr al-Fîkr, 1979), 50.

⁴⁵ Shihâb al-Dîn Ibn Ḥajar al-‘Asqalânî, *Tabzîb al-Tabzîb* (Bairut: al-Kutub al-Ilmiyah, 1984), 654.

⁴⁶ Al-Zahabi, *Syar al-‘Alâm al-Nubalî*, Vol. 2 (Beirut: Mu’assasah al-Risâlah, 1992), 289.

⁴⁷ Ibn Kathir, *al-Bidâyah wa al-Nihâyah*, Vol. 8 (Al-Jizah: Dâr al-Fîkr al-‘Arabî, 1933), 372.

atau 28 tahun ketika hijrah (ketika ‘Āishah berumah tangga), ‘Āishah seharusnya berusia 17 atau 18 tahun. Jadi, ‘Āishah, berusia 17 atau 18 tahun ketika hijrah pada tahun dimana ‘Āishah berumah tangga.

c) Selisih umur ‘Āishah dengan Faṭimah

Menurut riwayat Ibn Ḥajar, jika dihubungkan dengan umur Faṭimah, “Faṭimah dilahirkan ketika Ka’bah dibangun kembali, tepatnya, ketika Nabi SAW berusia 35 tahun, padahal Faṭimah 5 tahun lebih tua dari ‘Āishah”. Faṭimah lahir ketika Nabi berumur 30 tahun. Jika Nabi menikahi ‘Āishah setahun setelah hijrah (atau ketika Nabi berumur 53 tahun). Ini mengindikasikan ‘Āishah berumur 17-18 tahun ketika menikah dengan beliau.⁴⁸ Dengan demikian, antara riwayat Ibn Ḥajar, al-Ṭabari, Hishām, dan Ibn Ḥambal terdapat kontradiksi satu sama lain. Tetapi tampak nyata bahwa riwayat ‘Āishah menikah usia 7 tahun adalah mitos tak berdasar.

d) ‘Āishah ikut berperang

Sebuah riwayat mengenai partisipasi ‘Āishah dalam perang Badar dijabarkan dalam hadis Muslim. ‘Āishah, ketika menceritakan salah satu momen penting dalam perjalanan selama perang Badar, mengatakan: “ketika kita mencapai *shajarah*”.⁴⁹ Dari pernyataan ini tampak jelas, ‘Āishah merupakan anggota perjalanan menuju Badar.

Begitu pula dengan riwayat mengenai partisipasi ‘Āishah dalam Uhud yang tercatat dalam Bukhāri “Anas mencatat bahwa pada hari Uhud, orang-orang tidak dapat berdiri dekat Rasulullah. Pada hari itu, saya melihat ‘Āishah dan Ummi Sulaim dari jauh, Mereka menyingsingkan sedikit pakaiannya untuk mencegah halangan gerak dalam perjalanan tersebut.”⁵⁰

Berdasarkan riwayat ini, ‘Āishah ikut berada dalam perang Uhud dan Badar. Padahal dalam riwayat Bukhāri lainnya disebutkan bahwa: “Ibn ‘Umar menyatakan bahwa Rasulullah tidak mengizinkan dirinya berpartisipasi dalam Uhud, ketika itu, Ibn Umar berusia 14 tahun. Tetapi ketika perang Khandaq, sudah berusia 15 tahun, Nabi mengizinkan Ibn Umar ikut dalam perang. Sedangkan ‘Āishah ikut serta dalam perang Badar dan Uhud.”⁵¹

Jika anak-anak berusia di bawah 15 tahun akan dipulangkan dan tidak diperbolehkan ikut dalam perang, maka keikutsertaan ‘Āishah dalam perang Badar dan Uhud jelas mengindikasikan bahwa ‘Āishah tidak berusia 9 tahun ketika itu, tetapi minimal berusia 15 tahun. Di samping itu, wanita-wanita yang ikut

⁴⁸ Ibn Kathir, *al-Bidāyah wa al-Nihāyah*, Vol. 8, 371.

⁴⁹ Syihāb al-Dīn Ibn Ḥajar al-‘Athqalānī, *al-Isābah fi Tamayyuz al-Sahābah*, Vol. 4 (al-Riyādh: Maktabah al-Riyādh al-Haditha, 1978), 377.

⁵⁰ Abū ‘Abd Allah Muḥammad bin Ismā‘il bin Ibrahim bin al-Mughirah bin Bardizabah, *Shahih Bukhari*, Vol. III (Beirut: Dār al-Kitāb al-Ilmiyah, t.th), 172.

⁵¹ Abū ‘Abd Allah, *Shahih Bukhari*, Vol. III, 172.

menemani para pria dalam perang sudah seharusnya berfungsi untuk membantu, bukan untuk menambah beban bagi mereka. Ini merupakan bukti lain dari kontradiksi usia pernikahan ‘Āishah.

e) ‘Āishah dan turunnya surat al-Qamar

Menurut beberapa riwayat, ‘Āishah dilahirkan pada tahun ke-8 sebelum hijriyah. Tetapi menurut sumber lain dalam Bukhâri, ‘Āishah tercatat mengatakan hal ini: “Saya seorang gadis muda (*janjyah*)” ketika surat al-Qamar diturunkan.⁵²

Surat 54 dari Al-Qur’an tersebut diturunkan pada tahun ke-8 sebelum Hijriyah, artinya surat tersebut diturunkan pada tahun 614 M. jika ‘Āishah memulai berumah tangga dengan Rasulullah SAW pada usia 9 di tahun 623 M atau 624 M, berarti ‘Āishah masih bayi yang baru lahir (*sobhyah*) pada saat surat al-Qamar diturunkan. Menurut riwayat di atas, secara aktual tampak bahwa ‘Āishah adalah sudah menjadi gadis muda, bukan bayi yang baru lahir. ketika pewahyuan al-Qamar.

Jadi, ‘Āishah, telah menjadi *janjyah* bukan *sobhyah* (bayi), atau telah berusia 6-13 tahun pada saat turunnya surat al-Qamar, dan oleh karena itu sudah pasti berusia 14-21 tahun ketika dinikahi oleh Nabi SAW.

Berdasarkan keterangan di atas, pemahaman atas riwayat tentang usia pernikahan ‘Āishah adalah 6 atau 9 tahun masih mengandung banyak persoalan, karena riwayat tersebut ternyata kontradiktif dengan riwayat-riwayat lainnya. Dengan demikian, riwayat tentang usia pernikahan ‘Āishah adalah 6 atau 9 tahun masih belum dapat dibuktikan kebenarannya. Sehingga hadis itu tidak dapat dijadikan dalil menikah di usia muda atau adanya hak *ijbâr* wali nikah.

Ketiga, Penyimpulan penelitian matan. Setelah dilakukan analisis terhadap matan hadis riwayat ‘Āishah yang *ditakhrīj* oleh al-Bukhâri, maka dapat disimpulkan sebagai berikut; (a) matan hadis ternyata *shâdh*, karena bertentangan dengan dalil *naqlī*; dan (b) matan hadis tersebut terkena *illat*, karena bertentangan dengan dalil *‘aqlī*, dari aspek bahasa dan sejarah.

Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa hadis riwayat ‘Āishah yang *ditakhrīj* oleh al-Bukhâri tersebut, berkualitas *ḍa‘īf al-ḥadīth*. Dan para ulama sepakat tidak menggunakan hadis *ḍa‘īf* sebagai dalil hukum, akan tetapi hanya boleh untuk *faḍāil al-a’māl* (keutamaan amal).⁵³

Melihat hasil *takhrīj al-ḥadīth* di atas, yang menyatakan bahwa hadis dasar *ijbâr* adalah *ḍa‘īf*, maka hadis tersebut tidak diperbolehkan sebagai dasar hukum. Akan tetapi, hanya boleh digunakan sekedar untuk *faḍāil al-a’māl* (keutamaan amal).

Jika dicermati lebih jauh lagi, pendapat Imam Shâfi‘i sudah tidak sesuai dengan keadaan sekarang, sebab kondisi sosialnya sudah berbeda. Perempuan pada masa

⁵² Abū ‘Abd Allah, *Shahih Bukhârī*, Vol. III, 174.

⁵³ Maḥmūd al-Taḥḥân, *Taysīr Muṣṭalaḥ al-Ḥadīth* (Surabaya: al-Ḥaramayn, t.th.), 65-66.

Imam Shâfi'î hanya dianggap sebagai barang dagangan, pemuas nafsu seks laki-laki dan tidak diperbolehkan untuk menduduki jabatan pemerintahan, bahkan akses keluar rumah sangat dibatasi, harus dengan muhrimnya.

Seiring dengan perkembangan dan perubahan sosial yang terus bergerak pada ranah global dan mondial, peran kaum perempuan semacam itu agaknya sudah jauh mengalami pergeseran. Asumsi ini diperkuat dengan gencarnya perjuangan kaum perempuan dalam upaya melakukan pembebasan “mitos” lama, emansipasi wanita, dan kesetaraan gender. Saat ini perempuan telah terlibat aktif dalam membangun bangsa dan negara melalui politik, ekonomi, sosial, budaya, pendidikan, bahkan keamanan. Bahkan kadang kaum wanita bisa tampil lebih mandiri, kreatif, penuh inisiatif, dan profesional dalam mengambil perannya tersebut.⁵⁴

Dari kajian di atas dapat disimpulkan, tidak ada hak *ijbâr* bagi kakek atau ayah pada perempuan janda atau gadis yang sudah dewasa (*baligh*), tetapi harus dengan persetujuannya. Sebab secara tekstual terdapat nas yang menyebutkan harus ada persetujuan dari perempuan yang dinikahkan. Sedang makna hadis yang menyatakan bahwa perempuan itu dinikahkan oleh ayahnya tidak berarti boleh memaksa.

Ada riwayat yang menjelaskan perempuan diperbolehkan memilih antara meneruskan perkawinan atau membatalkannya jika dinikahkan oleh orang tuanya dengan cara *ijbâr* yaitu:

حَدَّثَنَا حُسَيْنٌ حَدَّثَنَا جَرِيرٌ عَنْ أَبِي يُوَيْبٍ عَنْ عِكْرِمَةَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ ابْنَةَ خَدَامٍ أَتَتْ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَذَكَرَتْ أَنَّ أَبَاهَا زَوَّجَهَا وَهِيَ كَارِهَةٌ فَخَبَرَهَا النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. °°

Artinya: *Telah menceritakan kepada kami Husein, telah menceritakan kepada kami Jarir dari Ayyub dari Ikrimah dari ibn 'Abbâs: Sesungguhnya anak perempuannya Khidhâm mendatangi Nabi SAW kemudian menuturkan, sesungguhnya ia telah dinikahkan oleh ayahnya dan ia tidak menyukainya. Maka Nabi memberi kesempatan untuk memilih (antara meneruskan atau membatalkan) (H.R. Ahmad: 2469).*

Dengan melihat riwayat di atas, jelaslah bahwa ketika perkawinan dipaksakan akan mengurangi kemaslahatan. Mungkin juga bisa menimbulkan madhorot. Oleh karena itu, dalam riwayat di atas digambarkan bahwasanya Nabi SAW mempersilahkan kepada anak perempuannya Khidhâm untuk memilih (antara meneruskan atau membatalkan) bukan memaksa untuk mengikuti orang tuanya, guna menambah kemaslahatan yang akan diperoleh.

⁵⁴ Mahmûd al-Tahhân, *Taysîr Mustalah al-Hadîth*, 215-216.

⁵⁵ Ahmad bin Hanbal, *Musnad al-Imâm Ahmad bin Hanbal*, Vol. IV (t.p: Muassasah al-Risâlah, 1999), Indeks 2469, 275.

Rekonstruksi Nalar Hukum Imam Shâfi'î tentang Hak Ijbâr Wali Nikah

Hukum Islam dengan segala keunggulannya, merupakan aturan Tuhan yang bertujuan membenarkan kebaikan dan kemudahan kepada umat manusia. Dengan demikian, hukum Islam mempunyai beberapa kekhasan yang tidak dimiliki oleh hukum manapun di dunia. Kekhasan tersebut diantaranya adalah sifatnya yang fleksibel. Adanya sifat fleksibel selain untuk kemudahan umat dalam mengaktualisasikan titah Tuhan, juga merupakan bentuk konkret dari humanitas hukum langit.

Ibnu Qayyim al-Jauziyah berpendapat dalam kitabnya *Ilâm al-Munwaqqi'în*. perubahan ide-ide atau pemikiran hukum dan perbedaannya sesuai dengan perubahan zaman, ruang, keadaan, niat dan kebutuhan. Bahkan lebih jauh beliau mengatakan bahwa tidak memahami atau mempertimbangkan perubahan merupakan kesalahan besar dalam syariat.⁵⁶ Karena intinya, tujuan hukum yang ada dalam setiap ajaran (syariat) adalah untuk kemaslahatan umat itu sendiri, dan hukum Islam akan berperan secara nyata dan fungsional kalau ijtihad ditempatkan secara proporsional dalam mengantisipasi dinamika sosial dengan berbagai kompleksitas persoalan yang ditimbulkannya.

Salah satu yang menarik untuk dicermati, bahwa dalam membentuk fikih Indonesia, Hasbi Ash-Shiddiqy menekankan pentingnya kesadaran dan kearifan untuk melakukan refleksi historis atas pemikiran hukum Islam pada masa awal perkembangannya. Dalam hal inilah Hasbi mengkonsepsikan bahwa mempertimbangkan kehadiran tradisi (*'urf*) setempat sebagai acuan pembentukan sebuah format hukum Islam baru menjadi satu keniscayaan. Konsepsi ini dilandasi oleh pemikiran egalitarianisme⁵⁷ Islam yang berkonsekuensi bahwa semua *'urf*⁵⁸ dalam masyarakat dapat dijadikan sumber hukum. Dengan demikian hal ini menafikan *'urf* dari masyarakat Arab saja yang bisa menjadikan podasi dalam perumusan hukum. Bagi Hasbi, semua *'urf* selama tidak bertentangan dengan prinsip ajaran Islam dan dalam batas-batas tertentu dapat diterima sebagai sumber hukum Islam.

Hal ini telah dilakukan oleh Imam Shâfi'î dengan melahirkan sebuah ijtihad yang dikenal dengan istilah *qaul qadîm* dan *qaul jadîd*. Lahimnya pemikiran ini dikarenakan masyarakat dengan berbagai dinamika yang ada menuntut adanya perubahan sosial, dan setiap perubahan sosial pada umumnya meniscayakan adanya perubahan sistem nilai dan hukum. Sebagaimana Zaenuddin mengutip pendapat Marx Weber dan

⁵⁶ Ibn Qayyim al-Jauziyah, *Ilâm al-Munwaqqi'în an Rab al-'Âlamîn*, Vol. III (Bairut: Dâr al-Fîkr, t.th.), 14.

⁵⁷ Egalitarianisme adalah ajaran bahwa manusia yang berderajat sama memiliki takdir yang sama pula. Pius A Partanto dan M Dahlan Al Barry, *Kamus Ilmiah Populer*, ... , 129.

⁵⁸ *'urf* merupakan adat kebiasaan yang dipandang baik oleh akal dan diterima oleh tabiat manusia yang sejahtera. Nourouzzaman Shiddiqi, *Fiqh Indonesia: Penggagas dan Gagasannya* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), 122.

Emile Durkheim menyatakan bahwa hukum merupakan refleksi dari solidaritas yang ada dalam masyarakat.⁵⁹

Mencermati pembahasan di atas, maka dapat ditarik kesimpulan bahwa dalam membuat hukum Islam yang memiliki kesesuaian dengan tempat dan waktu adalah dengan menggunakan kaidah *لَا يَنْكُرُ نَعْيَرُ الْأَحْكَامِ بِتَغْيِيرِ الْأَزْمَانِ*, dan diperkuat dengan metode *maslahah*, dan metode *'urf*.

Kaidah tersebut memiliki makna tidak bisa dipungkiri bahwa perubahan hukum-hukum syari'at itu disebabkan oleh perubahan beberapa zaman. Ruang lingkup penyebab perubahan sebenarnya tidak hanya masa, akan tetapi juga tempat dan keadaan yang mengitarinya.⁶⁰ Perubahan yang dimaksud adalah yang berhubungan dengan *mu'amalah* (transaksi) bukan ibadah. Perubahan tersebut dititik tekankan pada perubahan kemaslahatan, tradisi dan adat istiadat.⁶¹

Permasalahan hak *ijbâr* sangat erat kaitannya dengan masalah perkawinan yang oleh ulama' dikategorikan sebagai akad atau ikatan yang melibatkan antara pihak suami dan pihak istri. Adanya hubungan yang bersifat horisontal ini mengindikasikan bahwa urusan perkawinan sebenarnya masuk dalam urusan *mu'amalah dunyawiyyah*, meskipun juga tetap akan berdampak pada urusan *ukeraniyyah*. Namun yang hendak diungkapkan di sini, perkawinan bukanlah termasuk dalam katagori ibadah *mabqûlah* yang bersifat sakral, tetapi merupakan *mu'amalah* yang bersifat profan. Oleh karenanya, sudah seyogyanya dipahami juga bahwa permasalahan hak *ijbâr* masuk dalam katagori *mu'amalah* yang menganut sebuah kaidah berbunyi:

الأَصْلُ فِي الْمُعَامَلَةِ الْإِبَاحَةُ إِلَّا أَنْ يَدُلَّ دَلِيلٌ عَلَى تَحْرِيمِهِ.

Artinya: *Hukum asal dalam semua bentuk mu'amalah adalah boleh dilakukan, kecuali ada dalil yang mengharamkannya.*⁶²

Dengan redaksi yang sedikit berbeda, namun dengan maksud yang sama dengan kaidah di atas, terdapat pula kaidah yang berbunyi:

الأَصْلُ فِي الْعَادَاتِ الْعَفْوُ فَلَا يُحْظَرُ مِنْهُ إِلَّا مَا حَرَّمَ اللَّهُ.

Artinya: *Hukum asal dalam adat adalah pemaafan, tidak ada yang diharamkan kecuali apa yang diharamkan Allah SWT.*⁶³

Dalam hal ini, menurut penulis hak *ijbâr* bukan dalam ranah mendasar atau pokok ajaran Islam. Sebab, hak *ijbâr* didasarkan pada hadis perkawinan 'Aishah di atas.

⁵⁹ Zaenuddin, "Hukum Islam dan Perubahan Social (Menyelaraskan Realitas dengan Maqashid al-Syariah)", dalam *Media Bina Ilmiah*, Vol. VI, No. 6, Desember 2012, 18.

⁶⁰ Muḥammad Muṣṭafā al-Zuhayliy, *al-Qawā'id al-Fiqhiyyah wa Taḥqīqātihā fī al-Mazāhib al-Arba'ah*, Vol. I (Damaskus: Dār al-Fikr, 2006), 356.

⁶¹ 'Abid bin Muḥammad al-Sufyāniy, *al-Thiyāb wa al-Shumūl fī al-Shar'ah al-Islāmiyyah* (Makkah: Maktabah al-Manarah, 1988), 448.

⁶² Terjemah diambil dari A. Djazuli, *Kaidah-Kaidah Fikih* (Jakarta: Kencana, 2014), 130.

⁶³ A. Djazuli, *Kaidah-Kaidah Fikih*, 130.

Dalam hadis tersebut tidak ada lafad/kata yang menunjukkan larangan atau perintah, hanya sebuah kabar Rasul menikahinya pada umur 6 tahun dan berumah tangga umur 9 tahun. Lafad/kata yang menunjukkan perintah dan larangan biasanya dalam bentuk *amar* dan *nahi* atau *nafi*. Kalau selain ini, jarang ditemukan.

Hak *ijbâr* masuk ranah *ijtihâdiyyah*. Maksudnya, hukum yang berdasarkan pada *qiyâs* atau kemaslahatan. Sebab dasar yang di pakai Imam Shâfi'î hanyalah eksplisit. Dan beliau menetapkannya beralasan karena kemaslahatan anak perempuan. Oleh karena itu, hukum ini bisa diubah yang disesuaikan dengan masa, tempat dan keadaan.

Salah satu kaidah fikih menyebutkan bahwa hukum itu bersandar pada illatnya. Kaidah tersebut berbunyi:

وَالْحُكْمُ يُدْوَرُّ مَعَ عِلَّتِهِ ثُبُونًا وَانْتِقَاءً.⁶⁴

Artinya: *Hukum itu bersandar pada illatnya, ada dan tidaknya (illat).*

Terkait hal ini terdapat sebuah kaidah yang berbunyi:

لَا يَنْكَرُ تَغْيِيرُ الْأَحْكَامِ بِتَغْيِيرِ الْأَزْمَانِ.⁶⁵

Artinya: *Tidak dapat dipungkiri perubahan hukum disebabkan perubahan zaman.*

Hadits riwayat Ibn 'Abbâs di atas⁶⁶ yang menjelaskan tentang hilangnya kemaslahatan jika perkawinan dipaksa adalah dasar dijadikan pelarangan *ijbâr* bagi ayah maupun wali terhadap anak perempuan atau janda yang sudah dewasa, karena hadis lain menyebutkan untuk meminta persetujuan kepada anak perempuan atau janda.⁶⁷

Berkaitan dengan pemikahan gadis dibawah umur, ada pendapat menarik yang dikemukakan oleh Ibn Shibrimah, "mengawinkan anak gadis di bawah umur tidak sah, demi kemaslahatan anak gadis yang bersangkutan, juga keluarga."⁶⁸ Pendapat ini memberikan tuntutan rasional bahwa yang akan menjalani rumah tangga adalah anak perempuannya, maka seorang ayah atau kakek harus memberikan kesempatan kepada anak gadisnya untuk tumbuh dan berkembang menjadi orang dewasa yang dapat memilih jalan hidupnya serta menentukan jodohnya. Perkawinan hendaknya dilangsungkan setelah masing-masing mencapai taraf kematangan, baik secara fisik-biologis maupun mental-psikologis.

Dengan menggunakan dalil tersebut, jelaslah bahwa seorang ayah atau kakek dilarang untuk memaksa anak gadis dalam ranah perkawinan.

Kemaslahatan di atas sama sekali tidak bertentangan dengan tindakan-tindakan *shari'*, sebab berdasarkan pada hadis yang diriwayatkan oleh Imam Ahmad bin

⁶⁴ Muḥammad Muṣṭafā al-Zuhayliy, *al-Qan'ā'id al-Fiqhiyyah wa Taḥqiqātihā fī al-Mazāhib al-Arba'ah*, ... , 359.

⁶⁵ Muḥammad Sidqī Ibn Aḥmad al-Bumū, *al-Waqiz* (Riyad: Maktabah al-Tawbah), 255.

⁶⁶ Yaitu hadits *أَنَّ ابْنَ حَدَّامٍ أَتَى النَّبِيَّ فَذَكَرَتْ أَنَّ أَبَاهَا زَوَّجَهَا وَهِيَ كَارِهَةٌ فَخَرَّجَهَا النَّبِيُّ*

⁶⁷ Shams al-Dīn al-Sharḥashiy, *al-Mabsūṭ*, Vol. V (t.tp: Dār al-Fikr, t.th), 2.

⁶⁸ Wahbah al-Zuhayliy, *al-Fiqh al-Islām wa Adillatuh*, Vol. 7, 189.

Hanbal. Dan kemaslahatan ini juga termasuk ke dalam kategori *maṣlahah al-dharrīyah*, sebab demi melindungi agama, jiwa, akal, harta, dan kehormatan.

Kemaslahatan ini untuk melindungi: (1) agama, maksudnya agama adalah satu-satunya aturan yang harus dianut oleh umatnya. Jika agama memberatkan dan menyakitkan pasti agama akan ditinggalkan oleh pengikutnya. (2+3) Jiwa dan Akal, jika perkawinan dipaksa dan nyatanya calon pengantin tidak suka, maka ditakutkan kesehatan jiwa dan akalannya akan menurun. (4+5) Harta dan Kehormatan, bisa dipastikan jika perkawinannya rusak harta juga akan terkikis, tidak hanya itu kehormatan keluarga juga akan terkena dampaknya.

Perlu juga diperhatikan, kebiasaan perempuannya juga berbeda. Perempuan pada zaman Imam Shāfiʿ, sampai awal kemerdekaan Indonesia hanya hidup untuk menjadi ibu rumah tangga, tidak diperbolehkan melakukan aktifitas selain di lingkungan rumah. Terkadang, lebih parahnya lagi, wanita hanya digunakan sebagai alat pemuas nafsu belaka, ada yang sampai dianggap sebagai barang dagangan.

Kebiasaan kaum perempuan pada zaman sekarang sudah diperbolehkan untuk mengikuti pendidikan, memiliki jabatan bahkan bekerja. Tidak asing lagi gaji istri bisa mencukupi kebutuhan keluarga, banyak pula istri yang menjadi tulang punggung rumah tangga. Kegiatannya juga sudah memasuki ranah publik. Pembangunan bangsa tidak hanya didominasi oleh laki-laki, kaum perempuan juga banyak berjuang di wilayah pendidikan, ekonomi, budaya, bahkan keamanan. Terlihat mereka banyak yang mengikuti kegiatan-kegiatan organisasi perempuan, seperti PKK, Muslimat, dan Aisyiah.

Kebiasaan atau *ʿurf* adalah:

عَادَةُ جُمُهورٍ قَوْمٍ فِي قَوْلٍ أَوْ فِعْلٍ⁶⁹

Artinya: *Kebiasaan mayoritas kaum baik dalam perkataan dan perbuatan.*

Oleh karena itu, dengan melihat kebiasaan yang sudah berbeda sangat jauh, ayah atau kakek dilarang untuk memaksa anak gadisnya dalam perkawinan. *ʿurf* tersebut dapat dijadikan dalil hukum *sharʿi* karena: (a) *ʿurf* bisa berlaku secara umum. (b) *ʿurf* telah memasyarakat ketika persoalan yang akan ditetapkan hukumnya itu muncul. Dan (c) *ʿurf* tidak bertentangan dengan nas.⁷⁰

Dari sudut pandang perkawinan dalam undang-undang Perkawinan No. 1 Tahun 1974, sebagai hukum positif Indonesia, yang mengatur perkawinan tentang usia pasangan pengantin, bagi laki-laki usia 19 dan perempuan usia 16, kemungkinan kecil *ijbār* bisa dilaksanakan. Namun hak *ijbār* masih sering dilakukan oleh masyarakat, maka perlunya memberikan pemahaman baru pada masyarakat bahwa *ijbār* bukan

⁶⁹ Aḥmad Fahmi Abū Sunnah, *al-ʿUf wa al-ʿAdab fi Raʾy al-Fuqaha* (Mesir: Dār al-Fikr al-ʿAraiy, t.th.), 8. Muḥammad Aḥmad al-Zarqaʿ, *al-Madkhal ʿalā al-Fiqh al-ʿAm*, Vol.II (Beirut: Dār al-Fikr, 1968), 840.

⁷⁰ ʿIzz al-Dīn ibn ʿAbd al-Salam, *Qanūʿ al-Aḥkām fi Maṣāʾil al-Anām*, Vol. II (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, t.th.), 178.

hak sepenuhnya orang tua. Oleh karena itu, dalam perkawinan terdapat hal-hal yang perlu diperhatikan: (a) Orang tua membekali anak-anaknya dengan membekali ajaran agama, dan memberikan wawasan yang luas dalam memilih pasangan hidup nanti, agar benar-benar dipahami secara matang. (b) Mengawinkan anaknya hendaknya dilangsungkan setelah masing-masing mencapai taraf kematangan, baik secara fisik-biologis maupun mental-psikologis, karena menikah di bawah umur bisa mematikan keberlangsungan hidup anak. (c) Adanya kompromi dan hubungan atau komunikasi dua arah yang harmonis antar pasangan pengantin maupun antar kedua orang tua pasangan pengantin. Dan (d) dalam perkawinan dibutuhkan keikhlasan dan keridlaan dari orang tua dan anak serta keluarga, karena persoalan perkawinan bukan semata persoalan kedua orang tua, akan tetapi merupakan kemaslahatan keluarga, tanpa pemaksaan dan kekerasan.

Dari semua penjelasan di atas dapat ditarik kesimpulan bahwasanya hak *ijbâr* wali nikah sudah tidak layak dipraktikkan, terlebih di Negara Indonesia. Oleh karena itu, orang tua atau wali harus mempertimbangkan kemaslahatan yang lebih besar, yaitu tidak adanya hak *ijbâr* wali nikah bagi anak perempuan.

Kesimpulan

Imam Shâfi'î merumuskan hak *ijbâr* wali nikah dengan sangat terperinci. Hak *ijbâr* secara terminologi adalah hak ayah atau kakek untuk menikahkan anak perempuannya, tanpa harus mendapatkan persetujuan atau izin terlebih dahulu dari anak perempuan yang akan dinikahkan tersebut, asalkan ia bukan seorang janda. Berdasarkan pada hadis yang menceritakan perkawinan Rasul dengan 'Aishah putri Abû Bakr RA.

Seorang ayah atau kakek dilarang untuk memaksa anak gadis dalam ranah perkawinan. Karena mengandung kemaslahatan, yaitu untuk melindungi agama, jiwa, akal, harta dan kehormatan. Serta kebiasaan perempuannya berbeda. Zaman Imam Shâfi'î, bahkan sampai awal kemerdekaan Indonesia hanya hidup untuk menjadi ibu rumah tangga, tidak diperbolehkan melakukan aktifitas selain di lingkungan rumah. Sekarang, sudah diperbolehkan untuk mengikuti pendidikan, memiliki jabatan bahkan bekerja. Pendapat ini sesuai dengan kaidah *لَا يَنْكُرُ تَغْيِيرُ الْأَحْكَامِ بِتَغْيِيرِ الْأَزْمَانِ*, dan diperkuat dengan metode *maṣlahah* dan *'urf*.

Daftar Pustaka

- ‘Asqalânî (al), Shihâb al-Dîn Ibn Hajar. *Al-Isabah fi Tamyiz al-Sababah*. Riyâdh: Maktabah al-Riyâdh al-Haditha, 1978.
- _____. *Fath al-Bari Syarh Shahîb Muslim*. Beirut: Dâr Mar’ifah, 1379 H.
- _____. *Tabdzîb al-Tabdzîb*. Bairut: al-Kutub al-Ilmiyah, 1984.
- A. Djazuli. *Kaidah-Kaidah Fikih*. Jakarta: Kencana, 2014.
- Bardizabah, Abû ‘Abd Allah Muḥammad bin Isma‘il bin Ibrahim bin al-Mughirah bin. *Shahîb Bukhari*. Beirut: Dâr al-Kitab al-Ilmiyah, t.th..
- Bustiy (al), Muḥammad bin Hibbân bin Aḥmad Abû Ḥatîm al-Tamîmiy. *Al-Thiqât*. Bairut: Dâr al-Fikr, 1975.
- Damanhuri. *Ijtihad Hermeneutis*. Yogyakarta: IRCiSoD, 2016.
- Ghazâliy (al), Abû Ḥamid. *Al-Mushtafâ fi ‘Ilm al-Uṣûl*. Beirut: Dâr al-Kutub al-Islâmiyah, 1993.
- Ḥanbal, Aḥmad bin. *Musnad al-Imâm Aḥmad bin Ḥanbal*. ttp: Muassasah al-Risâlah, 1999.
- Haq, Husnul. “Reformulasi Hak Ijbar Dalam Tantangan Isu Gender Kontemporer”, dalam *Jurnal PALASTREN*, No. 1, Juni 2015.
- Hidayat, Taufiq. “Rekonstruksi Konsep Ijbar”, dalam *De Jure Jurnal Syariah Dan Hukum*, No. 1 Agustus 2009, STAI An-Nawawi Purworejo.
- Jauziyah (al), Ibn Qayyim. *Ilâm al-Muwaqqi‘în an Rab al-‘Alamîn*. Bairut: Dâr al-Fikr, t.th..
- Jazîriy (al), ‘Abd al-Rahman. *Al-Fiqh ‘alâ Madzâhib al-Arba‘ah*. Beirut: Dâr al-Fikr, 1999.
- Kathir, Ibn. *Al-Bidâyah wa al-Nihâyah*. Al-Jizah: Dâr al-Fikr al-‘Arabi, 1933.
- Kûfiy (al), Aḥmad bin ‘Abd Allah bin Ṣâlih Abû al-Ḥasan al-‘Ajaliy. *Ma’rifah al-Thiqât*. Madînah: Maktabah al-Dâr.
- Ma‘luf, Lous. *Al-Munjid Fî al-Lugot wa al-‘Alam*. Beirut: Dar al-Masyrik, 1968.
- Muziy (al), Yûsuf bin al-Zakiy ‘Abd Allah Abû al-Ḥujaj. *Tabdzîb al-Kamâl*. Bairut: Muassisah al-Risâlah, 1980.
- Nawâwiy (al), Abû Zakariyâ Yahyâ bin Sharaf. *Sharḥ Shahîb Muslim*. Beirut: Dâr Ihyâ’ Turâth al-Arâbiy, 1392 H.
- _____. *Tabdzîb al-Asmâ’*. ttp: t.p, t.th.
- Nisabûrî (al), Muslim Ibn Ḥajjaj al-Qusyairî. *Shahîb Muslim*. Mesir: al-Maṭba‘ah al-Miṣriyah, 1349 H.
- Ritonga, Iskandar. *Hak-Hak Wanita dalam Putusan Pengadilan Agama*. Jakarta: Program Peningkatan Kualitas Pelayanan Publik Ditjen Bimas Islam dan Penyelenggaraan Haji, 2005.
- Salam (al), ‘Izz al-Dîn ibn ‘Abd. *Qawa’id al-Aḥkâm fi Maṣâliḥ al-Anâm*. Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, t.th..

- Shâfi'î (al), Abû 'Abd Allah Muḥammad bin Idris. *Al-Umm*. Beirut: Dâr al-Fikr, t.th..
- Sharḥashiy (al), Shams al-Dîn. *Al-Mabṣūṭ*. t.tp: Dâr al-Fikr, t.th..
- Shiddiqi, Nourouzzaman. *Fiqh Indonesia: Penggagas dan Gagasanrya*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997.
- Subhan, Zaitunah. *Peningkatan Kesetaraan & Keadilan Jender Dalam Membangun Good Governance*. Jakarta: el-Kahfi, 2002.
- Sufyâniy (al), 'Âbid bin Muḥammad. *Al-Thjâb wa al-Shumûl fî al-Shar'ah al-Islâmiyah*. Makkah: Maktabah al-Manarah, 1988.
- Sunnah, Aḥmad Fahmi Abû. *Al-'Urf wa al-'Adab fî Ra'y al-Fuqaha'*. Mesir: Dâr al-Fikr al-'Araiy, t.th..
- Taḥḥân (al), Maḥmûd. *Taysîr Muṣṭalah al-Hadîth*. Surabaya: al-Haramayn, t.th..
- Tabari (al). *Tarikh al-Umam wa al-Mamlûk*. Beirut: Dâr al-Fikr, 1979.
- Wahid, Marzuki. *Fiqh Indonesia*. Cirebon: ISIF, 2014.
- Wahyuni Shifatur R. *Mengkritisi Hadis-Hadis Tentang Usia Pernikahan Aisyah*, dalam Musawa Jurnal Studi Gender dan Islam, No. 2, Juli 2009. Yogyakarta: UIN Sunan Kali Jaga, 2009.
- Zaenuddin. "Hukum Islam dan Perubahan Social (Menyelaraskan Realitas dengan Maqashid al-Syariah)", dalam *Media Bina Ilmiah*, No. 6, Desember 2012.
- Zahabi (al), Ḥusein. *Mizân al-Itidal*. Pakistan: al-Maktabah al-Atriyah, t.th.
- Zahabi (al). *Syar al-'Alâm al-Nubala'*. Beirut: Mu'assasah al-Risâlah, 1992.
- Zarqa' (al), Muḥammad Aḥmad. *Al-Madkhal 'alâ al-Fiqh al-'Am*. Beirut: Dâr al-Fikr, 1968.
- Zuhayliy (al), Muḥammad Muṣṭafâ. *Al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah wa Taḥbîqâtihâ fî al-Maṣâlib al-Arba'ah*. Damaskus: Dâr al-Fikr, 2006.
- _____. *Al-Wajîz fî Uṣûl al-Fiqh al-Islâmi*. Damaskus: Dâr al-Khair, 2006.
- Zuhayliy (al), Wahbah. *Al-Fiqh al-Islâm wa Adillatuh*. Beirut: Dâr al-Fikr, 1997.