BAB V

PRAKTIK PERNIKAHAN DINI DI DUNIA

A. Pernikahan Dini di Masyarakat Arab

Pernikahan anak adalah fenomena sosial yang telah berlangsung selama berabad-abad dan muncul dalam berbagai budaya dan masyarakat, termasuk masyarakat Arab sebelum Islam. Di masyarakat Arab sebelum Islam, pernikahan anak sering terjadi, didorong oleh berbagai faktor sosial, ekonomi, dan budaya. Tidak ada konsensus yang jelas tentang usia pernikahan yang diterima, namun praktik ini jelas menunjukkan pola patriarkal yang kuat dalam masyarakat tersebut.

Banyak keluarga yang menikahkan anak-anak mereka pada usia muda untuk mengurangi beban ekonomi. Perempuan sering dilihat sebagai tanggungan yang harus dinikahkan secepat mungkin agar keluarganya tidak perlu menanggung biaya tambahan. Nilai-nilai sosial yang kuat dalam masyarakat Arab sebelum Islam mendorong pernikahan anak sebagai cara untuk memperkuat ikatan keluarga dan aliansi politik. Pernikahan anak sering digunakan untuk mengamankan aliansi antara keluarga atau suku.

Kehormatan keluarga sangat dihargai dalam masyarakat Arab sebelum Islam. Menikahkan anak perempuan pada usia muda sering dianggap sebagai cara untuk melindungi kehormatan keluarga dari skandal atau aib yang mungkin terjadi jika anak perempuan tersebut tidak segera dinikahkan.

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

Peristiwa pernikahan yang terjadi antara perempuan yang masih berusia anak dalam perspektif zaman sekarang sudah terjadi sejak dahulu kala. Pada zaman Rasulullah, pernah terjadi kasus persengketaan terkait pernikahan anak perempuan yatim. Sesuai dengan salah satu hadis Nabi, seorang yang sudah mengalami mimpi basah, maka ia tidak lagi dianggap sebagai anak yatim.[1] Dengan demikian, jika yang bersangkutan dikatakan sebagai anak yatim, berarti perempuan tersebut memang masih dianggap sebagai anak yang belum mengalami pubertas.

Kasus-kasus pernikahan dini di zaman Nabi berikut ini membantah tudingan dari seorang ulama dari Pakistan, Habib-ur-Rahman Siddiqui Kandhalvi. Dalam karyanya *A Research Work: Age of 'Aishah, the Truthful Woman,* dengan tegas ia menyatakan bahwa peristiwa pernikahan dini tidak pernah terjadi pada zaman Nabi hingga saat ini.[2] Pandangan inilah yang menjadi salah satu argumen yang dibangun Kandhalvi untuk menolak mentah-mentah riwayat tentang usia Aishah itu.

1. Pernikahan Abū al-'Āṣ bin ar-Rabī' dengan Zainab binti Rasulullah

Abu al-'Āṣ termasuk salah seorang laki-laki terpandang di Makkah yang dikenal karena kekayaannya, kejujurannya, dan keberhasilannya dalam berdagang. Ia adalah anak dari Halah binti Khuwailid, yang notabene saudara dari Khadijah, istri Rasulullah saw. Dengan demikian, Abu al-Ash adalah saudara

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

[1] Sulaimān bin al-Ansh'ath Abū Dāwud as-Sijistānī al-Azdī, *Sunan Abi Dāwud*, vol. II, (Beirut: Dār al-Fikr, No Date), 128.

[2] Kandhalvi, *A Research Work: Age of 'Aishah, the Truthful Woman*, hlm. 38.

sepupu dari Zainab.[3] Abū al-Āṣ sendiri adalah seorang pemuda dari keluarga bangsawan Quraish dan pebisnis yang sukses.[4]

Karena kepribadian dan hubungan keluarga itulah, Khadijah meminta kepada Rasulullah saw. agar menikahkan Zainab, putri beliau, dengan Abu al-'Āṣ. Rasulullah saw. pun mengabulkan permintaan itu karena beliau tidak biasa menolak permintaan Khadijah. Peristiwa pernikahan itu terjadi sebelum wahyu turun kepada beliau. Maka Rasulullah saw. menikahkan Zainab dengannya, dan Khadijah menganggap Abu al-'Āṣ seperti anaknya sendiri.[5]

Abu al-Ash memiliki nama asli Laqit.[6] Ia masuk Islam lima bulan sebelum perjanjian Hudaibiyyah.[7] Ia meninggal pada tahun 12 H.[8] Sedangkan Zainab binti Rasulullah saw adalah anak tertua dari Nabi Muhammad dari istri beliau, Khadijah binti Khuwailid. Zainab lahir pada 30 tahun setelah kelahiran Nabi Muhammad saw.[9] Dengan demikian, ia lahir pada tahun 10 sebelum kenabian. Zainab meninggal pada tahun 8 H pada usia 30 tahun.[10]

Menurut Ibnu Sa'ad, sebelum Nabi Muhammad mendapatkan wahyu, Zainab dinikahkan oleh Nabi Muhammad saw dengan saudara sepupunya sendiri,

---

[3] Abū al-Qāsim 'Abd ar-Raḥmān bin 'Abd Allāh bin Aḥmad Suhailī (al), *ar-Rauḍ al-Unuf*, (Beirut: Dār Iḥyā at-Turāth al-'Arabī, 2000), hlm. 5: 127.

[4] Aḥmad bin Yaḥyā bin Jābir bin Dāwud Balādhurī (al), *Ansāb al-Ashrāf*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1996), hlm. 1: 397.

[5] Suhailī (al), *ar-Rauḍ al-Unuf*, hlm. 5: 127.

[6] Dhahabī (al), *Siar A'lām an-Nubalā*, hlm. 1: 285.

[7] *Ibid.*

[8] Abū al-Qāsim 'Alī bin al-Ḥasan bin Hibat Allāh bin 'Abdillāh 'Asākir (ibn), *Tārīkh Dimashq*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1998), hlm. 67: 22.

[9] Abu 'Umar Yūsuf bin 'Abdullah bin 'Abd Barr (al), *Al-Isti'āb fi Ma'rifah al-Aṣḥāb*, (Beirut: Dār al-Jail, 1992), hlm. 4: 1853.

[10] Dhahabī (al), *Siar A'lām an-Nubalā*, hlm. 1: 289.

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

Abū al-‘Āṣ bin ar-Rabī’.[11] Namun menurut al-Mubarakfuri, pernikahan itu terjadi sebelum peristiwa hijrah.[12]

Dari data-data di atas, pernikahan antara Abū al-Āṣ dan Zainab diperkirakan terjadi pada sekitar 1 tahun sebelum kenabian. Pada saat itu, Abū al-Āṣ adalah seorang pemuda yang sudah sukses dalam berbisnis. Untuk ukuran pemuda yang sukses berbisnis pada saat itu seperti Nabi Muhammad, Abu al-As diperkirakan berusia sekitar 20 tahunan saat menikah dengan Zainab. Sedangkan Zainab saat itu berusia sekitar 9 tahun.

Ketika Nabi Muhammad saw diangkat sebagai rasul dan mendapatkan wahyu, semua anak-anak beliau masuk Islam. Meski sudah menjadi menantu Nabi Muhammad, ‘Abu al-‘As tetap bersikukuh dengan kekafirannya dan enggan untuk masuk Islam. Meski tidak mau masuk Islam pada saat itu, Abū al-‘Āṣ juga tidak mau bercerai dengan Zainab. Meskipun para tokoh Quraish memintanya untuk menceraikan Zainab dan menikahkannya dengan perempuan lain.[13]

Setelah Zainab masuk Islam dan ikut hijrah ke Madinah, Abu al-As tetap berada di Mekkah dan menjadi orang kafir. Nabi Muhammad saw melarang Zainab untuk bergaul layaknya suami istri dengan Abū al-‘Āṣ selama ia masih kafir. Setelah terpisah sekian tahun, Abu al-Ash masuk Islam dan berangkat hijrah ke Madinah pada tahun 6 Hijriyah. Akhirnya keduanya pun kembali bersatu sebagai suami istri.[14]

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

[11] Zuhrī (al), *aṭ-Ṭabaqāt al-Kubrā*, hlm. 8: 30-31.

[12] Ṣafiyyu ar-Raḥmān Mubārakfūri (al), *ar-Raḥīq al-Makhtūm*, (Beirut: Dar al-Hilal, t.th.), hlm. 1: 434.

[13] Balādhurī (al), *Ansāb al-Ashrāf*, hlm. 1: 397.

[14] Kathir (ibn), *al-Bidāyah wa an-Nihāyah*, hlm. 6: 354.

Pernikahan Zainab binti Rasulullah dengan Abū al-‘Āṣ membuahkan dua orang anak, yaitu Ali dan Umamah. Ali meninggal saat masih kecil. Sedangkan Umamah menikah dengan Ali bin Abi Talib setelah meninggal istrinya, Fatimah binti Muhammad saw. Umamah sendiri tidak melahirkan seorang anak pun hingga ia meninggal dunia.[15]

2. Pernikahan ‘Utbah bin Abi Lahab dengan Ruqayyah binti Rasulullah

Ruqayyah adalah anak perempuan Rasulullah saw setelah Zainab. Ia lahir pada 33 tahun sejak kelahiran Nabi Muhammad saw.[16] Sebelum Nabi Muammad diangkat sebagai nabi dan menerima wahyu, ia dinikahkan dengan saudara sepupunya sendiri, yaitu ‘Utbah bin Abu Lahab. Sebagaimana diketahui Abu Lahab adalah paman Nabi Muhammad, meskipun Abu Lahab adalah seorang musuh bebuyutan Nabi.

Jika Nabi Muhammad mendapatkan wahyu dan diangkat sebagai nabi pada usia 40 tahun, dan Ruqayyah dinikahkan sebelum Nabi diangkat sebagai Nabi, maka peristiwa akad nikah Ruqayyah terjadi pada usia sekitar 7 tahun kurang. Hal itu karena Ruqayyah dilahirkan pada saat usia Nabi Muhammad 33 tahun.

Setelah Nabi Muhammad menerima wahyu dan mulai mendakwah Islam sebagai agama baru di kalangan masyarakat Mekkah, Abu Lahab pun tidak senang dengan pernikahan anaknya, Utbah, dengan Ruqayyah. Ketika turun al-Qur’an Surah al-Lahab yang berisi kecaman terhadap Abu Lahab, tak ayal ia pun

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

[15] Balādhurī (al), *Ansāb al-Ashrāf*, hlm. 1: 400.

[16] Muḥammad bin ‘Abdullah Abū ‘Abdullah Ḥākim (al), *al-Mustadrak ‘ala aṣ-Ṣaḥīḥain*, (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1990), hlm. 5: 50.

meminta kepada ‘Utbah untuk menceraikan sang istri. Akhirnya, Ruqayyah pun diceraikan oleh ‘Utbah sebelum keduanya berkumpul layaknya suami istri.[17]

Setelah diceraikan oleh ‘Utbah, Ruqayyah kemudian dinikahi oleh Uthman bin Affan. Pasangan suami istri itu lantas ikut berhijrah ke Habshah bersama sebagian umat Islam lainnya. Pernikahan itu membuahkan seorang anak laki-laki yang diberi nama Abdullah.[18] Malang tak dapat ditolak, untung tak dapat diraih, ternyata Abdullah tidak berusia panjang. Ia meninggal pada usia enam tahun.[19]

3. Pernikahan ‘Utaibah bin Abi Lahab dengan Ummu Kulthūm binti Rasulullah saw

Menurut mayoritas para ulama, Ummu Kulthum adalah anak perempuan Nabi Muhammad yang lahir setelah Ruqayyah dan sebelum Fatimah.[20] Ummu Kulthum dinikahkan di masa sebelum kenabian.[21] Tampaknya pernikahan Ummu Kulthum ini terjadi tidak lama setelah pernikahan Ruqayyah.

Berdasarkan pendapat yang masyhur, Ummu Kulthum lahir sebelum Fatimah dan sesudah Ruqayyah. Dengan data bahwa Ruqayyah lahir pada saat usia Nabi Muhammad 33 tahun,[22] dan jarak lahir Ruqayyah dengan Ummu Kulthum diasumsikan adalah 1 tahun, maka ia lahir pada tahun 6 sebelum

---

[17] Abu al-Hasan Ali bin Abi al-Karam Muhammad bin Muhammad bin Abdul Karim bin Abdul Wahid ash-Shaibani al-Jaziri Izzuddin ibn Athīr (al), *Asad al-Gābah fī Ma’rifah al-Ṣaḥābah*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1989), hlm. 6: 114.

[18] Sulaimān bin Aḥmad bin Ayyūb Abu al-Qasim Ṭabrānī (al), *al-Mu’jam al-Kabīr*, (Mousul: Maktabah al-‘Ulūm wa al-Ḥikam, 1983), hlm. 22: 434.

[19] Barr (al), *Al-Isti’āb fi Ma’rifah al-Aṣḥāb*, hlm. 2: 94.

[20] Salaḥ ad-Dīn Khalīl bin Aybak bin ‘Abdullah Safadī (al), *al-Wāfī bi al-Wafayāt*, (Beirut: Dār Iḥyā at-Turāth al-‘Arabī, 2000), hlm. 24: 270.

[21] Zuhrī (al), *aṭ-Ṭabaqāt al-Kubrā*, hlm. 8: 37.

[22] Ḥākim (al), *al-Mustadrak ‘ala aṣ-Ṣaḥīḥain*, hlm. 4: 50.

kenabian. Dengan demikian, pernikahan Ummu Kulthum dengan Utaibah bin Abu Lahab terjadi pada saat usianya sekitar 5-6 tahun.

Sebagaimana Ruqayyah, Ummu Kulthum pun akhirnya diceraikan karena permintaan Abu Lahab setelah turun surah Al-Lahab. Isi surah al-Lahab yang mengecam Abu Lahab tak ayal membuat dirinya murka. Abu Lahab pun juga memerintahkan 'Utaibah untuk menceraikan Ummu Kulthum sebelum keduanya sempat berhubungan layaknya suami istri. [23]

Setelah meninggal Ruqayyah, Uthman bin Affan lantas menikahi Ummu Kulthum pada bulan Rabi'ul Awwal tahun 3 H. Keduanya lantas berkumpul layaknya suami istri pada bulan Jumadil pada tahun yang sama. Namun pernikahan ini hanya berlangsung sekitar 6 tahun dan tidak membuah satu orang pun keturunan. Pada tahun 9 H, Ummu Kulthum meninggal dunia dengan tenang. Pada saat penguburannya, salah seorang tokoh sahabat, Abu Ṭalḥah al-Anṣārī, memohon izin kepada Rasulullah untuk turun ke liang lahat guna membantu prosesi penguburannya.[24]

4. Pernikahan Ali bin Abi Thalib dan Fatimah binti Rasulullah SAW

Fatimah, putri Rasulullah saw. sendiri juga dinikahi oleh Ali bin Thalib dalam kondisi masih kecil. Hal ini terungkap saat Abu Bakar dan Umar bin Khattab hendak melamar Fatimah. Namun Nabi Rasulullah saw. menampik lamaran kedua orang sahabat beliau tersebut dengan beralasan, "Dia masih kecil."

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

[23] Ṭabrānī (al), *al-Mu'jam al-Kabīr*, hlm. 22: 435.
[24] Barr (al), *Al-Isti'āb fi Ma'rifah al-Aṣḥāb*, hlm. 2: 134.

Namun ketika Ali melamar Fatimah, Nabi Muhammad justru setuju dan akhirnya mengawinkan mereka berdua.[25]

Fatimah lahir 41 tahun dari kelahiran Nabi Muhammad.[26] Fatimah menikah dengan Ali bin Abi Talib pada bulan Dhulqa'dah atau tak lama sebelumnya, tahun 2 H setelah Perang Badar.[27] Saat terjadi pernikahan, Ali bin Abi Talib berusia 21 tahun 5 bulan, sedangkan Fatimah berusia 15 tahun 5 bulan. Setelah akad nikah, keduanya tidak langsung berkumpul sebagai suami istri. Setelah tujuh bulan, baru kemudian mereka berdua berkumpul sebagai suami istri.[28]

Setelah Fatimah wafat dalam usia 27 tahun,[29] Ali lantas menikahi seorang perempuan bernama Umamah, putri dari Zainab binti Rasulullah saw. Umamah sendiri adalah salah satu cucu kesayangan Rasulullah saw. yang pernah digendong beliau saat melaksanakan shalat. Saat dalam keadaan berdiri, beliau menggendongnya, dan ketika bersujud, beliau meletakkan Umamah di lantai. Jika kembali berdiri, beliau kembali membopongnya.[30]

Hal itu dilakukan oleh Ali karena mendapat wasiat dari Fatimah untuk menikahi Umamah. Namun menurut pendapat lain, ayah dari Umamah, yaitu Abu al-Ash yang berwasiat kepada az-Zubair bin al-Awwam untuk menikahkan

---

[25] Aḥmad bin Shu'aib Abū Abd ar-Raḥmān Nasā`ī (al), *Khaṣāiṣ Amīr al-Mu'minīn 'Alī bin Abī Ṭālib*, (Kuwait: Maktabah al-Ma'la, 1406), hlm. 137.

[26] 'Asākir (ibn), *Tārīkh Dimashq*, hlm. 3: 157 dan; Barr (al), *Al-Isti'āb fi Ma'rifah al-Aṣḥāb*, hlm. 22: 112.

[27] Dhahabī (al), *Siar A'lām an-Nubalā*, hlm. 3: 101.

[28] Yūsuf bin az-Zaki Abd ar-Raḥmān Abū al-Ḥajjāj Mizzī (al), *Tahdhīb al-Kamāl*, (Beirut: Muassasah ar-Risalah, 1980), hlm. 35: 247.

[29] *Ibid.*, hlm. 35: 251.

[30] Aḥmad bin al-Ḥusain bin 'Alī bin Mūsā Abū Bakr Baihāqī (al), *Sunan al-Baihāqī 'l-Kubrā*, (Mekkah: Maktabah Dār al-Bāz, 1994), hlm. 262.

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

Umamah dengan Ali. Setelah pernikahan Umamah dengan Ali terjadi, beberapa lama kemudian Ali wafat terbunuh. Begitu masa iddah wafatnya habis, Umamah lantas dinikahkan oleh al-Hasan bin Ali dengan al-Mughirah bin Naufal bin al-Harith. Hingga Umamah wafat, ia masih menjadi istri dari al-Mughirah.[31]

5. Pernikahan Abdullah bin Umar dan Zainab binti Uthman bin Maz'un

Saat itu, salah seorang sahabat bernama Abdulah bin Umar pernah menikahi seorang anak perempuan yatim bernama Zainab binti Uthmān bin Maẓ'ūn. Pada kasus tersebut, sang paman dari anak perempuan itu yang bernama Qudāmah bin Maẓ'ūn bertindak sebagai wali untuk menikahkannya. Qudamah bersedia menikahkan karena ia mendapat wasiat dari almarhum ayah Zainab, yaitu Uthman bin Maz'un untuk menikahkannya.[32]

Pernikahan itu terjadi pada saat terjadi saat Abdullah bin Umar berusia sekitar 13 tahun, dan Zainab binti Uthman bin Maz'un berusia sekitar 7 tahun. Perhitungan usia tersebut berdasarkan data sebagai berikut:

a. Pernikahan itu terjadi setelah meninggal Uthman bin Maz'un. [33]
b. Uthman bin Maz'un meninggal pada tahun 2 H.[34]
c. Saat pernikahan, Zainab berstatus sebagai anak yatim. [35] Istilah "yatim" berarti merujuk kepada seorang anak yang belum baligh.[36] Merujuk kepada kasus Aishah, usia baligh perempuan saat itu adalah 9 tahun.

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

[31] *Ibid.*, hlm. 7: 70.

[32] *Sunan ad-Dāruquṭnī*, (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1966), hlm. 3: 230; Abū Bakr Aḥmad bin 'Alī bin Thābit bin Aḥmad bin Mahdī al-Khāṭib Bagdādī (al), *al-Asma al-Mubhamah fi al-Anba al-Muhkamah*, (Kairo: Maktabah al-Khanji, 1997), hlm. 521.

[33] *Sunan ad-Dāruquṭnī*, hlm. 3: 230; Bagdādī (al), *al-Asma al-Mubhamah fi al-Anba al-Muhkamah*, hlm. 521.

[34] Athīr (al), *Asad al-Gābah fī Ma'rifah al-Ṣaḥābah*, hlm. 3: 495.

d. Abdullah bin Umar berusia 15 tahun saat terjadi Perang Khandaq.[37]

e. Perang Khandaq terjadi pada tahun 4 H.[38]

Namun setelah pernikahan itu terjadi, datang seorang sahabat bernama al-Mugirah bin Shu'bah menemui ibu sang anak yang bernama Khaulah binti Hakim bin Umayyah. Al-Mughirah lantas mengiming-imingi harta kepada Khaulah agar bersedia sang anak dinikahkan dengan dirinya. Sang ibu lalu membujuk sang anak agar bersedia menikahkan dengan al-Mugirah. Akhirnya sang anak termakan bujukan sang ibu, dan menyatakan ketidaksukaannya kepada Abdullah bin Umar.[39]

Sang ibu kemudian mengadukan hal ini kepada Rasulullah saw. Saat hal itu diadukan kepada Rasulullah, Qudamah pun beralasan bahwa ia memang mendapat wasiat dari almarhum ayah si anak perempuan. Ia juga tidak sebenarnya tidak bermaksud untuk mengabaikan kemaslahatan dan faktor *kafaah* untuk keponakannya tersebut. Namun pada akhirnya, ia juga menyerahkan keputusan kepada sang anak. Lantas Nabi pun bersabda, "Seorang anak yatim tidak boleh dinikahkan tanpa izinnya." Walhasil, pernikahan Abdullah bin Umar dengan Zainab itu pun berakhir. Zainab lantas dinikahkan dengan al-Mugirah bin Shu'bah.[40]

---

[35] Dāruquṭnī (al), *Sunan ad-Dāruquṭnī*, hlm. 3: 230; Bagdādī (al), *al-Asma al-Mubhamah fi al-Anba al-Muhkamah*, hlm. 521.

[36] Nawawī (al), *al-Majmū' Sharḥ al-Muhadzab*, hlm. 19: 370.

[37] Dhahabī (al), *Siar A'lām an-Nubalā*, hlm. 1: 462.

[38] *Ibid.*

[39] Dāruquṭnī (al), *Sunan ad-Dāruquṭnī*, hlm. 3: 230; Bagdādī (al), *al-Asma al-Mubhamah fi al-Anba al-Muhkamah*, hlm. 8; 521.

[40] Dāruquṭnī (al), *Sunan ad-Dāruquṭnī*, hlm. 3: 230; Bagdādī (al), *al-Asma al-Mubhamah fi al-Anba al-Muhkamah*, hlm. 521.

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

6. Pernikahan ‘Umar bin Khaṭṭāb dan Ummi Kulthūm binti ‘Alī

Selain kasus di atas, terdapat pula peristiwa pernikahan dengan anak perempuan yang dilakukan oleh salah seorang sahabat Nabi terkemuka, Umar bin Khattab. Saat itu Umar sedang menjabat sebagai khalifah. Ia lantas untuk melamar Ummi Kulthum, puteri Ali bin Thalib dari hasil perkawinannya dengan Fatimah binti Rasulullah saw. Padahal saat itu, Ummi Kulthūm masih kecil.[41] Ummi Kulthum sendiri lahir sebelum Rasulullah saw wafat.[42] Karena itulah, sang ayah, Ali bin Thalib menunjukkan rasa sangsi saat Umar bin Khattab melamarnya, “Dia masih kecil,” ujar Ali.

“Nikahlah aku dengan dengannya, wahai Ayahanda Hasan,” pinta Umar. “Aku akan menyediakan kemuliaan untuknya yang tidak bisa disediakan oleh siapa pun.” Lantas Ali berkata kepada Umar, “Aku akan mengutus anakku untuk menemuimu. Jika kau menyukainya, maka berarti aku telah menikahkanmu dengannya.” Kemudian, Ali pun mengutus anaknya, Ummi Kulthum menemui Umar dengan membawa sepotong baju. Ia berpesan kepada sang anak agar menyerahkan baju itu kepada Umar.[43]

Ummi Kulthum lalu pergi menemui Umar bin Khattab dan menyampaikan pesan dari sang ayah untuk menyerahkan baju yang ia bawa. Umar pun berkata, “Sampaikan pesan kepada ayahmu bahwa aku menyukainya. Semoga Allah juga menyukai ayahmu.” Setelah mengucapkan hal itu, Umar lantas meletakkan tangannya di tubuh Ummi Kulthum. Seketika perempuan itu

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

[41] Athīr (al), *Asad al-Gābah fī Ma’rifah al-Ṣaḥābah*, hlm. 6: 387.
[42] *Ibid.*
[43] *Ibid.*

berkata dengan gusar, “Apa yang kau lakukan ini?! Seandainya kau bukan seorang Amirul Mukminin, sudah kupatahkan batang hidungmu!”

Setelah kejadian itu, Ummi Kulthum langsung pulang menemui sang ayah dan menceritakan peristiwa yang ia alami. “Mengapa ayah menyuruhku menemui seorang tua bangka yang jahat?!” Sang ayah, Ali bin Thalib lantas menjawab, “Duhai anakku, sebenarnya dia adalah suamimu!”[44]

Umar kemudian datang menyusul sang istri. Kemudian ia mendatangi para sahabat yang sedang berkumpul di Raudhah. Lantas, ia berkata kepada mereka, “Mohon aku didoakan dan diberkahi.” Orang-orang Muhajirin itu lantas bertanya, “Ada apa gerangan, wahai Amirul Mukminin?”[45]

“Aku telah menikah dengan Ummi Kulthum, putri Ali bin Thalib. Aku pernah mendengar Rasulullah saw. bersabda: ‘Setiap sebab, nasab, dan hubungan perkawinan akan putus di hari Kiamat, kecuali sebabku, nasabku, dan hubungan perkawinanku.’ Nah, aku sudah memiliki hubungan nasab dan sebab dengan Rasulullah saw. Maka kini aku ingin melengkapi dengan hubungan perkawinan dengan beliau. Karena itulah, mohonlah keberkahan untukku.”[46]

Akhirnya pernikahan Umar bin Khattab dengan Ummi Kulthum pun diketahui oleh khalayak. Pernikahan itu terjadi saat Ummu Kulthum berusia sekitar 7 tahun, sedangkan Umar bin Khattab berusia 53 tahun. Dari pernikahan itu, keduanya memiliki dua orang anak, yaitu Zaid dan Ruqayyah. Malang tak dapat ditolak, untung tak dapat diraih, Zaid akhirnya wafat pada waktu yang sama

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

[44] *Ibid.*
[45] *Ibid.*
[46] *Ibid.*

dengan sang ibunda. Dalam sebuah misi untuk mendamaikan pertikaian yang berkecamuk di kabilah Bani Adi, Zaid ditusuk oleh seseorang tak dikenal di tengah kegelapan hingga jatuh tersungkur. Ia sempat bertahan hidup selama beberapa hari, lantas menghembuskan nafas terakhir berbarengan dengan sang ibunda.[47]

7. Pernikahan Uthman bin Urwah

Ada lagi kasus pernikahan anak yang dilakukan oleh Uthman bin Urwah bin az-Zubair bin al-Awwam, seorang tokoh pemimpin Quraisy, cucu dari salah satu sahabat Nabi, yaitu az-Zubair bin al-Awwam. Uthman terkenal sebagai seorang yang tampan dan selalu mengenakan pakaian yang bagus.[48]

Suatu ketika, Sa'adah binti Abdullah bin Salim bertemu dengan Sukainah binti al-Husain bin Ali bin Abi Thalib, cicit perempuan dari Nabi Muhammad Saw. Saat itu Sukainah memperlihatkan anak perempuannya yang sedang mengenakan perhiasan mutiara. "Demi Allah, aku tidak memintanya untuk mengenakan perhiasan kecuali karena memang untuk memperlihatkan dirinya sudah layak untuk dinikahkan."

Ketika Mus'ab bin az-Zubair bin al-Awwam, suami Sukainah wafat terbunuh, maka harta benda Sukainah dikuasai oleh Urwah bin az-Zubair. Kemudian Urwah menikahkan anak laki-lakinya bernama Uthman bin Urwah dengan anak perempuan Sukainah tersebut, padahal si calon pengantin perempuan

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

---

[47] *Ibid.*

[48] 'Asākir (ibn), *Tārīkh Dimashq*, hlm. 38: 439.

itu masih kecil. Namun, pernikahan itu tidak berlangsung lama. Sebelum menginjak usia pubertas, istri Uthman itu kemudian meninggal dunia. Ia meninggalkan harta benda sebesar 10.000 dinar yang kemudian diwarisi oleh Uthman.[49]

8. Pernikahan Suwaid bin Gafalah

Suwaid bin Gafalah adalah seorang tokoh Tabi'in yang berumur panjang. Ia lahir pada zaman Jahiliyah pada tahun Gajah, hampir bersamaan dengan kelahiran Nabi Muhammad saw. Ia belum pernah bertemu langsung dengan Nabi Muhammad saw. Namun pada hari pemakaman Nabi Muhammad, ia datang ke Madinah. [50]

Suwaid bin Gafalah mengalami masa pemerintahan Khulafaur Rasyidin. Ia ikut berperang di masa Khalifah Umar bin Khattab dalam Perang Qadisiyah melawan Persia. Suwaid juga ikut berperang bersama Khalifah Ali bin Thalib dalam Perang Siffin. Ia berdomisili di Kufah dan meninggal dalam usia 125 tahun pada era Gubernur al-Hajjaj bin Yusuf yang berada di bawah Dinasti Umayyah.[51]

Menurut 'Asim bin Kulaib, Suwaid bin Gafalah pernah menikah dengan seorang gadis perawan, padahal saat itu ia sendiri berusia 116 tahun.[52] Suwaid memang memiliki fisik yang kuat. Menurut al-Khuraibi dari Ali bin Salih, Suwaid tidak pernah terlihat duduk bersandar atau duduk bersila. Bahkan, pada saat tahun wafatnya, ia masih kuat berhubungan suami istri. Menurut al-Walid bin Ali,

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

[49] Abī al-Faraj Aṣfahānī (al), *al-Aghānī*, (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.), hlm. 137, juz 19.
[50] Barr (al), *Al-Isti'āb fi Ma'rifah al-Aṣḥāb*, hlm. 2: 679.
[51] *Ibid.*, hlm. 2: 679-680.
[52] *Ibid.*

Suwaid masih menjadi imam pada bulan Ramadhan meski saat itu ia sudah berusia 120 tahun.[53]

9. Pernikahan ‘Abdullah bin ‘Amir bin Kuraiz dan Hindun binti Mu’awiyah

Abdullah bin ‘Amir bin Kuraiz adalah seorang bangsawan Quraish. Ia lahir di Mekkah pada empat tahun setelah peristiwa Hijrah ke Madinah. Pada saat Rasulullah wafat, ia berusia 13 tahun. Ia meninggal pada tahun 60 H pada usia 75 tahun. Ia juga memiliki hubungan pertalian darah dengan Mu’awiyah karena sama-sama keturunan dari ‘Abd Manaf bin Qusayy.[54]

Pada saat kecil, ia dibawa oleh ayahnya menghadap Rasulullah saw untuk didoakan. Sang Nabi saw lantas meludah ke dalam mulut Abdullah, hingga Abdullah menelan ludah Nabi Muhammad. Kemudian Nabi saw bersabda, “Sungguh, anakmu ini kelak akan diberi minum.”[55] Ungkapan “diberi minum” itu merupakan metafora bahwa Abdullah kelak akan memperoleh rezeki dan anugerah yang berlimpah.

Pada perjalanan hidupnya kemudian, Abdullah bin ‘Amir bin Kuraiz menjadi tokoh besar dalam sejarah Islam. Ia menjadi orang yang kaya raya, terhormat, banyak harta, dan banyak anak. Di era khalifah Uthman bin ‘Affan, ia diangkat untuk menjadi Gubernur Basrah, dan berhasil menaklukkan Khurasan. Ia

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

[53] Dhahabī (al), *Siar A’lām an-Nubalā*, hlm. 7: 75.
[54] ‘Asākir (ibn), *Tārīkh Dimashq*, hlm. 29: 247-251.
[55] Ḥākim (al), *al-Mustadrak ‘ala aṣ-Ṣaḥīḥain*, hlm. 3: 741.

juga pernah terlibat dalam banyak perang dalam penaklukan ke berbagai wilayah.[56]

Abdullah bin ‘Amir bin Kuraiz adalah menantu dari Mu’awiyah bin Abi Sufyan, seorang tokoh sahabat, penulis mushaf, dan khalifah pertama Dinasti Mu’awiyah. Pada saat Muawiyah menjabat seorang khalifah itulah, Mu’awiyah menikahkan putrinya bernama Hindun dengan Abdullah bin ‘Amir bin Kuraiz. Padahal saat itu Hindun masih berusia 9 tahun. Jika dilihat informasi dari at-Tabari bahwa Muawiyah dibaiat sebagai khalifah pada tahun 41 H,[57] usia Abdullah bin ‘Amir bin Kuraiz saat menikah adalah sekitar 40 tahun. Hal itu karena pernikahan itu terjadi pada saat Muawiyah menjabat sebagai khalifah dan Abdullah bin ‘Amir lahir 4 (empat) tahun setelah Hijrah.

Sebagaimana dikisahkan Ibnu Asakir,[58] pernikahan itu sempat mengalami masalah di masa-masa awal. Perbedaan umur yang jauh tampaknya menjadi kendala bagi ‘Abdullah bin ‘Amir dan Hindun binti Muawiyah. Ketika malam pertama, sang istri menolak dengan keras sehingga suaminya tidak dapat berbuat apa-apa. Lalu ia memukulnya, dan istrinya menangis. Tangisannya terdengar oleh para pelayan wanita yang kemudian berteriak. Suara itu sampai kepada telinga Mu‘āwiyah, maka ia segera datang tergesa-gesa, mendengar percakapan mereka, dan diberitahukan tentang kejadian itu.

Mu‘āwiyah pun masuk menemui ‘Abdullāh dan berkata: “Apakah perempuan seperti ini pantas engkau pukul? Semoga Allah memperburuk

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

[56] Lihat biografi ’Abdullah bin ’Amir dalam ‘Asākir (ibn), *Tārīkh Dimashq*, hlm. 29: 247-271.
[57] Ṭabarī (al), *Tārīkh al-Umam wa ar-Rusul wal Muluk*, hlm. 3: 167.
[58] Lihat kisah selengkapnya pada ‘Asākir (ibn), *Tārīkh Dimashq*, hlm. 70: 186-189.

pendapatmu dan perbuatanmu! Keluarlah dari rumah ini, dan pergilah ke tempat lain."

Setelah 'Abdullāh keluar, Mu'āwiyah berkata kepada putrinya: "Wahai putriku, jangan bersikap demikian. Dia adalah suamimu yang telah Allah halalkan bagimu. Tidakkah engkau mendengar syair ini: 'Di antara gadis-gadis suci nan putih, yang haram disentuh sulit dijangkau, namun yang halal baginya menjadi mudah dan lembut.'" Kemudian Mu'āwiyah keluar, dan suaminya kembali menemui Hindun. Lalu sang istri melunak hingga suaminya memperoleh apa yang diinginkannya.

Dalam riwayat lain, disebutkan pula bahwa pada awalnya Hindun memang menolak berhubungan dengan Abdullah bin 'Amir. Tidak ada insiden pemukulan seperti pada riwayat yang pertama. Namun Mu'awiyah memang mendapatkan laporan dari pembantunya bahwa Hindun menolak 'Abdullah bin 'Amir dan kesulitan berhubungan dengannya. Akhirnya, Muawiyah menasehati sang anak dan Abdullah bin 'Amir. Pasangan pengantin itu pun lantas menjalani kehidupan suami istri layaknya orang lain.

B. Pernikahan Dini di Zaman Dulu dalam Perspektif Bibel

1. Pernikahan Rebecca (Ribka) dengan Issac (Ishak)

Pernikahan antara Ribka (Rebecca) dan Ishak (Isaac) merupakan salah satu kisah penting dalam tradisi Yahudi, Kristen, dan Islam. Kisah ini tercatat dalam Kitab Kejadian (Kejadian 24 dan 25).[59] Pernikahan keduanya menjadi

[59] *Alkitab*, (Jakarta: Lembaga Alkitab Indonesia, 2006), hlm. 22–25 Perjanjian Lama.

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

contoh utama tentang perjodohan dalam budaya Ibrani kuno. Namun, terdapat perdebatan mengenai usia Ribka saat menikah dengan Ishak, yang menjadi bahan kajian bagi sejarawan dan teolog.

Menurut Kitab Kejadian, Abraham mengutus hambanya, Eliezer, untuk mencari istri bagi Ishak di antara kerabatnya di Mesopotamia. Dalam perjalanannya, Eliezer bertemu dengan Ribka di sebuah sumur dan menganggapnya sebagai pasangan yang tepat berdasarkan tanda-tanda ilahi. Setelah negosiasi dengan keluarga Ribka, ia setuju untuk pergi ke Kanaan dan menikahi Ishak.

Usia Ribka saat menikah dengan Ishak menjadi salah satu isu kontroversial dalam kajian sejarah dan teologi. Berdasarkan *Seder Olam Rabbah*, salah satu kronologi Yahudi kuno, Ribka lahir pada saat Ishak disembelih dalam peristiwa Ujian Abraham (Aqedah). Jika Ishak berusia 37 tahun pada saat peristiwa itu dan menikah pada usia 40 tahun (Kejadian 25:20), maka Ribka diperkirakan berusia 3 (tiga tahun) saat menikah. Pendapat ini didukung oleh Rashi, seorang ahli tafsir Bibel berkebangsaan Yahudi yang hidup pada abad ke-11. Pendapat Rashi ini mengacu pada perhitungan dari sumber rabinik.[60] Sepanjang penelusuran penulis, belum ditemukan pendapat yang khusus membahas bantahan terhadap pendapat Rashi tersebut.

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

[60] "Bereshit - Genesis - Chapter 25 (Parshah Chayei Sarah and Toldot)," Chabad, t.th., t.th., diakses 15 Februari 2025, https://www.chabad.org/library/bible_cdo/aid/8220/jewish/Chapter-25.htm Penjelasan pada Kitab Kejadian 25 ayat 20 .

2. Pernikahan Yusuf dengan Maria

Pernikahan antara Yusuf dan Maria merupakan peristiwa yang penting dalam tradisi Kristen, terutama dalam konteks kelahiran Yesus Kristus. Perkawinan keduanya memiliki makna penting dalam narasi Injil, khususnya dalam kitab Matius dan Lukas. Namun, kedua kitab Injil ini tidak memberikan detail eksplisit mengenai usia keduanya saat menikah. Sebaliknya, beberapa teks apokrif seperti *History of Joseph the Carpenter* menawarkan informasi tambahan yang menarik untuk dikaji.

Pernikahan dalam tradisi Yahudi di Abad Pertama pada pada masa Yesus, pernikahan Yahudi biasanya terjadi dalam dua tahap:

1. *Kiddushin* (Pertunangan), yaitu pertunangan resmi yang bersifat mengikat secara hukum.
2. *Nisu'in* (Pernikahan Sempurna), yaitu perpindahan pengantin wanita ke rumah suami untuk menandai pernikahan yang sah.[61]

Dalam konteks ini, perempuan biasanya dinikahkan pada usia 12-14 tahun, sedangkan pria umumnya menikah sekitar usia 18-25 tahun. Jika Yusuf menikahi Maria dalam usia yang lebih tua, seperti yang disebutkan dalam teks apokrif, maka hal ini menyimpang dari norma sosial Yahudi saat itu.

Dalam Injil Kanonik, seperti dalam Kitab Matius (1:18-25)[62] dan Lukas (1:26-38),[63] hanya disebutkan bahwa Maria bertunangan dengan Yusuf ketika mengandung Yesus, tanpa merinci usia mereka. Oleh karena itu, perkiraan usia

[61] Shalem Yahalom, "The Marriage Ceremony in Early Medieval Ashkenaz" *Review of Rabbinic Judaism*, 27, no. 2, (3 September 2024), hlm. 120.

[62] *Alkitab*, hlm. 1 Perjanjian Baru.

[63] *Ibid.*, hlm. 67–68 Perjanjian Baru.

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

mereka harus berdasarkan tradisi Yahudi atau sumber-sumber non-kanonik. Menurut John Painter, seorang teolog Kristen Anglikan dari Australia, Yusuf bertunangan dengan Maria pada saat Maria berusia 12 tahun.[64]

Sedangkan menurut sumber apokrif, seperti dalam *History of Joseph the Carpenter,* disebutkan usia Yusuf dan Maria secara eksplisit. Naskah tersebut merupakan teks Kristen Koptik dari abad ke-6 atau ke-7. Dalam teks ini, disebutkan bahwa Yusuf (Joseph) menikah pada usia 40 tahun dan memiliki enam anak dari pernikahan sebelumnya. Setelah menjadi duda selama 49 tahun, ia bertunangan dengan Maria yang saat itu berusia 12 tahun. "Ketika Yusuf yang benar menjadi duda, ibuku Maria, yang diberkati, suci, dan murni, sudah berusia dua belas tahun."[65] Jika teks ini diikuti, maka Yusuf berusia sekitar 90 tahun saat menikahi Maria.

Namun, pandangan ini lebih didasarkan pada teologi dan tradisi Kristen Koptik dibandingkan bukti sejarah yang kuat. Tradisi yang menggambarkan Yusuf sebagai pria lanjut usia bertujuan untuk menekankan kesucian Maria dan menjelaskan mengapa Yusuf tidak memiliki hubungan pernikahan fisik dengannya. Pandangan ini bertentangan dengan kebiasaan Yahudi abad pertama yang mengharuskan pernikahan terjadi pada usia produktif.

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

[64] John Painter, *Just James: The Brother of Jesus in History and Tradition*, (South Carolina: Univ of South Carolina Press, 2004), hlm. 301.

[65] "Church Fathers: The History of Joseph the Carpenter," diakses 16 Februari 2025, https://www.newadvent.org/fathers/0805.htm.

C. Pernikahan Dini di Berbagai Negara

Pernikahan dini adalah fenomena sosial yang terjadi di banyak peradaban, termasuk di kalangan bangsawan dan tokoh berpengaruh di Barat. Praktik ini sering kali dipengaruhi oleh faktor politik, ekonomi, dan sosial. Sejak dulu hingga sekarang, pernikahan yang melibatkan anak-anak yang masih dalam usia kanak-kanak banyak terjadi. Bahkan pernikahan itu terjadi di kalangan para bangsawan pada masanya di berbagai lintasan dunia.

Di Eropa abad pertengahan, pernikahan dini di kalangan bangsawan dan keluarga kerajaan dianggap sebagai alat diplomasi dan penguatan aliansi politik. Misalnya, pernikahan anak perempuan yang masih belia kepada pria berusia matang lazim terjadi, terutama untuk mengamankan garis keturunan atau untuk meningkatkan hubungan antar-kerajaan. Menurut Margaret Wade Labarge, banyak janda pada masa abad pertengahan bukanlah perempuan tua. Para ahli waris penting sering kali dinikahkan pada usia 5 hingga 10 tahun dan bisa saja mendapati diri mereka menjadi janda ketika masih remaja. Banyak dari para janda muda ini menikah lagi, terkadang dengan terpaksa.[66]

Dalam masyarakat Eropa abad pertengahan dan awal modern, usia pernikahan tetap rendah, dengan kasus tercatat mempelai wanita berusia tujuh tahun, meskipun pernikahan biasanya tidak disempurnakan hingga sang gadis mencapai pubertas. Tokoh Juliet dalam karya Shakespeare disebutkan baru berusia 13 tahun, dan tidak ada indikasi dalam drama bahwa hal ini dianggap luar

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

[66] Margaret Wade Labarge, *A Medieval Miscellany*, (Ottawa: Carleton University Press, 1997), hlm. 52.

biasa. Bullough juga melaporkan kasus pada tahun 1689 mengenai mempelai perempuan berusia sembilan tahun di Virginia.[67]

Di Amerika Serikat, hukum yang mengatur usia persetujuan (*age of consent*) telah berubah secara drastis selama abad ini. Sebagian besar negara bagian menetapkan usia persetujuan dalam undang-undang pada abad ke-19, dan usia yang umum saat itu adalah sepuluh tahun. Pada abad ke-20, batas usia persetujuan tersebut secara progresif berangsur naik. Di sebagian besar negara bagian, tidak mungkin untuk menentukan satu batas usia persetujuan yang tunggal, karena usia menurut undang-undang bervariasi bergantung pada usia yang bersangkutan dan jenis aktivitas seksual yang dilakukan.[68]

1. Jepang; Usia 2 Tahun; Abad ke-17; Tamahime dan Maeda Toshinori

Tamahime adalah seorang perempuan bangsawan dari Jepang yang merupakan anggota keluarga aristokrat Tokugawa. Ia lahir pada tahun 1599 dan wafat pada 1622. Ia merupakan putri dari Tokugawa Hidetada, seorang *shogun*, yaitu penguasa militer Jepang di zaman dulu yang ditunjuk oleh Kaisar. Sedangkan ibunya bernama Oeyom, seorang perempuan bangsawan, putri dari Azai Nagamasa. Azai sendiri adalah seorang *daimyo*, penguasa lokal yang berada di bawah kendali *shogun*.[69]

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
OYEKH NURJATI CIREBON

[67] Richard Wortley dan Stephen Smallbone, *Internet Child Pornography: Causes, Investigation, and Prevention*, (California: Praeger, 2012), hlm. 10.

[68] Richard A. Posner dan Katharine B. Silbaugh, *A Guide to America's Sex Laws*, (Chicago: University of Chicago Press, 1998), hlm. 44.

[69] "Tamahime," dalam *Wikipedia*, diakses 3 November 2024, https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Tamahime&oldid=1241216492.

Sedangkan Maeda Toshitsune adalah seorang ksatria samurai Jepang dan menjabat sebagai *daimyo* di wilayah Hokuriku. Ia lahir pada 16 Januari 1594 dan wafat pada 7 November 1658. Ia dianggap sebagai *daimyo* terkaya dalam keluarga Tokugawa. Ia juga merupakan kepala suku turun-temurun ke-3 dari klan Maeda.[70]

Pernikahan antara Tama-hime dan Maeda Toshitsune terjadi pada tahun 1601 sebagai bagian dari upaya politik dari klan Maeda untuk melindungi dari klan Tokugawa yang semakin besar dan kuat. Dilihat dari tanggal lahirnya, pernikahan itu terjadi saat Tama-hime berusia 2 tahun. Namun di sumber lain, disebutkan bahwa ia menikah pada usia 3 (tiga tahun). Sedangkan Pernikahan Tama-hime dan Maeda Toshitusne kini diabadikan dalam Festival Hyakumangoku sebagai bagian dari sejarah kota Kanazawa.[71]

2. Inggris, Usia 3 Tahun; Abad ke-14; Elizabeth de Badlesmere dan Edmund Mortimer

Pada Abad ke-14 M, pernah terjadi suatu pernikahan yang bernuansa politik antar bangsawan di Eropa. Pasangan pengantin bangsawan itu adalah Sir Edmund Mortimer dan Elizabeth de Badlesmere yang menikah pada tanggal 27

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

[70] "Maeda Toshitsune," dalam *Wikipedia*, diakses 3 November 2024, https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Maeda_Toshitsune&oldid=1220411336.

[71] "Who Is Tamahime-Chan? | Tamahime-Chan Official Website," Tamahime, t.th., t.th., diakses 3 November 2024, https://tamahime-p.com/en/about/.

Juni 1316. Pada saat itu, Elizabeth berusia 3 (tiga) tahun,[72] sedangkan Edmund berusia 13 (tiga belas) tahun.[73]

Elizabeth memiliki nama lain, Elizabeth de Bohun, Countess of Northampton. Ia lahir pada tahun 1313 di daerah Kent, wilayah tenggara Inggris. Ia adalah anak dari pasangan bangsawan, Bartholomew de Badesmere dan Margaret de Clare. Sedangkan Edmund Mortimer adalah putra sulung dari Roger Mortimer, seorang bangsawan Inggris yang bergeral Earl of March ke-1, dan Joan de Geneville, yang bergelar Baroness Geneville ke-2. Edmund lahir pada tahun 1302/1303.[74]

Sebelum upacara pernikahan itu dilangsungkan, kedua keluarga besar mereka membuat kontrak perkawinan yang ditandatangani pada 9 Mei 1316. Pihak keluarga besar Badlesmere membayar sebesar £2000 kepada keluarga Roger Mortimer. Sebagai imbalannya, Mortimer menganugerahi Elizabeth lima rumah mewah dan beberapa lokasi tanah.[75]

3. Prancis; Usia 4 Tahun; Abad ke-14; Joan of France dan John V

Joan dari Prancis adalah seorang bangsawan dari Prancis yang lahir pada 1 November 1391. Dalam bahasa Prancis, namanya adalah Jeanne de France. Ia merupakan anak dari raja Prancis Charles VI yang berkausa pada 1380-1422.

---

[72] "Elizabeth de Bohun, Countess of Northampton," dalam *Wikipedia*, diakses 2 November 2024, https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Elizabeth_de_Bohun,_Countess_of_Northampton&oldid=1172732215.

[73] "List of Child Brides," dalam *Wikipedia*, diakses 2 November 2024, https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=List_of_child_brides&oldid=1254585754#14th_century.

[74] "Edmund Mortimer," dalam *Wikipedia*, diakses 2 November 2024, https://en.wikipedia.org/wiki/Edmund_Mortimer_(died_1331)#CITEREFWard2006.

[75] R. R. Davies, *Lords & Lordship in the British Isles in the Late Middle Ages*, (New York: Oxford University Press, 2009), hlm. 154.

Ibunya bernama Issabeau dari Bavaria, yang notabene anak dari Stephen III, seorang Adipati dari Bavaria.[76] Sedangkan John V adalah Adipati Britania yang lahir pada 24 Desember 1389. Ia juga diberi beberapa julukan lain, yaitu John the Wise, Jean le Sage, dan John VI.[77] Ia merupakan Pangeran Montfort, sebuah daerah di Prancis Utara.

Pernikahan sejoli yang masih belia itu tejadi pada 19 September 1396,[78] saat Joan masih berusia 4 tahun dan belum genap 5 tahun. Sedangkan John saat itu belum menjabat sebagai Adipati dan baru berumur 7 tahun. Selang tiga tahun pernikahan tersebut, John V menerima tampuk pemerintahan sebagai Adipati, yaitu pada tahun 1399, ketika sang ayah, John IV, mangkat.[79]

4. Inggris, Usia 5 Tahun; Abad ke-14; Katherine Mortimer dan Thomas de Beauchamp

Katherine Mortimer lahir pada tanggal 14 Februari 1314 di Ludlow, Britania Raya.[80] Ia merupakan seorang bangsawan, putri dari Roger Mortimer,[81]

---

[76] "Joan of France, Duchess of Brittany," dalam *Wikipedia*, diakses 9 November 2024, https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Joan_of_France,_Duchess_of_Brittany&oldid=1251889199.

[77] "John V (or VI) | French Ruler, Medieval Lord & Breton Leader," dalam *Britannica*, diakses 9 November 2024, https://www.britannica.com/biography/John-V-duke-of-Brittany-1389-1442.

[78] "Jeanne de France," Histoire de l'Europe, t.th., t.th., diakses 9 November 2024, http://www.histoireeurope.fr/RechercheLocution.php?Locutions=Jeanne+de+France.

[79] "John V, Duke of Brittany," dalam *Wikipedia*, diakses 9 November 2024, https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=John_V,_Duke_of_Brittany&oldid=1252597893#Later_life.

[80] "Katherine (Mortimer) de Beauchamp (abt.1314-abt.1369) |," WikiTree FREE Family Tree, t.th., t.th., diakses 9 November 2024, https://www.wikitree.com/wiki/Mortimer-53.

[81] "Katherine Mortimer, Countess of Warwick," dalam *Wikipedia*, diakses 9 November 2024, https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Katherine_Mortimer,_Countess_of_Warwick&oldid=1217436376.

seorang *marcher lord,* yaitu seseorang yang ditunjuk oleh Kerajaan Inggris untuk menjaga wilayah perbatasan antara Inggris dan Wales.[82]

Suami Katherine, Thomas de Beauchamp adalah seorang bangsawan yang merupakan Earl of Warmick ke 11 yang juga disebut sebagai Lord Warmick. Thomas lahir pada 14 Februari 1313. Ia seorang pemimpin militer yang terkenal pemberani. Ia memimpin kemenangan Inggris saat ikut dalam Peperangan Crecy melawan Prancis pada tahun 1346. [83]

Pernikahan keduanya terjadi pada 19 April 1319, saat keduanya masih sangat belia. Saat itu, Katherine berusia 5 tahun, sedangkan Thomas berusia 6 tahun. Pernikahan tersebut harus mendapatkan dispensasi oleh Paus karena keduanya dianggap masih memiliki hubungan kekeluargaan. Pernikahan itu juga sarat dengan kepentingan politis, yaitu untuk mendamaikan kedua keluarga besar yang selama ini berseteru memperebutkan kekuasaan atas wilayah Elfael di Wales.[84]

5. Prancis, Usia 6 Tahun; Abad ke-14; Isabella dari Valois dan Raja Inggris, Richard II

Raja Inggris, Richard II menikahi seorang putri kerajaan dari Valois Prancis yang bernama Isabella pada tanggal 31 Oktober 1396. Pernikahan ini menunjukkan betapa kuatnya motif diplomasi antar Kerajaan pada saat itu, dalam hal ini antara Inggris dan Prancis. Sebagai bagian dari gencatan senjata antara

[82] "Marcher Lord," dalam *Wikipedia*, diakses 9 November 2024, https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Marcher_lord&oldid=1256169003.

[83] "Thomas Beauchamp, 11th Earl of Warwick," dalam *Wikipedia*, diakses 9 November 2024, https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Thomas_Beauchamp,_11th_Earl_of_Warwick&oldid=1255134820.

[84] "Katherine Mortimer, Countess of Warwick."

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

kedua kerajaan, Inggris dan Prancis, Raja Richard II bersedia menikah dengan putri dari Prancis.[85] Padahal saat itu, Isabella masih berusia 6 tahun. Sedangkan Richard II saat itu adalah seorang duda yang berusia 29 tahun.[86]

6. Inggris; Usia 7 Tahun; Abad ke-14; Joan of Tower dan David II

Joan adalah seorang putri dari Raja Edward II dari Inggris. Ibunya sendiri adalah Isabella yang juga seorang bangsawan dari Prancis. Joan dilahirkan pada tanggal 5 Juli 1321 di istana Kerajaan yang bernama Tower of London, sehingga ia pun diberi julukan Joan of Tower. Ia menjabat Ratu Skotlandia setelah menikah dengan David II sejak tahun 1329 hingga kematiannya pada 7 September 1362.[87]

Sedangkan David II adalah Raja Skotlandia yang lahir pada 5 Maret 1324, dan memerintah dari 1329 hingga saat ia mangkat pada tahun 1371. David II pernah mengalami masa pengasingan selama 11 tahun, dan tampuk Kerajaan diserahkan kepada keponakannya, Robert Stewart. Hukuman pengasingan itu harus ia jalani karena ia bekerjama dengan Perancis untuk melakukan perang penyerbuan terhadap Inggris pada tahun 1346.[88]

Joan dan David II menikah pada 17 Juli 1328 sebagian bagian dari isi Perjanjian Edinburgh–Northampton. Perjanjian tersebut berisi perjanjian damai antara Skotlandia dan Inggris. Sebelumnya, Skotlandia berperang untuk menuntut kemerdekaan dari Inggris. Perjanjian ini mengakhiri peperangan yang sudah

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SIBER UNIVERSITY CIREBON

[85] "Richard II of England," dalam *Wikipedia*, diakses 2 November 2024, https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Richard_II_of_England&oldid=1254931062.

[86] "Isabella of Valois," dalam *Wikipedia*, diakses 2 November 2024, https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Isabella_of_Valois&oldid=1245412591.

[87] "Joan of the Tower," dalam *Wikipedia*, diakses 9 November 2024, https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Joan_of_the_Tower&oldid=1248586989.

[88] "David II of Scotland," dalam *Wikipedia*, diakses 9 November 2024, https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=David_II_of_Scotland&oldid=1255658206.

terjadi sekian lama.[89] Dengan kata lain, pernikahan antara Joan dan David II menjadi pernikahan politik untuk mendamaikan dua Kerajaan yang sedang bersiteru. Meskipun pada saat itu, Joan dan David masih dalam usia cukup belia. Joan berusia tujuh tahun, sedangkan David justru masih berusia 4 tahun.

7. Italia; Usia 8 Tahun; Abad ke-13; Elizabeth of Sicily dan Ladislaus IV

Elizabeth dari Sisilia adalah seorang Ratu Hongaria yang lahir pada tahun 1261. Ia mendapat gelar sebagai ratu karena menikah dengan Raja Ladislaus IV dari Hongaria. Elizabeth sendiri sebenarnya berasal dari Italia, putri dari Raja Charles I dari Naples, Italia.[90] Sedangkan Ladislaus IV adalah seorang raja dari Hongaria dan Kroasia yang lahir pada 5 Agustus 1262.[91]

Pernikahan Elizabeth dan Ladislaus merupakan bagian dari perjanjian politik antara dua Kerajaan, Sisilia dan Hongaria. Ayah Ladislaus, Raja Stephen V dari Hongaria membuat aliansi dengan Raja Charles I dari Sisilia. Pada tahun 1269, kedua raja tersebut lantas membuat perjanjian yang di antaranya berisi kesepakatan untuk menjodohkan kedua anak masing-masing. Pada 1270, akhirnya keduanya resmi menikah saat Elizabeth berusia 8 tahun dan belum genap 9 tahun.

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

[89] "Treaty of Edinburgh–Northampton," dalam *Wikipedia*, diakses 9 November 2024, https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Treaty_of_Edinburgh%E2%80%93Northampton&oldid=1230434941.

[90] "Elizabeth of Sicily, Queen of Hungary," dalam *Wikipedia*, diakses 10 November 2024, https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Elizabeth_of_Sicily,_Queen_of_Hungary&oldid=1245781444.

[91] "Ladislaus IV of Hungary," dalam *Wikipedia*, diakses 10 November 2024, https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Ladislaus_IV_of_Hungary&oldid=1255107492#cite_note-FOOTNOTEEngel2001107-12.

Sedangkan Ladislaus sendiri saat itu masih berusia 7 tahun, dan belum genap 8 tahun.[92]

8. India; Usia 9 Tahun; Abad ke-19; Mrinalini Devi dan Rabindranath Tagore

Mrinalini Devi adalah seorang perempuan penerjemah dari India yang lahir pada 1 Maret 1874.[93] Suaminya adalah tokoh penyair, filsuf, penulis, dan musisi terkenal dari India yang pernah meraih penghargaan Nobel, yaitu Rabindranath Tagore. Sang filsuf lahir pada 7 Mei 1861.[94] Sedangkan pernikahan mereka terjadi pada tahun 9 Desember 1883 saat Mrinalini berusia 9 (sembilan) tahun sedangkan Tagore berusia 22 tahun. [95]

9. Spanyol; Usia 10 Tahun; Abad ke-18; Mariana Victoria dan Joseph I

Mariana Victoria adalah seorang perempuan bangsawan bergeralar Infanta dari Spanyol yang lahir pada 31 Maret 1718 dan wafat pada 15 Januari 1781.[96] Sedangkan suaminya adalah Joseph I, seorang raja Portugal yang lahir pada 6 Juni 1714. Sang suami berkuasa sebagai raja sejak 31 Juli 1750 hingga 24 Februari 1777, saat ia mangkat. Pernikahan keduanya terjadi pada 19 Januari

---

[92] *Ibid.*

[93] "Mrinalini Devi," dalam *Wikipedia*, diakses 10 November 2024, https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Mrinalini_Devi&oldid=1256122260.

[94] "Rabindranath Tagore," dalam *Wikipedia*, diakses 10 November 2024, https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Rabindranath_Tagore&oldid=1254873301.

[95] "Marriage of Rabindranath Tagore and Mrinalini Devi," The Scottish Centre of Tagore Studies, t.th., t.th., diakses 10 November 2024, https://scotstagore.org/announcement/marriage-of-rabindranath-tagore-and-mrinalini-devi-2/.

[96] "Mariana Victoria of Spain," dalam *Wikipedia*, diakses 10 November 2024, https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Mariana_Victoria_of_Spain&oldid=1252879586#Engagement_to_Louis_XV.

1729.[97] Dengan demikian, pada saat itu, Mariana Victoria berusia 10 tahun menjelang 11 tahun. Sedangkan Joseph I berusia 14 tahun menjelang 15 tahun.

10. Belanda; Usia 11 Tahun; Abad ke-15; Johanna van Polanen dan Engelbert I

Johanna adalah seorang perempuan bangsawan dari Belanda yang lahir pada 10 Januari 1392 dan wafat pada 15 Mei 1445. Ia adalah putri dari Raja John III dari dinasti Polanen.[98] Pada masa jayanya, Kastil Polanen terletak di daerah Monster, Provinsi Holland Selatan, Belanda.[99]

Engelbert I sendiri adalah putra dari Pangeran John I dari Nassau-Siegen, Jerman. Ia lahir sekitar tahun 1370 dan menikah dengan Johanna pada tahun 1403.[100] Dengan demikian, pada saat pernikahan tersebut, Johanna berusia 11 tahun. Sedangkan Engelbert I berusia hampir tiga kali lipat dari Johanna, yaitu 34 tahun.

11. Belgia, Usia 12 Tahun; Abad ke-9; Judith dari Flander dan Raja Wessex, Æthelwuf

Ini merupakan pernikahan yang sangat ganjil dalam konteks masyarakat modern. Hal itu karena perbedaan umur yang cukup jauh antara pasangan ini. Sang pengantin laki-laki, yaitu Æthelwuf berusia 61 tahun. Sedangkan pengantin

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

[97] "Joseph I of Portugal," dalam *Wikipedia*, diakses 10 November 2024, https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Joseph_I_of_Portugal&oldid=1253424233.

[98] "Johanna van Polanen," dalam *Wikipedia*, diakses 11 November 2024, https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Johanna_van_Polanen&oldid=1230412697.

[99] "Polanen Castle," dalam *Wikipedia*, diakses 11 November 2024, https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Polanen_Castle&oldid=1255915819.

[100] "Engelbert I of Nassau," dalam *Wikipedia*, diakses 11 November 2024, https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Engelbert_I_of_Nassau&oldid=1251670857.

perempuan, Judith dari Flander berusia 12 tahun. Pernikahan ini terjadi pada abad ke-9, tepatnya pada Oktober 856 M.[101] Kerajaan Wessex sendiri merupakan kerajaan yang terdapat di wilayah selatan Inggris.[102] Sedangkan Flanders adalah negara bagian dalam Kerajaan Federal Belgia.[103]

Margaret Beaufort, ibunda Raja Henry VII dari Inggris, dinikahkan pada usia sekitar 12 tahun dengan Edmund Tudor, yang lebih tua darinya. Pernikahan ini adalah bagian dari strategi politik untuk memperkuat klaim Lancastrian dalam Perang Mawar. Pada usia yang sangat muda, Margaret mengandung dan melahirkan putra yang kelak menjadi raja, namun menderita akibat komplikasi kehamilan

12. Prancis, Usia 13 Tahun; Abad ke-16; Elisabeth dari Valois dan Raja Philip II Spanyol

Elisabeth dari Valois adalah seorang putri dari kerajaan Prancis. Ayahnya adalah raja Prancis, yaitu Henry II. Sedangkan ibunya adalah Catherine de' Medici, seorang putri bangsawan dari Italia. Elisabeth lahir pada tanggal 2 April 1546.[104] Sedangkan Philip II adalah Raja Spanyol yang lahir pada 21 Mei 1527.[105] Pernikahan Philip II dan Elisabeth ini terjadi pada tanggal 22 Juni 1559.[106] Dengan

[101] "List of Child Brides."
[102] "Wessex," dalam *Wikipedia*, diakses 2 November 2024, https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Wessex&oldid=1253283320.
[103] "Flandria," dalam *Wikipedia bahasa Indonesia, ensiklopedia bebas*, diakses 2 November 2024, https://id.wikipedia.org/wiki/Flandria.
[104] "Elisabeth of Valois," dalam *Wikipedia*, diakses 3 November 2024, https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Elisabeth_of_Valois&oldid=1252739830.
[105] "Philip II of Spain," dalam *Wikipedia*, diakses 3 November 2024, https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Philip_II_of_Spain&oldid=1253765870#France.
[106] "Elisabeth of Valois."

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SIBER NGURJATI CIREBON

demikian, pada saat pernikahan itu, Elisabeth berusia 13 tahun, sedangkan Philip II berusia 32 tahun.

Pernikahan ini adalah bagian dari traktat perdamaian antara Perancis dan Spanyol yang dikenal dengan Perjanjian Cateau-Cambrésis.[107] Dengan kata lain, meskipun terjadi ketimpangan usia, pernikahan ini memiliki dampak diplomatik signifikan bagi kedua negara yang selama ini berperang.

13. Polandia; Usia 14 Tahun; Abad ke-15; Sophia of Poland dan Frederick I

Sophia adalah bangsawan perempuan dari dinasti Jagiellonian, Polandia. Ia lahir pada 6 Mei 1464 dan meninggal pada 5 Oktober 1512. Ia adalah putri dari seorang bangsawan bernama Casimir IV. Sang ayah berkuasa sebagai seorang Adipati Lithuania sejak tahun 1440; lantas menjabat sebagai Raja Polandia sejak tahun 1447 sampai 1492. Sedangkan ibunya juga seorang bangsawan bernama Elisabeth putri dari Raja Albrecht II dari Jerman.[108]

Sedangkan Frederick I adalah penguasa di wilayah Ansbach, Jerman yang lahir pada 8 Mei 1460 dan mangkat pada 4 April 1536. Ia menggantikan ayahnya, Albert III sebagai penguasa Ansbach pada 1486. Pada tahun 1515, kedua anaknya, Casimir dan Albert menggulingkan Frederick I dari tampuk

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

[107] "Treaty of Cateau-Cambrésis," dalam *Wikipedia*, diakses 3 November 2024, https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Treaty_of_Cateau-Cambr%C3%A9sis&oldid=1250318387.

[108] "Sophia Jagiellon, Margravine of Brandenburg-Ansbach," dalam *Wikipedia*, diakses 11 November 2024, https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Sophia_Jagiellon,_Margravine_of_Brandenburg-Ansbach&oldid=1253705569.

kekuasaannya. Frederick I akhirnya ditawan di sebuah Kastil Plassenberg selama 12 tahun.[109]

Sophia dan Frederick menikah pada 14 Februari 1479 di Frankfurt. Dengan demikian, pada saat pernikahan itu, Sophia berusia 15 tahun, dan Frederick masih berusia 18 tahun.[110] Pernikahan keduanya merupakan bagian dari upaya politik untuk menyelamatkan kerajaan. Casimir IV, ayah dari Sophia berusa mencari sekutu di antara orang-orang Jerman. Casimir IV khawatir dengan pengaruh Kaisar Romawi Suci Frederick III, yang notabene mendukung pemerintahan Pangeran Vladislaus di Bohemia. Di sisi lain, terdapat ancaman dari kekuatan Matthias Corvnisus yang akan mengambil sebagaian tanah Albrecht. Dengan demikian, perkawinan terebut bertujuan untuk menjalin aliansi dengan lawan-lawanna, dinasti Jagiellonian.[111]

14. Amerika Serikat, Usia 15 Tahun: Justina Davis dan Arthur Dobbs

Pernikahan ini merupakan peristiwa yang bisa menjadi potret buram tentang pernikahan anak di Amerika Serikat. Hal ini karena Justina Davis masih berusia 15 tahun ketika menikah dengan Arthur Dobbs yang sudah berusia renta, yaitu 73 tahun. Pernikahan itu terjadi pada tahun 1762 dan dilangsungkan di gereja St. Philip Brunswick Town. Beberapa bulan kemudian setelah pernikahan itu, Dobbs kemudian mengalami sakit dan harus berada di kursi roda. Pada tahun

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

[109] "Frederick I, Margrave of Brandenburg-Ansbach," dalam *Wikipedia*, diakses 11 November 2024, https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Frederick_I,_Margrave_of_Brandenburg-Ansbach&oldid=1252956056.

[110] *Ibid.*

[111] "Sophia Jagiellon, Margravine of Brandenburg-Ansbach."

1765, akhirnya ia wafat sebelum sempat kembali ke tanah kelahirannya, Irlandia.[112]

Arthur Dobbs sendiri adalah seorang gubernur keenam dari Carolina Utara. Ia menduduki jabatan tersebut pada periode 1754-1764. Ia juga seorang mantan perwira yang Angkatan Darat Inggris yang bertugas di Amerika. Pada saat menikah dengan Justina Davis, ia adalah seorang duda ditinggal mati istri yang bernama Anne, putri dan pewaris Kapten John Osborne dari Timahoe, Irlandia.[113] Sedangkan Justina Davis adalah seorang gadis cantik dari keluarga baik-baik dan cukup kaya.[114]

Terkait pernikahan anak yang terjadi dalam sejarah Amerika, Nicholas L. Syrett pernah menulis buku hasil penetiaannya yang berjudul *American Child Bride* (2016). Dalam buku ini disebutkan sebuah fakta bahwa sampai akhir tahun 1800-an (abad 19) di Amerika, menikahi anak di bawah 12 tahun masih dianggap normal. Bahkan, di negara bagian Georgia, usia pernikahan legal bagi perempuan sampai abad ke-20 adalah sepuluh tahun.[115]

15. Jerman; Usia 16 Tahun; Abad ke-18; Princess Henriette of Nassau-Weilburg dan Louis of Württemberg

Putri Henriette dari Nassau-Weilburg adalah seorang bangsawan dari Jerman yang lahir pada 22 April 1780 dan wafat 2 Januari 1857. Ia adalah putri

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

[112] "Arthur Dobbs," dalam *Wikipedia*, diakses 3 November 2024, https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Arthur_Dobbs&oldid=1254114615.

[113] *Ibid.*

[114] Nicholas L. Syrett, *American Child Bride : A History of Minors and Marriage in the United States*, (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2016), hlm. 15.

[115] *Ibid.*, hlm. 130.

dari pasangan Pangeran Charles Christian dan Carolina.[116] Sang ayah adalah raja pertama dari Kerajaan Nassau-Weilburg, yang kini masuk dalam wilayah negara Jerman, dan masa pemerintahannya dari 1753 hingga 1788.[117]

Louis dari Wurttemberg adalah seorang adipati *(duke)* yang berkuasa di Wurttemberg sejak tahun 1732 hingga 1797. Ia lahir 30 Agustus 1756, dan sempat berkarir sebagai seorang jenderal pasukan kavaleri. Tentara Persemakmuran Polandia-Lituania mengangkatnya sebagai komandan tentara untuk wilayah Lituania.[118]

Pada 28 Januari 1797, Putri Henriette dan Louis melangsungkan perkawinan. Saat itu, Henriette berusia 16 tahun menjelang 17 tahun. Sedangkan Louis sendiri berusia 40 tahun, dan berstatus sebagai duda karena telah bercerai dengan istrinya terdahulu, bernama Putri Maria Czartoryska pada tahun 1793 dan memiliki 1 orang anak. Sedangkan dari pernikahan Henriette dengan Louis, mereka memiliki 5 orang anak.[119]

16. Denmark, Usia 17 Tahun: Putri Augusta dan Duke of Schleswig

Putri Augusta atau Princess Augusta lahir pada 27 Juni 1633 dan seorang bangsawan berkebangsaan Denmark-Jerman. Ia cicit dari raja Denmark, Christian III. Ayahnya adalah Philip, Adipati Schleswig-Holstein-Sonderburg-Glucksburg,

---

[116] "Princess Henriette of Nassau-Weilburg," dalam *Wikipedia*, diakses 12 November 2024, https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Princess_Henriette_of_Nassau-Weilburg&oldid=1245639703.

[117] "Charles Christian, Prince of Nassau-Weilburg," dalam *Wikipedia*, diakses 12 November 2024, https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Charles_Christian,_Prince_of_Nassau-Weilburg&oldid=1256637449.

[118] "Duke Louis of Württemberg," dalam *Wikipedia*, diakses 12 November 2024, https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Duke_Louis_of_W%C3%BCrttemberg&oldid=1252900820.

[119] *Ibid.*

sebuah wilayah yang kini sebagian masuk dalam wilayah negara Jerman dan sebagian di wilayah Denmark. Schleswig-Holstein sendiri adalah sebuah negara bagian Jerman yang terletak paling utara. Daerah tersebut merupakan wilayah yang terdapat minoritas Denmark yang cukup besar.[120]

Suami Putri Augusta adalah Ernest Gunther, yang kelak mewarisi kekuasaan ayahnya sebagai Adipati (Duke). Ernest lahir pada 14 Oktober 1609.[121] Ernest sebenarnya masih sepupu pertama dengan Putri Augusta. Keduanya menikah pada tanggal 15 Juni 1651, di Kopenhagen, Denmark. Saat itu Augusta masih berusia 17 tahun, sedangkan Ernest berusia 42 tahun.[122]

Pernikahan anak di kalangan bangsawan Barat sering digunakan sebagai alat politik untuk mempererat aliansi antar-kerajaan dan memperluas pengaruh kekuasaan.

Pernikahan dini dianggap sebagai cara untuk memastikan keturunan bagi keluarga bangsawan. Keluarga kerajaan dan bangsawan harus memiliki ahli waris untuk mempertahankan legitimasi dan keberlanjutan garis kekuasaan.

Masyarakat Barat pada masa itu menganut budaya patriarki yang kuat, di mana anak-anak perempuan dianggap sebagai aset keluarga yang bisa dijadikan sarana untuk memperkuat hubungan antar-keluarga.

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

[120] "Princess Augusta of Schleswig-Holstein-Sonderburg-Glücksburg," dalam *Wikipedia*, diakses 9 November 2024, https://en.wikipedia.org/wiki/Augusta_of_Schleswig-Holstein-Sonderburg-Gl%C3%BCcksburg.

[121] "Ernest Günther I, Duke of Schleswig-Holstein-Sonderburg-Augustenburg," dalam *Wikipedia*, diakses 9 November 2024, https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Ernest_G%C3%BCnther_I,_Duke_of_Schleswig-Holstein-Sonderburg-Augustenburg&oldid=1182565213.

[122] "Princess Augusta of Schleswig-Holstein-Sonderburg-Glücksburg."

Anak-anak yang menikah pada usia sangat muda sering menghadapi risiko kesehatan, terutama terkait dengan kehamilan dan persalinan dini. Banyak dari mereka mengalami komplikasi medis serius dan tingkat kematian yang tinggi.

Pernikahan anak mengukuhkan posisi keluarga bangsawan dan kerajaan dalam struktur sosial yang hierarkis. Namun, praktik ini juga menyebabkan ketidaksetaraan gender, karena perempuan muda sering kali hanya dianggap sebagai alat untuk kepentingan keluarga.

Praktik pernikahan anak di masa lalu mempengaruhi perkembangan hukum pernikahan di kemudian hari. Seiring dengan meningkatnya kesadaran akan hak-hak anak dan kesejahteraan perempuan, pernikahan anak dihapuskan secara bertahap di negara-negara Barat.

D. Pernikahan Dini di Indonesia

1. Soekarno dan Siti Oetari

Soekarno adalah presiden pertama Indonesia yang lahir di Surabaya pada 6 Juni 1901. Ia lahir dari pasangan berbeda agama, yaitu sang ayah Raden Soekemi Sosrodihardjo yang merupakan keturunan dari Sultan Kediri yang notabene beragama Islam. Sedangkan ibunya bernama Ida Ayu Nyoman Rai, perempuan bangsawan keturunan raja Singaraja, Bali, yang notabene beragama Hindu.[123]

Sedangkan Siti Oetari Tjokroaminoto adalah putri dari pahlawan nasional H.O.S. Tjokroaminoto. Oetari lahir pada tahun 1905 dan menikah dengan

[123] "Soekarno," dalam *Wikipedia bahasa Indonesia, ensiklopedia bebas*, diakses 17 November 2024, https://id.wikipedia.org/w/index.php?title=Soekarno&oldid=26521512.

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

Soekarno pada tahun 1921.[124] Dengan demikian, saat itu Oetari berusia 16 tahun sedangkan Soekarno berusia 20 tahun. Pernikahan ini terjadi di Surabaya secara sederhana dan tidak bertahan lama. Keduanya bercerai pada tahun 1923. Pernikahan itu tidak membuahkan seorang anak pun. Hal itu karena Soekarno tidak pernah melakukan hubungan layak suami istri. Apalagi Oetari saat itu dianggap Soekarno masih kekanak-kanakan.[125]

2. Soekarno dan Yurike Sanger

Soekarno juga pernah menikah perempuan yang relatif masih cukup muda, yaitu Yurike Sanger, perempuan asal Menado yang lahir pada 16 Maret 1949.[126] Pernikahan itu dilaksanakan secara Islam pada 6 Agustus 1964 di rumah Yurike, dan tidak tercatat secara resmi.[127] Dilihat dari tanggal lahir dan tanggal pernikahan, umur Yurike Sanger saat menikah adalah 15 bulan 4 bulan. Ia masih berstatus sebagai pelajar dan anggota Barisan Bhinneka Tunggal Ika pada acara kenegaraan.[128]

Sebagaimana kebanyakan orang Menado, sebelum menikah dengan Soekarno, Yurike Sanger adalah penganut Kristiani. Ia menjadi muallaf saat menikah dengan Soekarno. Namun setelah bercerai dengan Soekarno pada 1968,

---

[124] "Siti Oetari," dalam *Wikipedia bahasa Indonesia, ensiklopedia bebas*, diakses 17 November 2024, https://id.wikipedia.org/w/index.php?title=Siti_Oetari&oldid=26396580.

[125] "Soekarno."

[126] Febby Threesia Kartika, "Angkuhnya ayah Yurike Sanger lakukan ini saat belum tau yang datang ke rumah adalah Soekarno: Akhirnya beliau... - Hops ID," Hops.id, t.th., t.th., diakses 17 November 2024, https://www.hops.id/unik/29411394794/angkuhnya-ayah-yurike-sanger-lakukan-ini-saat-belum-tau-yang-datang-ke-rumah-adalah-soekarno-akhirnya-beliau.

[127] "Sosok Yurike Sanger Istri Soekarno, yang Dinikahi Secara Rahasia," Intisari, t.th., t.th., diakses 20 November 2024, https://intisari.grid.id/read/033818552/sosok-yurike-sanger-istri-soekarno-yang-dinikahi-secara-rahasia.

[128] "Yurike Sanger," dalam *Wikipedia Indonesia*, diakses 20 November 2024, https://id.wikipedia.org/w/index.php?title=Yurike_Sanger&oldid=26159669.

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER SYEKH NURJATI CIREBON

beberapa tahun kemudian ia kembali ke agama semua dan sempat tinggal di Amerika Serikat.[129] Ia tidak memiliki keturunan dari perkawinannya dengan Soekarno. Namun pernikahannya dengan lelaki lain bernama Subekti, ia memiliki beberapa orang anak.[130]

3. Soekarno dan Heldy Ja'far

Soekarno juga pernah menikah dengan seorang perempuan bernama Heldy Djafar. Ia adalah seorang perempuan kelahiran Tenggarong, Kalimantan Timur pada 11 Juni 1947. Saat dinikahi oleh Soekarno pada tanggal 11 Juni 1966, ia masih mengenyam pendidikan di Sekolah Guru Kepandaian Putri. Dengan demikian, Heldy berusia 18 tahun 11 bulan saat pernikahan itu terjadi. Sedangkan Soekarno sudah berusia 65 tahun. Heldy merupakan istri terakhir dari Soekarno dari sembilan istri yang pernah ia nikahi.[131]

4. Mohammad Hatta dan Siti Rahmawati

Mohammad Hatta adalah Wakil Presiden Indonesia pertama yang menjabat 18 Agustus 1945 – 1 Desember 1956. Pada saat Indonesia dalam bentuk pemerintahan serikat, Hatta menjabat sebagai Perdana Menteri Republik

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SUNAN GUNUNG DJATI CIREBON

[129] "Cerita Yurike Sanger Mualaf Dinikahi Soekarno, Lalu Pindah Agama Usai Memanasnya G30S," Suara.com, t.th., t.th., diakses 20 November 2024, https://www.suara.com/lifestyle/2023/10/02/151859/cerita-yurike-sanger-mualaf-dinikahi-soekarno-lalu-pindah-agama-usai-memanasnya-g30s.

[130] "Yurike Sanger."

[131] "Heldy Djafar," dalam *Wikipedia bahasa Indonesia, ensiklopedia bebas*, diakses 17 November 2024, https://id.wikipedia.org/w/index.php?title=Heldy_Djafar&oldid=24081168.

Indonesia Serikat yang menjabat pada 20 Desember 1949 – 6 September 1950. Hatta lahir di Sumatera Barat pada 12 Agustus 1902.[132]

Sedangkan sang istri bernama Siti Rahmiati lahir 16 Februari 1926. Jika dilihat dari tanggal pernikahan 18 November 194.[133] Hal itu berarti usia Rahmi pada saat itu adalah 19 tahun. Sementera Hatta sudah berusia 45 tahun. Dengan demikian, terdapat rentang jarak umur yang panjang antara keduanya. Saat terjadi pernikahan, Hatta berusia 43 tahun, sedangkan Siti Rahmawati alias Rahmi Rachim berusia 19 tahun.

5. Pernikahan Syekh Puji dan Lutviana

Pada tahun 2008, publik Indonesia dikejutkan oleh pernikahan antara Syekh Puji, seorang pengusaha kaligrafi dan pemimpin Pondok Pesantren Miftahul Jannah di Semarang, dengan Lutviana Ulfa, seorang gadis berusia 12 tahun. Pernikahan ini memicu kontroversi luas karena melibatkan perbedaan usia yang signifikan dan dugaan pelanggaran terhadap Undang-Undang Perlindungan Anak.

Syekh Puji menikahi Lutviana Ulfa pada tahun 2008 ketika Ulfa masih berusia 12 tahun. Meskipun pernikahan tersebut mendapat restu dari orang tua Ulfa, tindakan ini melanggar Pasal 81 ayat 2 Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2002 tentang Perlindungan Anak. Akibatnya, pada tahun 2010, Syekh Puji

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

[132] "Mohammad Hatta," dalam *Wikipedia bahasa Indonesia, ensiklopedia bebas*, diakses 20 November 2024, https://id.wikipedia.org/w/index.php?title=Mohammad_Hatta&oldid=26479226.

[133] "Siti Rahmiati Hatta," dalam *Wikipedia bahasa Indonesia, ensiklopedia bebas*, diakses 17 November 2024, https://id.wikipedia.org/w/index.php?title=Siti_Rahmiati_Hatta&oldid=26180620.

dijatuhi hukuman penjara selama empat tahun oleh Pengadilan Negeri Kabupaten Semarang.

Dalam hukum Indonesia, pernikahan dengan anak di bawah umur dianggap sebagai bentuk kekerasan seksual terhadap anak dan merupakan tindak pidana. Meskipun dalam beberapa interpretasi agama Islam, pernikahan dengan perempuan yang telah baligh diperbolehkan, hukum positif Indonesia mengatur batas usia minimal untuk menikah guna melindungi hak-hak anak dan mencegah eksploitasi.

Pernikahan ini menimbulkan perdebatan etis dan sosial. Banyak pihak menganggap bahwa pernikahan dengan anak di bawah umur, meskipun atas dasar suka sama suka dan restu orang tua, tetap tidak etis karena anak belum memiliki kematangan emosional dan psikologis untuk menjalani kehidupan pernikahan. Selain itu, kasus ini menyoroti praktik poligami dan dinamika hubungan antara istri pertama dan istri kedua.

Setelah menjalani hukuman penjara, Syekh Puji dan Lutviana Ulfa melanjutkan kehidupan rumah tangga mereka. Mereka dikaruniai empat orang anak dan sering membagikan momen kebersamaan keluarga di media sosial. Ulfa menyatakan bahwa ia mulai menjalani peran sebagai istri secara penuh pada usia 17 tahun dan mengaku bahagia dalam pernikahannya. Hubungannya dengan istri pertama Syekh Puji, Umi Hani, juga dikabarkan harmonis, dengan keduanya sering terlihat bersama dalam berbagai kesempatan.

Kasus pernikahan Syekh Puji dan Lutviana Ulfa menjadi cerminan kompleksitas antara norma hukum, nilai sosial, dan interpretasi agama dalam

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

masyarakat Indonesia. Meskipun pernikahan tersebut telah berlangsung dan pasangan tersebut mengaku bahagia, penting bagi masyarakat dan pemerintah untuk terus menegakkan hukum perlindungan anak dan meningkatkan kesadaran tentang dampak negatif pernikahan anak.

Pernikahan antara Syekh Puji dan Lutviana Ulfa pada tahun 2008 tidak langsung dicatatkan secara resmi oleh negara. Hal ini disebabkan oleh usia Lutviana yang saat itu masih 12 tahun, sehingga pernikahan mereka tidak memenuhi syarat usia minimal yang ditetapkan oleh Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan.

Namun, pada tahun 2012, Syekh Puji mengajukan permohonan izin poligami ke pengadilan karena ia telah memiliki istri pertama, Ummi Hani. Permohonan ini disetujui oleh pengadilan, yang secara resmi mengakui pernikahan antara Syekh Puji dan Lutviana Ulfa. Dengan adanya izin poligami ini, pernikahan mereka kemudian dicatatkan secara resmi oleh negara.[134]

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

[134] Rizal Shahab, "Pernikahan yang Bikin Heboh, Syekh Puji dan Lutfiana Ulfa, Dipenjara Karena Menikahi Gadis 12 Tahun - Suara Merdeka," Pernikahan yang Bikin Heboh, Syekh Puji dan Lutfiana Ulfa, Dipenjara Karena Menikahi Gadis 12 Tahun - Suara Merdeka, t.th., t.th., diakses 12 April 2025, https://www.suaramerdeka.com/hiburan/048607560/pernikahan-yang-bikin-heboh-syekh-puji-dan-lutfiana-ulfa-dipenjara-karena-menikahi-gadis-12-tahun.

BAB VI

SEJARAH PERNIKAHAN ‘ĀISHAH DENGAN NABI MUHAMMAD SAW

A. Biografi ‘Āishah

1. Nama dan Julukan

Sebagaimana kebiasaan orang Arab pada masa itu, nama lengkapnya hanya terdiri dari satu kata, yaitu ‘Āishah. Namun beliau juga memiliki beberapa gelar dan julukan. Di antara gelar dan julukan itu adalah *aṣ-Ṣiddīqah,* yang berarti perempuan yang jujur. Gelar tersebut disematkan oleh para ulama dan ahli sejarah Islam sebagai pengakuan terhadap kejujurannya yang mengikuti jejak sang ayah, Abu Bakar aṣ-Ṣiddīq.

Masruq, salah satu ulama dari generasi tabi’in yang juga murid dari ‘Āishah, setiap kali menyampaikan hadis yang berasal dari ‘Āishah, ia berkata, “Telah mengabarkan kepadaku, aṣ-Ṣiddīqah binti aṣ-Ṣiddīq, kekasih dari kekasih Allah.”[1] Sedangkan para ahli sejarah, seperti Ibnu Athir dalam *Asad al-Gābah fī Ma’rifah al-Ṣaḥābah*,[2] Ibnu Kathir dalam *al-Bidāyah wa an-Nihāyah,*[3] dan al-Mubarakfuri dalam *ar-Raḥīq al-Makhtūm*,[4] menyematkan gelar tersebut saat membahas riwayat hidup ‘Āishah.

Kedudukannya sebagai istri Nabi Muhammad saw., membuatnya juga diberi gelar sebagai *Ummul Mu’minīn,* ibu dari orang-orang beriman. Gelar ini

[1] Abu Nua’im Ahmad bin Abdullah bin Ahmad bin Ishaq bin Musa bin Mahran Asbahānī (al), *Ḥilyah al-Auliā wa Ṭabaqah al-Aṣfiyā*, (Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1405), hlm. 4: 44.

[2] Athīr (al), *Asad al-Gābah fī Ma’rifah al-Ṣaḥābah*, hlm. 6: 188.

[3] Kathir (ibn), *al-Bidāyah wa an-Nihāyah*, hlm. 8: 92.

[4] Mubārakfūri (al), *ar-Raḥīq al-Makhtūm*, hlm. 123.

disematkan kepada beliau sebagai simbol bahwa ‘Āishah adalah perempuan terhormat yang menjadi ibu teologis bagi orang-orang beriman. Karena itulah, para istri Nabi Muhammad yang diberi gelar *Ummul Mu’minīn*, tidak boleh dinikahi oleh orang lain sepeninggal Nabi Muhammad.

Gelar *Ummul Mu’minīn* ini mirip dengan istilah *first lady* (ibu negara) dalam konsep protokoler modern yang diberikan kepada istri dari pimpinan sebuah negara, terutama di Amerika Serikat. Pada awalnya, penggunaan terminologi *first lady* ini justru di luar ranah politik dan merujuk kepada sosok perempuan yang memiliki kedudukan tinggi karena prestasi dan jabatannya. Seiring perkembangan zaman, istilah ini digunakan sebagai penghormatan terhadap seorang perempuan yang menjadi istri dari mantan pimpinan negara. Hal ini bisa dilihat dari dokumentasi sejarah kepresidenan Amerika. Pada tahun 1838, Martha Washington sebagai perempuan pertama yang diberi gelar kehormatan sebagai *first lady* setelah George Washington, presiden pertama Amerika Serikat, meninggal.[5]

Sedangkan penggunaan *first lady* secara rutin untuk pasangan pejabat pimpinan negara yang sedang menjabat pertama kali terjadi pada *Harriet Lane,* keponakan dari Presiden Amerika, James Buchanan. Buchanan sendiri adalah satu-satunya presiden Amerika yang berstatus sebagai bujang dan tidak pernah menikah.[6] Ia menjabat presiden ke-15 Amerika Serika pada tahun 1857 – 1861.[7]

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

[5] “The Story Behind ‘First Lady,’” Merriam-Webster Dictionary, t.th., t.th., diakses 5 Januari 2025, https://www.merriam-webster.com/wordplay/first-lady-flotus-history-usage.

[6] *Ibid.*

[7] “James Buchanan,” dalam *Wikipedia*, diakses 5 Januari 2025, https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=James_Buchanan&oldid=1267440924.

Harriet Lane ditunjuk sebagai ibu negara untuk memenuhi tugas-tugas protokoler kenegaraan, seperti penyambutan acara kenegaraan, penyambutan tamu, dan lain-lain.

Jika merujuk kepada kebiasaan dalam kebudayaan monarki, *Ummul Mu'minin* juga bisa dikaitkan dengan istilah *permaisuri,* perempuan yang menjadi istri dari sang raja atau sultan. Ia menjadi perempuan terhormat yang berstatus sebagai ibu negara dan terpilih di antara para istri atau selir lain yang dimiliki raja. Dengan kata lain, tidak semua istri para raja menjadi permaisuri. Hal ini berbeda dengan Nabi Muhammad. Semua istri Nabi Muhammad menjadi *Ummul Mu'minin,* dan tidak boleh dinikahi oleh laki-laki lain sepeninggal beliau.

Salah satu julukan kesayangan yang diberikan oleh Nabi Muhammad kepada 'Āishah adalah *Ḥumairā.* Julukan ini direkam dalam sebuah hadis yang diriwayatkan oleh Imam an-Nasa'i, yaitu:

عن عائشة زوج النبي صلى الله عليه و سلم قالت : دخل الحبشة المسجد يلعبون فقال لي يا حميراء أتحبين أن تنظري إليهم فقلت نعم فقام بالباب وجئته فوضعت ذقني على عاتقه فأسندت وجهي إلى خده قالت ومن قولهم يومئذ أبا القاسم طيبا فقال رسول الله صلى الله عليه و سلم حسبك فقلت يا رسول الله لا تعجل فقام لي ثم قال حسبك فقلت لا تعجل يا رسول الله قالت ومالي حب النظر إليهم ولكني أحببت أن يبلغ النساء مقامه لي ومكاني منه

Dari 'Āishah ra., istri Nabi saw., ia berkata, "Orang-orang Ethiopia masuk masjid dan menampilkan atraksi permainan. Lalu, Rasulullah saw. bertanya kepadaku, 'Wahai, *Humaira*, apakah engkau mau menonton mereka?' Aku pun menjawab, 'Iya.' Maka Nabi saw. berdiri di depan pintu, lalu aku datang dan aku letakkan daguku pada pundak Rasulullah saw. dan aku tempelkan wajahku pada pipi beliau.'" Lalu 'Āishah mengatakan, "Di antara perkataan mereka tatkala itu adalah, 'Ya, Abul Qasim, bagus!'" Lalu Rasulullah saw. mengatakan, 'Apakah sudah cukup?' Aku menjawab, 'Ya, Rasulullah, jangan terburu-buru!' Maka beliau pun tetap berdiri. Lalu Nabi saw. mengulangi pertanyaannya, 'Apakah sudah cukup?' Namun aku tetap menjawab, 'Jangan terburu-buru, ya, Rasulullah saw.' Aku lantas berkata, 'Sebenarnya bukan karena

aku senang melihat permainan mereka, tetapi aku hanya ingin memperlihatkan kepada para wanita bagaimana kedudukan Nabi saw. terhadapku dan kedudukanku terhadapnya.’”[8]

Menurut Ibnu Hajar al-Asqallani, inilah satu-satunya hadis yang sanadnya sahih di antara berbagai hadis lain yang menyebutkan tentang julukan al-Humaira.[9] Di antara hadis lain yang mengaitkan julukan al-Humaira, terdapat pula hadis-hadis yang dianggap hadis yang bohong dan palsu. Hadis yang dianggap palsu itu di antara lain berbunyi:

عن عائشة قالت: " أسخنت لرسول الله صلى الله عليه وسلم ماء في الشمس فقال: لا تعودي يا حميراء فإنه يورث البرص ".

Dari ‘Āishah, ia berkata, “Aku memanaskan untuk Rasulullah saw. air di bawah sinar matahari.” Lantas beliau bersabda: “Jangan lakukan hal itu lagi, ya Humaira. Hal itu akan menyebabkan penyakit kusta!”[10]

Ada lagi panggilan untuk ‘Āishah yang biasa digunakan oleh Nabi Muhammad saw., yaitu Binti as-Siddiq. Hal ini merujuk kepada nasabnya yang memang anak perempuan dari Abu Bakar as-Siddiq. Panggilan tersebut direkam dalam hadis, antara lain sebagai berikut:

حدثنا ابن أبي عمر حدثنا سفيان حدثنا مالك بن مغول عن عبد الرحمن بن سعيد بن وهب الهمداني أن عائشة زوج النبي صلى الله عليه و سلم قالت : سألت رسول الله صلى الله عليه و سلم عن هذه الآية { والذين يؤتون ما آتوا وقلوبهم وجلة } قالت عائشة هم الذين يشربون الخمر ويسرقون قال لا يا بنت الصديق ولكنهم الذين يصومون ويصلون ويتصدقون وهم يخافون أن لا يقبل منهم أولئك الذين يسارعون في الخيرات

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

[8] Aḥmad bin Shu’aib Abū Abd ar-Raḥmān Nasā`ī (al), *Sunan an-Nasā’ī al-Kubrā*, (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1991), hlm. 5: 307.

[9] ‘Asqallānī (al), *Fatḥ al-Bārī*, hlm. 2: 444.

[10] Jamāluddin ‘Abdurrahman bin ‘Alī bin Muḥammad Jauzī (al), *al-Mauḍū’āt*, (Madinah: al-Maktabah as-Salafiyyah, 1966), hlm. 79–80.

Telah menceritakan kepada kami Ibnu Abi Umar, telah menceritakan kepada kami Sufyan, telah menceritakan kepada kami Malik bin Migwal, dari Abdurrahman bin Sa'ide bin Wahab al-Hamdani, bahwasanya 'Āishah ra, istri Nabi Muhammad saw, berkata, "Aku bertanya kepada Rasulullah tentang ayat: dan orang-orang yang melakukan (kebaikan) yang telah mereka kerjakan dengan hati penuh rasa takut (karena mereka tahu) bahwa sesungguhnya mereka akan kembali kepada Tuhannya. (QS. Al-Mu'minum: 60). 'Āishah bertanya: Apa mereka orang-orang yang meminum khamar dan mencuri? Beliau menjawab: Bukan, wahai ***putri Ash-Shiddiq***, tapi mereka adalah orang-orang yang puasa, shalat dan bersedekah, mereka takut kalau amalan mereka tidak diterima. Mereka itulah orang yang bersegera dalam kebaikan." [11]

2. Silsilah

Dari genealoginya, 'Āishah ra memiliki hubungan keluarga dengan Nabi Muhammad saw. Keduanya bertemu dalam silsilah pada leluhur mereka yang bernama Murrah. Secara lengkap, silsilahnya sebagai berikut: 'Āishah binti Abu Bakar bin Uthman bin Amir bin Amr bin Ka'ab bin Sa'd bin Taim bin Murrah bin Ka'ab bin Luay.[12] Sedangkan silsilah Nabi Muhammad adalah sebagai berikut: Nabi Muhammad bin Abdullah bin Abdul Muṭālib bin Hāsyim bin 'Abd Manāf bin Quṣai bin Kilāb bin Murrah bin Ka'ab bin Luay bin Gālib bin Fihr bin Mālik bin an-Naḍr bin Kinānah bin Khuzaimah bin Mudrikah bin Ilyās bin Muḍar bin Nazār bin Ma'ad bin 'Adnān.[13]

Dari sisilah di atas, bisa diketahui bahwa 'Āishah ra dan Nabi Muhammad sama-sama merupakan keturunan dari pendiri klan Quraisy, yaitu Fihr bin Malik. Sebagaimana dijelaskan oleh Ibnu Kathir, orang yang memiliki garis keturunan dari Fihr bin Malik, berhak mengaku sebagai suku Quraisy.

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

[11] Muḥammad bin 'Īsa Abū Īsa Tirmidhī (al), *Al-Jāmi' aṣ-Ṣaḥīh Sunan at-Tirmidhi*, (Beirut: Dār Iḥyā at-Turāth al-'Arabī, t.th.), hlm. 327.

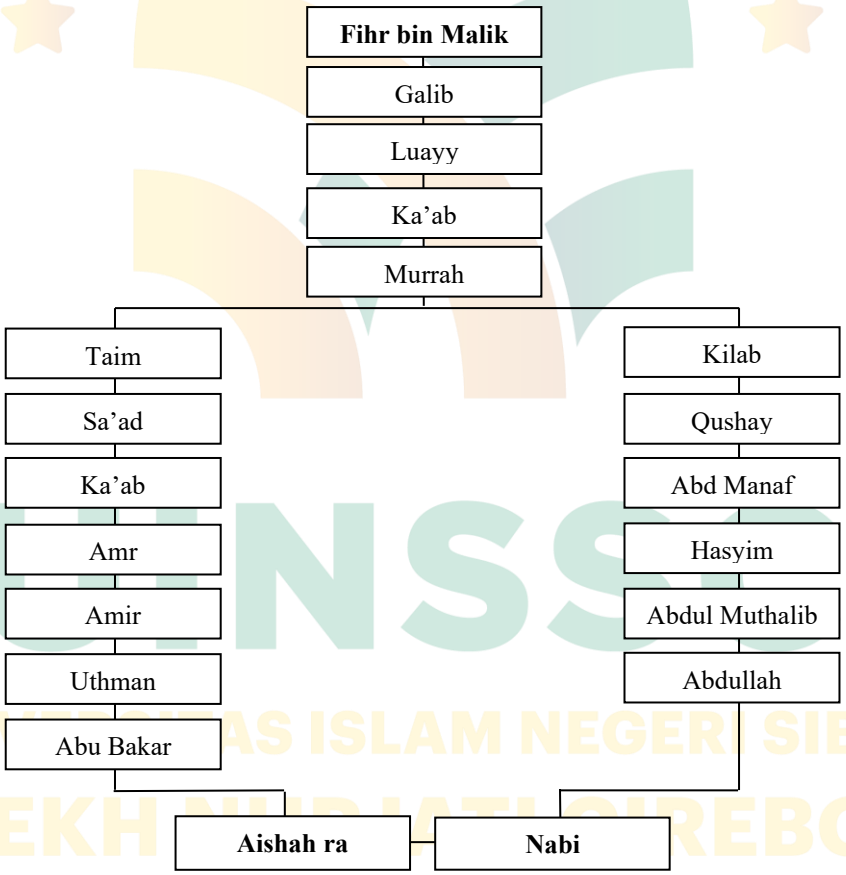
[12] Dhahabī (al), *Siar A'lām an-Nubalā*, hlm. 114.

[13] Muḥammad bin Abī Bakr bin Abdullah bin Mūsa al-Anṣārī Tilimsāni (al), *Al-Jauharah fi Nasab an-Nabi wa Aṣhābihi al-'Ashrah*, (Riyad: Dār ar-Rifā'i, 1983), hlm. 23.

Sedangkan orang yang bukan anak keturunan dari Fihr bin Malik, tidak bisa disebut sebagai suku Quraisy.[14]

Fihr bin Malik adalah tokoh heroik yang memimpin perlawanan rakyat Mekkah terhadap serangan pasukan dari kerajaan Himyar (Homerit) dari Yaman. Saat itu pasukan Himyar menyerang kota Mekkah, dan bermaksud untuk memindahkan Ka'bah ke Yaman. Peperangan pun terjadi dengan sengit, sehingga akhirnya Fihr bin Malik beserta pasukannya berhasil mengalahkan pasukan Himyar. Bahkan pemimpin Himyar bernama Hassan berhasil ditawan.[15]

Gambar 1: Silsilah Aishah ra dan Nabi Muhammad



[14] Kathir (ibn), *al-Bidāyah wa an-Nihāyah*, hlm. 2: 200.

[15] Athīr (al), *al-Kāmil fi at-Tārīkh*, hlm. 1: 628.

Dari bagan silsilah di atas, bisa diketahui bahwa ‘Āishah dan Nabi Muhammad merupakan sama-sama keturunan dari Fihr bin Malik, bangsawan besar yang memimpin kota Mekkah dan nenek moyang suku Quraisy. Pertemuan silsilah ‘Āishah dengan Nabi Muhammad dimulai pada Murrah hingga kemudian sampai pada Fihr bin Malik.

3. Kepribadian

‘Āishah binti Abu Bakar merupakan salah satu istri Rasulullah saw. yang paling menonjol dalam sejarah Islam. Kepribadian dan kecerdasannya menjadikannya tokoh yang memiliki peran besar dalam periwayatan hadis serta perkembangan hukum Islam.

a. Kecerdasan dan Keilmuan

‘Āishah dikenal sebagai seorang perempuan yang sangat cerdas dan memiliki daya ingat yang luar biasa. Ia meriwayatkan lebih dari 2.200 hadis yang menjadi rujukan utama dalam kitab-kitab hadis otoritatif seperti Shahih al-Bukhari dan Shahih Muslim. Selain hadis, ia juga dikenal sebagai rujukan utama dalam berbagai disiplin ilmu Islam, seperti fikih dan tafsir. Imam az-Zuhri berkata: “Seandainya seluruh ilmu manusia dan seluruh istri ilmu Nabi dikumpulkan, maka ilmu ‘Āishah lebih luas daripada mereka.”[16]

1). Keunggulan dalam Ilmu Hadis

‘Āishah meriwayatkan lebih dari 2.210 hadis. Hal itu menjadikannya sebagai perawi wanita terbanyak dalam Islam. Ia menempati urutan keempat di antara tujuh para sahabat meriwayatkan hadis dalam jumlah ribuan. Keenam

[16] Ḥākim (al), *al-Mustadrak ‘ala aṣ-Ṣaḥīḥain*, hlm. 12.

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

sahabat itu semuanya adalah laki-laki. Sebagaimana yang sudah masyhuri diketahui, sahabat yang aling banyak meriwayatkan hadis adalah Abu Hurairah. Lebih lengkapnya bisa dilihat di tabel di bawah ini.

Tabel 6: Daftar Tujuh Sahabat Perawi Terbanyak[17]

No.	Nama Sahabat	Tahun Wafat	Jumlah Riwayat
1	Abu Hurairah	57 H	5.364
2	Abdullah bin Umar	73 H	2.630
3	Anas bin Malik	91 H	2.286
4	‘Āishah Ummul Mukminin	58 H	2.210
5	Abdullah bin Abbas	68 H	1.660
6	Jabir bin Abdullah	78 H	1.540
7	Abu Sa’id al-Khudri	74 H	1.170

Banyak hadis yang hanya diketahui umat Islam melalui periwayatannya. Salah satunya adalah hadis tentang tata cara wudu yang dilakukan oleh Nabi Muhammad saw. Hadis ini kelak menjadi dasar dalam fikih Islam tentang tata cara mandi yang benar setelah berhubungan badan.

أخبرنا إِسْحَقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ قَالَ عُمَرُ بْنُ عُبَيْدٍ عَنْ عَطَاءِ بْنِ السَّائِبِ عَنْ أَبِي سَلَمَةَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ قَالَ وَصَفَتْ عَائِشَةُ غُسْلَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ الْجَنَابَةِ قَالَتْ كَانَ يَغْسِلُ يَدَيْهِ ثَلَاثًا ثُمَّ يُفِيضُ بِيَدِهِ الْيُمْنَى عَلَى الْيُسْرَى فَيَغْسِلُ فَرْجَهُ وَمَا أَصَابَهُ قَالَ عُمَرُ وَلَا أَعْلَمُهُ إِلَّا قَالَ يُفِيضُ بِيَدِهِ الْيُمْنَى عَلَى الْيُسْرَى ثَلَاثَ مَرَّاتٍ ثُمَّ يَتَمَضْمَضُ ثَلَاثًا وَيَسْتَنْشِقُ ثَلَاثًا وَيَغْسِلُ وَجْهَهُ ثَلَاثًا ثُمَّ يُفِيضُ عَلَى رَأْسِهِ ثَلَاثًا ثُمَّ يَصُبُّ عَلَيْهِ الْمَاءَ

Telah mengabarkan kepada kami [Ishaq bin Ibrahim] dia berkata: telah menceritakan kepada kami [Umar bin 'Ubaid] dari [Atha bin Saib] dari [Abu Salamah bin Abdurrahman] dia berkata: [‘Āishah] menyifati (menerangkan) cara mandi Rasulullah saw., dia berkata: "Beliau mencuci kedua tangannya tiga kali,

[17] an-Nadawi, *Aishah: Sejarah Lengkap Kehidupan Ummul Mu’minin ’Aishah*, 194.

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

kemudian menyiramkan dengan tangan kanannya ke tangan kirinya, lantas mencuci kemaluannya dan yang mengenainya." Umar berkata: 'Yang saya tahu, beliau menyiramkan dengan tangan kanannya ke tangan kirinya tiga kali'. "Kemudian berkumur tiga kali serta memasukkan air ke hidung tiga kali, membasuh mukanya tiga kali, kemudian beliau menyiramkan air ke kepalanya tiga kali lalu menyiram seluruh tubuhnya."[18]

2). Ketelitian dalam Memverifikasi Hadis

‘Āishah tidak hanya meriwayatkan hadis tetapi juga mengoreksi kesalahan periwayatan dari sahabat lainnya jika terdapat sesuatu yang tidak tepat. Hal itu misalnya terjadi, saat ‘Āishah mengoreksi hadis tentang mayat disiksa karena tangisan keluarganya.

أَخْبَرَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ سَيْفٍ قَالَ حَدَّثَنَا يَعْقُوبُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ قَالَ حَدَّثَنَا أَبِي عَنْ صَالِحٍ عَنْ ابْنِ شِهَابٍ قَالَ قَالَ سَالِمٌ سَمِعْتُ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عُمَرَ يَقُولُ قَالَ عُمَرُ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُعَذَّبُ الْمَيِّتُ بِبُكَاءِ أَهْلِهِ عَلَيْهِ

Telah mengabarkan kepada kami [Sulaiman bin Yusuf] dia berkata: telah menceritakan kepada kami [Ya'qub bin Ibrahim] dia berkata: [Bapakku] telah menceritakan kepada kami, dari [Shalih] dari [Ibnu Syihab] dia berkata: [Salim] berkata: Aku mendengar ['Abdullah bin 'Umar] berkata: ['Umar] berkata: Rasulullah saw. bersabda: "Si mayat akan disiksa karena tangisan keluarga atas dirinya."[19]

Namun, ‘Āishah membantahnya dan menjelaskan bahwa hadis tersebut telah dipahami secara keliru. Kritiknya menunjukkan pemahamannya yang tajam terhadap konteks hadis dan kehati-hatiannya dalam ilmu periwayatan. Hal ini diungkapkan dalam hadis riwayat Muslim berikut ini:

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

[18] Aḥmad bin Shu’aib Abū Abd ar-Raḥmān Nasā`ī (al), *Sunan an-Nasā’ī (al-Mujtabā min as-Suīnan)*, (Aleppo: Maktab al-Maṭbū’āt al-Islāmiyah, t.th.), hlm. 1: 134.

[19] *Ibid.*, hlm. 4: 15.

وَحَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ عَنْ مَالِكِ بْنِ أَنَسٍ فِيمَا قُرِئَ عَلَيْهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي بَكْرٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَمْرَةَ بِنْتِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ أَنَّهَا أَخْبَرَتْهُ أَنَّهَا سَمِعَتْ عَائِشَةَ وَذُكِرَ لَهَا أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عُمَرَ يَقُولُ إِنَّ الْمَيِّتَ لَيُعَذَّبُ بِبُكَاءِ الْحَيِّ. فَقَالَتْ عَائِشَةُ يَغْفِرُ اللَّهُ لأَبِي عَبْدِ الرَّحْمَنِ أَمَا إِنَّهُ لَمْ يَكْذِبْ وَلَكِنَّهُ نَسِيَ أَوْ أَخْطَأَ إِنَّمَا مَرَّ رَسُولُ اللَّهِ –صلى الله عليه وسلم– عَلَى يَهُودِيَّةٍ يُبْكَى عَلَيْهَا فَقَالَ « إِنَّهُمْ لَيَبْكُونَ عَلَيْهَا وَإِنَّهَا لَتُعَذَّبُ فِى قَبْرِهَا ».

Dan telah menceritakan kepada kami [Qutaibah bin Sa'id] dari [Malik bin Anas] - terkait dengan hadis yang telah dibacakan kepadanya- dari [Abdullah bin Abu Bakar] dari [bapaknya] dari [Amrah binti Abdurrahman] bahwa ia telah mengabarkan kepadanya bahwa ia telah mendengar [‘Āishah] dan telah dituturkan kepadanya bahwa Ibnu Umar berkata: "Sesungguhnya mayat itu benar-benar akan disiksa lantaran tangisan mereka yang masih hidup." Maka ‘Āishah pun berkata: "Semoga Allah mengampuni Abu Abdurrahman, sesungguhnya ia tidaklah berdusta, namun ia telah lupa atau salah. Peristiwa sebenarnya adalah: suatu ketika Rasulullah saw. melewati jenazah wanita Yahudi dan ditangisi, maka beliau pun bersabda: 'Mereka benar-benar menangisinya, dan mayat itu benar-benar akan disiksa di dalam kuburnya.'"[20]

3). Pemahaman Fikih yang Mendalam

‘Āishah memiliki kedalaman ilmu fikih yang luar biasa dan menjadi rujukan para sahabat besar dalam berbagai masalah hukum Islam. Hal itu ia tunjukkan saat berbeda pendapat dengan sahabat Ibnu Abbas[21] dan Ali bin Abi Thalib.[22] Keduanya berpendapat bahwa masa idah wanita hamil yang ditinggal wafat suaminya adalah masa terpanjang antara dua idah, yaitu empat bulan sepuluh hari atau sampai melahirkan.

Dalam sebuah riwayat dari Abu Hurairah, suatu ketika terjadi perbedaan antara dua orang sahabat, yaitu Ibnu Abbas dan Abu Salamah. Perbedaan pendapat itu terkait dengan iddah bagi perempuan yang ditinggal mati suami

[20] Naisābūrī (al), *Ṣaḥīh Muslim*, hlm. 2: 643.

[21] Kathir (ibn), *Tafsīr al-Qur'ân al-'Aẓīm*, hlm. 1: 636.

[22] *Ibid.*, hlm. 8: 149.

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

dalam keadaan hamil. Menurut Abu Salamah, iddahnya adalah sampai melahirkan. Sedangkan menurut Ibnu Abbas, iddahnya adalah yang paling akhir dari kedua iddah, yaitu iddah hamil sampai melahirkan atau iddah kematian empat bulan sepuluh hari.

Perbedaan pendapat itu lantas disampaikan oleh Abu Hurairah kepada ‘Āishah. Lantas ‘Āishah pun mengoreksi pendapat ini dengan menceritakan kisah Sabi’ah yang melahirkan setelah beberapa malam ditinggal mati oleh suaminya. Kasus Sabi’ah lantas diadukan kepada Rasulullah saw, kemudian beliau memutuskan bahwa Sabi’ah boleh untuk menikah. Akhirnya, Sabi’ah pun menikah.[23] Pendapat ‘Āishah ini kemudian diadopsi oleh mayoritas ulama dalam hukum idah dalam kasus seperti di atas.

4). Keahlian dalam Tafsir Al-Qur'an

‘Āishah tidak hanya memahami Al-Qur'an tetapi juga memiliki keahlian dalam menafsirkan ayat-ayatnya. Hal itu dibuktikan saat muncul pertanyaan dari para sahabat tentang makna *al-kauthar* pada Surat al-Kauthar ayat 1. ‘Āishah ra. menjelaskan berdasarkan informasi langsung dari Nabi Saw. Beliau berkata menanggapi pertanyaan para sahabat, “Al-Kauthar itu adalah sungai yang telah diberikan kepada Nabi kalian Saw. Kedua tepinya terdapat mutiara yang berlubang. Bejana-bejananya sejumlah bintang di langit."[24] Penjelasan ini menjadi rujukan utama dalam tafsir ayat tersebut.

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

[23] Isḥāq bin Ibrāhīm bin Makhlad Rāhawaih (ibn), *Musnad Isḥāq bin Rāhawaih*, (Madinah: Maktabah al-Iman, 1991), hlm. 493.

[24] Bukhārī (al), *al-Jāmi aṣ-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar*, hlm. 4: 1900.

b. Kefasihan Berbicara

‘Āishah memiliki kemampuan retorika yang luar biasa. Ia sering memberikan ceramah dan pendapatnya dalam diskusi dengan para sahabat besar seperti Abu Hurairah dan Ibnu Abbas. Al-Ahnaf bin Qais mengatakan: “Aku telah mendengar perkataan Abu Bakar, Umar, Utsman, Ali, dan para khalifah sesudahnya. Tetapi aku tidak mendengar perkataan dari mulut seorang pun yang lebih fasih dan indah dibandingkan ‘Āishah.”[25]

‘Āishah memiliki kemampuan berbicara yang fasih dan mampu menjelaskan permasalahan dengan jelas dan logis. Bahkan, jika ada permasalahan pelik dalam agama, para sahabat sering merujuk kepada ‘Āishah karena kejelasan penjelasannya. Kefasihannya bukan hanya dalam berbicara, tetapi juga dalam menyampaikan ilmu, membantah argumen, dan berdiskusi dengan para sahabat serta ulama pada masanya. Ia mampu menyampaikan hukum dengan sederhana, logis, dan berbasis dalil. Salah satu contohnya adalah dialog ‘Āishah berikut ini

Suatu ketika, seorang wanita bertanya kepada ‘Āishah, “"Wahai Ummul Mukminin, mengapa kami, para wanita, diperintahkan untuk mengqadha puasa Ramadan jika tidak berpuasa karena haid, tetapi tidak diperintahkan untuk mengqadha shalat yang kami tinggalkan saat haid?” ‘Āishah menjawab dengan tegas dan jelas, “"Apakah kamu seorang Haruriyah (Khawarij)?” Wanita itu menjawab, "Bukan, aku hanya ingin tahu." Lalu ‘Āishah berkata, “"Dulu, salah satu di antara kami pernah mengalami haid di masa Rasulullah saw., dan ia

[25] ‘Asākir (ibn), *Tārīkh Dimashq*, hlm. 28: 352.

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

diperintahkan untuk mengqadha puasa. Tetapi ia tidak diperintahkan untuk mengqadha shalat."[26]

c. Keberanian dan Kritis dalam Berpendapat

'Āishah memiliki sifat pemberani sehingga siap mempertaruhkan hidupnya untuk berjuang di jalan Allah. Ia terjun dalam beberapa kancah peperangan sebagai relawan yang bertugas merawat para korban.

'Āishah (ra) turut serta dalam beberapa peperangan, seperti Perang Uhud dan Perang Khandaq, di mana beliau bertugas merawat para korban dan menyediakan air bagi para pejuang.

Dalam Perang Jamal (Perang Unta), meskipun kontroversial, 'Āishah (ra) menunjukkan keberanian dengan memimpin pasukan untuk menuntut keadilan atas pembunuhan Khalifah Utsman (ra). Ini menunjukkan ketegaran seorang wanita di medan politik dan militer pada masa itu.

'Āishah (ra) juga tidak takut untuk mengkritik bahkan para sahabat terkemuka jika mereka melakukan kesalahan. Misalnya, beliau pernah mengoreksi Umar bin Khattab (ra) ketika ia melarang wanita pergi ke masjid, dengan mengutip sabda Nabi (saw) bahwa tidak boleh melarang hamba-hamba Allah (swt) mendatangi masjid.

Ketika terjadi fitnah besar terhadap dirinya (Hadits al-Ifk), 'Āishah (ra) dengan tegas membela kehormatannya dan menuntut keadilan, meskipun situasi sangat menekan. 'Āishah (ra) tidak ragu untuk mendebat para sahabat dalam masalah fikih jika ia yakin pendapatnya lebih kuat berdasarkan Al-Qur'an dan

[26] Naisābūrī (al), *Ṣaḥīh Muslim*, hlm. 1: 265.

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

Sunnah. Beliau juga berani mengoreksi riwayat hadis yang dianggapnya tidak tepat, menunjukkan

‘Āishah (ra) dikenal sebagai sosok yang sangat kritis, baik dalam masalah agama, sosial, maupun politik. Kecerdasan dan daya analisisnya membuatnya menjadi rujukan utama para sahabat setelah Nabi (saw) wafat. ‘Āishah (ra) sering meluruskan pemahaman para sahabat tentang hadis Nabi (saw). Misalnya, ketika seorang sahabat meriwayatkan bahwa "mayit akan disiksa karena tangisan keluarganya," ‘Āishah (ra) membantah dengan tegas dan mengingatkan bahwa Al-Qur'an menyatakan "Dan seseorang tidak akan memikul dosa orang lain" (QS. Al-An'am: 164).

Beliau juga mengkritik riwayat yang tidak sesuai dengan akal sehat atau konteks sejarah, menunjukkan pendekatan yang sangat metodologis dalam memahami hadis. ‘Āishah (ra) sering memberikan penjelasan mendalam tentang hukum Islam. Misalnya, dalam masalah tayammum, beliau menjelaskan bahwa debu yang digunakan tidak harus sampai menempel di seluruh tangan, cukup dengan menepukkan tangan ke tanah.

Ketika ditanya tentang puasa sunnah, beliau menjelaskan bahwa Nabi (saw) biasa berpuasa tapi juga sering tidak berpuasa, sehingga umat Islam tidak perlu berlebihan dalam ibadah sunnah.

‘Āishah (ra) tidak segan mengkritik kebijakan yang dianggapnya tidak adil. Misalnya, beliau pernah mempertanyakan kebijakan tertentu di masa Khalifah Utsman (ra) yang dianggap menimbulkan ketidakpuasan di kalangan masyarakat. Setelah Perang Jamal, beliau menyesali keterlibatannya dalam

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

konflik politik tetapi tetap mempertahankan prinsipnya tentang pentingnya keadilan dalam kepemimpinan.

d. Kedermawanan dan Kesederhanaan

Sebagai istri Nabi saw., ‘Āishah menjalani kehidupan yang penuh kesederhanaan. Ia sering menyedekahkan hartanya meskipun hidup dalam keterbatasan. Ibnu Sa‘d meriwayatkan bahwa ‘Āishah pernah menerima uang 100.000 dirham, tetapi dalam waktu satu hari ia menyedekahkan seluruhnya tanpa menyisakan sedikit pun untuk dirinya sendiri.[3]

‘Āishah binti Abu Bakar dikenal sebagai sosok yang sangat dermawan dan hidup dalam kesederhanaan. Meskipun memiliki akses terhadap harta dan kekayaan, terutama dari bagian *ganīmah* (harta rampasan perang) serta hadiah dari umat Islam, ia tetap memilih hidup dengan penuh kesederhanaan dan selalu mendahulukan kepentingan orang lain.

‘Āishah memiliki kebiasaan menyedekahkan seluruh harta yang ia miliki, bahkan ketika dirinya sendiri dalam keadaan kekurangan. Dikisahkan bahwa suatu hari ‘Āishah menerima 100.000 dirham, yang notabene merupakan suatu jumlah yang sangat besar pada masa itu. Tanpa berpikir panjang, ia langsung membagikan seluruhnya kepada fakir miskin. Padahal saat itu ia sendiri tidak memiliki makanan untuk berbuka puasa.

Tak pelak, pelayan ‘Āishah bertanya dengan keheranan, "Wahai Ummul Mukminin, mengapa engkau tidak menyisakan sedikit saja untuk berbuka puasa?" ‘Āishah menjawab, "Seandainya engkau mengingatkanku lebih awal, tentu aku

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

akan melakukannya."[27] Ini menunjukkan bahwa ia lebih mementingkan kesejahteraan orang lain dibandingkan dirinya sendiri.

Ummul Mukminin ‘Āishah hidup dalam keadaan sangat sederhana, meskipun ia adalah istri Nabi saw. dan memiliki banyak kesempatan untuk mengumpulkan harta. Meski demikian, ‘Āishah justru sering menyedekahkan harta yang ia dapatkan. Hal ini akhirnya membuat salah satu keponakannya sempat terucap, “Demi Allah, hendaknya ‘Āishah berhenti atau aku akan melarangnya untuk bersedekah.” Ucapan sang keponakan itu akhirnya sampai ke telinga ‘Āishah. Ia pun justru marah besar hingga bersumpah tidak akan mau berbicara dengan Ibnu Zubair.

Pada akhirnya Ibnu Zubair menyadari kesalahannya dan berusaha untuk meminta maaf kepada sang bibi. Namun tetap saja ‘Āishah belum bisa berkenan memaafkan dan tetap tidak mau berbicara dengan sang keponakan. Hingga suatu ketika, Ibnu Zubair meminta bantuan dua orang sahabat bernama al-Miswar bin Makhramah dan Abdurrahman bin al-Aswad. Keduanya diminta untuk membujuk ‘Āishah agar bersedia memaafkan Ibnu az-Zubair. Pada akhirnya, ‘Āishah memaafkan keponakannya itu, lantas membayar denda melanggar sumpah *(kaffarat)* dengan memerdekakan 40 orang budak.[28] Kisah ini menyiratkan betapa teguh pendirian ‘Āishah dalam memilih gaya hidupnya yang sering bersedekah.

Dalam kesederhanaan hidupnya sebagai Ummul Mukminin, ‘Āishah menuturkan bahwa ia dan keluarganya pernah tidak memasak selama satu bulan. Hal itu karena yang mereka miliki hanyalah kurma dan air saja. Namun terkadang

[27] Zuhrī (al), *aṭ-Ṭabaqāt al-Kubrā*, hlm. 8: 67.

[28] Bukhārī (al), *al-Jāmi aṣ-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar*, hlm. 6: 2255.

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

mereka tetap bisa mengonsumsi makanan selain kurma tatkala ada orang lain yang berbaik hati memberi potongan daging kecil.[29] ‘Āishah ra memang lebih memilih kehidupan yang sederhana dan zuhud daripada menikmati kemewahan yang ditawarkan dunia.

e. Kasih Sayang dan Kecemburuan

‘Āishah sangat mencintai Rasulullah saw. dan memiliki kecemburuan yang kuat terhadap istri-istri lainnya. Beberapa riwayat dalam Shahih al-Bukhari mencatat perasaan cemburunya terhadap Khadijah, meskipun Khadijah telah wafat sebelum ‘Āishah menikah dengan Nabi saw..

‘Āishah binti Abu Bakar bukan hanya istri yang cerdas dan fasih berbicara, tetapi juga memiliki sifat kasih sayang dan romantisme yang luar biasa dalam hubungannya dengan Rasulullah saw. Kasih sayangnya terlihat dari bagaimana ia memperlakukan suaminya dengan penuh kelembutan, perhatian, dan kepedulian yang mendalam.

‘Āishah adalah istri yang paling dicintai oleh Rasulullah saw. Bahkan, ketika Nabi saw. ditanya tentang siapa yang paling ia cintai, beliau menjawab langsung tanpa ragu, “‘Āishah!” Ketika ditanya lagi, "Lalu dari kalangan laki-laki?" Rasulullah saw. menjawab, “Ayahnya (Abu Bakar)!”[30] Hadis ini menunjukkan bahwa ‘Āishah memiliki tempat istimewa di hati Rasulullah saw. yang tentunya juga dipengaruhi oleh sifat penyayang dan romantisnya.

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

[29] *Ibid.*, hlm. 5: 2372.

[30] Tirmidhī (al), *Al-Jāmi’ aṣ-Ṣaḥīh Sunan at-Tirmidhi*, hlm. 706.

Di antara contoh romansa ‘Āishah dengan Rasulullah saw adalah kebiasaan keduanya berbagi makanan dan minuman dengan cara yang penuh cinta dan kelembutan. Hal ini ia ceritakan dalam sebuah hadis, “Aku minum air pada sebuah gelas dalam kondisi haid. Kemudian aku menyerahkannya kepada Nabi saw. Tiba-tiba Nabi saw menaruh bibirnya persis di bekas tempat aku minum. Saat aku makan sepotong daging, lalu aku serahkan sisanya kepada Nabi saw. Beliau pun menaruh bibirnya persis di bekas gigitanku.”[31]

Ketika Rasulullah saw. jatuh sakit menjelang wafatnya, beliau memilih untuk berada di rumah ‘Āishah. Dengan penuh kasih sayang, ‘Āishah sendiri yang merawat Nabi saw, bahkan hingga detik-detik terakhir kehidupannya. Dalam hadis riwayat Bukhari, ‘Āishah ra menuturkan, “Sesungguhnya di antara kenikmatan Allah yang diberikan untukku adalah saat Rasulullah saw. wafat di rumahku; pada saat giliranku; dan beliau berada di atas pangkuanku. Allah Saw juga mempertemukan air liurku dengan air liur beliau sebelum beliau wafat.”[32]

Sebagai istri yang sangat mencintai suaminya, ‘Āishah tidak bisa menyembunyikan kecemburuannya. Dalam hadis riwayat Muslim, ‘Āishah menggambarkan kecemburuannya, “Aku tidak mencemburui kepada para istri Nabi saw kecuali hanya kepada Khadijah. Padahal aku belum pernah bertemu dengannya. Hal itu karena Rasulullah, setiap kali menyembelih kambing, beliau berkata, ‘Kirimkan dagingnya kepada teman-teman Khadijah.’ Suatu hari aku marah kepada Nabi saw hingga terucap kata, ‘Khadijah!’ Rasulullah pun

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

[31] Muḥammad bin Ḥibbān bin Aḥmad Abū Ḥātim Tamīmī (al), *Ṣaḥīḥ ibn Ḥibbān bi Tartīb ibn Balbān*, (Beirut: Muassasah ar-Risalah, 1993), hlm. 108.

[32] Bukhārī (al), *al-Jāmi aṣ-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar*, hlm. 4: 1616.

menjawab, ‘Sungguh, aku memang dianugerahi rasa cinta yang mendalam kepadanya.’”[33]

B. Perjalanan Pernikahan ‘Āishah ra. dengan Nabi Muhammad saw.

1. Latar Belakang Pernikahan

Pernikahan Nabi Muhammad saw. dengan ‘Ā’ishah binti Abī Bakr merupakan salah satu episode penting dalam sejarah Islam. Selain mengandung dimensi sosial, pernikahan ini juga memiliki makna teologis dan politis. Untuk memahami konteksnya, penting menelusuri peristiwa-peristiwa yang mendahuluinya. Kajian ini menyoroti beberapa riwayat utama yang berkaitan dengan latar belakang pernikahan tersebut, berdasarkan sumber-sumber sirah dan hadis.

Peristiwa pernikahan dengan ‘Ā’ishah berlangsung setelah Nabi saw. mengalami masa-masa penuh ujian. Wafatnya Khadījah ra., istri yang selalu mendukung dakwah, serta wafatnya Abū Ṭālib, paman sekaligus pelindung Nabi dari tekanan Quraisy, dikenal dalam sirah sebagai *“‘Ām al-Ḥuzn”* (Tahun Kesedihan).[34] Pada periode ini, Nabi saw. menghadapi tekanan yang lebih besar dari Quraisy, disertai dengan isolasi sosial yang sebelumnya dialami dalam peristiwa boikot di Syi‘b Abī Ṭālib.[35]

Di sisi lain, pasca wafat Khadījah, kehidupan rumah tangga Nabi juga menghadapi kekosongan. Beliau memiliki anak-anak yang masih kecil, sehingga

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

[33] Naisābūrī (al), *Ṣaḥīh Muslim*, hlm. 4: 1888.

[34] ‘Abd al-Mālik Hishām (ibn), *as-Sīrah an-Nabawiyyah*, (Mesir: Muṣṭafā al-Bābi al-Ḥalabī wa Awlāduh, 1955), hlm. 1: 403.

[35] Kathir (ibn), *al-Bidāyah wa an-Nihāyah*, hlm. 3: 127.

keberadaan seorang pendamping rumah tangga sangat dibutuhkan. Konteks inilah yang menjadi latar sosial terjadinya pernikahan berikutnya.

Dalam situasi tersebut, tampil sosok Khaulah binti Ḥakīm, istri dari ‘Uthmān bin Maẓ‘ūn, sahabat senior Nabi saw.. Beberapa riwayat menyebutkan bahwa Khaulah menawarkan dua pilihan kepada Nabi saw.: menikahi seorang janda (Saudah binti Zam‘ah) atau seorang gadis (’Ā’ishah binti Abī Bakr).[36]

Faktor yang mendorong Khaulah berani mengajukan usulan tersebut dapat ditinjau dari dua sisi. Pertama, ia adalah bagian dari kalangan sahabiyah awal yang dekat dengan Rasulullah saw., sehingga memiliki kedudukan kepercayaan. Kedua, sebagai seorang perempuan yang peka terhadap kondisi keluarga, Khaulah melihat kebutuhan Nabi akan pendamping yang mampu mengisi ruang domestik sekaligus memperkuat jaringan sosial beliau. Kedekatan spiritual dan emosional Khaulah dengan Nabi membuatnya memiliki keberanian untuk mengajukan tawaran itu, bukan sebagai intervensi, tetapi sebagai bentuk kepedulian.

Riwayat lain menambahkan dimensi sosial yang penting. Sebelum pinangan Nabi saw., ‘Ā’ishah telah ditunangkan dengan putra Muṭ‘im bin ‘Adī. Namun, karena permusuhan Bani Muṭ‘im terhadap dakwah Islam, keluarga tersebut membatalkan pertunangan.[37] Hal ini membuka peluang baru, yang kemudian diisi dengan tawaran Khaulah.

Ketika tawaran itu disampaikan, Abū Bakr sempat ragu. Ia merasa keberatan dengan alasan bahwa ia dan Nabi saw. telah terikat dalam hubungan

[36] Zuhrī (al), *aṭ-Ṭabaqāt al-Kubrā*, hlm. 8: 58; Baihāqī (al), *Sunan al-Baihāqī ‘l-Kubrā*, hlm. 7: 67.
[37] Zuhrī (al), *aṭ-Ṭabaqāt al-Kubrā*, hlm. 8: 59.

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

"persaudaraan" melalui perjanjian ukhuwah Islāmiyyah. Namun, Nabi saw. menjelaskan bahwa persaudaraan tersebut adalah persaudaraan dalam agama, bukan penghalang dalam pernikahan.[38] Penjelasan itu menghapus keraguan Abū Bakr, hingga akhirnya pinangan pun diterima.

Selain faktor sosial, riwayat hadis juga mencatat dimensi spiritual yang memperkuat legitimasi pernikahan ini. Sebagaimana dikatakan oleh Munir Muhammad al-Gaḍbān, pernikahan Nabi dengan Aishah ini berdasarkan wahyu dari Allah dan atas bimbingan malaikat Jibril.[39] Dalam beberapa riwayat sahih disebutkan bahwa Nabi saw. pernah bermimpi diperlihatkan 'Ā'ishah dalam mimpinya. Dalam mimpi itu, beliau melihat seorang malaikat membawanya dengan mengenakan kain sutra, lalu dikatakan kepadanya: "Inilah istrimu." Nabi saw. kemudian berkata: "Jika ini dari Allah, niscaya Dia akan mewujudkannya."[40] Riwayat ini menegaskan bahwa pernikahan Nabi saw. dengan 'Ā'ishah bukan semata hasil pertimbangan sosial, melainkan juga memiliki dimensi wahyu dan petunjuk ilahiah.

Dengan demikian, latar belakang pernikahan Nabi Muhammad saw. dengan 'Ā'ishah tidak dapat dipahami hanya dari satu perspektif. Ia merupakan hasil perpaduan antara faktor sosial, politik, spiritual, dan domestik. Khaulah binti Ḥakīm tampil sebagai mediator penting, sementara pertunangan 'Ā'ishah dengan putra Muṭ'im yang batal menjadi pintu pembuka. Dukungan Abū Bakr dan legitimasi melalui mimpi Nabi saw. semakin menguatkan proses ini. Dengan

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

[38] Ṭabarī (al), *Tārīkh al-Umam wa ar-Rusul wal Muluk*, hlm. 2: 411.

[39] Munīr Muḥammad Gaḍbān (al), *Fiqh as-Sīrah an-Nabawiyah*, (Mekkah: Jām'iah Umm al-Qurā, 1992), hlm. 655.

[40] Bukhārī (al), *al-Jāmi aṣ-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar*, hlm. 6: 2579.

demikian, pernikahan ini mencerminkan perpaduan antara kebutuhan manusiawi, strategi sosial, dan petunjuk ilahi.

2. Waktu dan Tempat Pernikahan

Menurut Ibnu Ishaq, pernikahan antara ‘Āishah binti Abu Bakar dan Nabi Muhammad saw. terjadi setelah tiga tahun meninggal istri pertama beliau, Khadijah ra. Saat itu ‘Āishah ra berusia enam tahun, dan tidak langsung tinggal bersama Nabi Muhammad. Baru pada saat usia sembilan tahun, ‘Āishah ra membangun rumah tangga bersama Nabi Muhammad.[41] Menurut at-Tabari dan Ibnu Abdil Barr, pernikahan itu terjadi pada tahun ke-10 dari masa kenabian Muhammad.[42] Dalam kalender Masehi, pernikahan itu terjadi pada tahun 620 Masehi

Menurut Riwayat Imam Bukhari dalam kitab *Sahih*-nya, pernikahan Nabi Muhammad dengan ‘Āishah ra terjadi pada tahun ketiga setelah kematian istri pertama beliau Khadijah ra.[43] Menurut berbagai sumber sejarah, pernikahan ini dilangsungkan ketika ‘Āishah masih berusia enam tahun, dan hubungan pernikahan tersebut mulai dikonsumsi ketika ‘Āishah berusia sembilan tahun.[44] Hal ini menunjukkan bahwa pernikahan tersebut terjadi dalam konteks sosial dan budaya Arab pada masa itu, di mana pernikahan pada usia muda bukanlah hal yang asing.

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

[41] Yasar (ibn), *Sīrah Ibnu Isḥāq*, hlm. 255.

[42] Ṭabarī (al), *Tārīkh al-Umam wa ar-Rusul wal Muluk*, hlm. 11: 601; Barr (al), *Al-Isti’āb fi Ma’rifah al-Aṣḥāb*, hlm. 4: 1881.

[43] Bukhārī (al), *al-Jāmi aṣ-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar*, hlm. 3: 1389.

[44] *Ibid.*, hlm. 3: 1415.

Penting untuk dicatat bahwa pernikahan ini terjadi dalam konteks yang lebih luas, yaitu masa awal penyebaran Islam. Pada saat itu, Nabi Muhammad menghadapi berbagai tantangan dan penentangan dari masyarakat Quraisy, dan pernikahan ini dapat dipandang sebagai strategi untuk memperkuat hubungan sosial dan politik antara Nabi Muhammad dan Abu Bakar, yang merupakan salah satu sahabat terdekatnya. Dalam konteks ini, pernikahan ‘Āishah dengan Nabi Muhammad tidak hanya sekadar hubungan pribadi, tetapi juga memiliki implikasi sosial dan politik yang signifikan.

Data dari berbagai catatan sejarah menunjukkan bahwa pernikahan ini berlangsung di Mekkah, ketika Nabi Muhammad masih tinggal di kota tersebut sebelum hijrah ke Madinah. Menurut catatan, pernikahan ini juga bertepatan dengan periode di mana Nabi Muhammad mulai mendapatkan pengikut yang lebih banyak, sehingga pernikahan ini dapat dilihat sebagai bagian dari upaya untuk membangun komunitas Muslim yang lebih kuat.

Dalam kajian lebih lanjut, beberapa sejarawan berpendapat bahwa pernikahan ini juga menunjukkan pergeseran dalam norma-norma sosial yang ada pada masa itu. Masyarakat Arab pra-Islam umumnya memiliki pandangan yang berbeda mengenai pernikahan, dan pernikahan Nabi Muhammad dengan ‘Āishah menunjukkan adanya perubahan dalam cara pandang terhadap perempuan dan pernikahan dalam konteks Islam.

Secara keseluruhan, pernikahan ‘Āishah dan Nabi Muhammad terjadi dalam konteks sejarah yang kompleks, yang melibatkan faktor-faktor sosial, politik, dan budaya yang saling berinteraksi. Hal ini menjadikan pernikahan

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

tersebut tidak hanya sebagai sebuah ikatan pribadi, tetapi juga sebagai bagian dari sejarah awal Islam yang penting.

Pernikahan ‘Āishah dan Nabi Muhammad berlangsung di Mekkah,[45] sebuah kota yang memiliki makna historis dan religius yang sangat penting dalam tradisi Islam. Mekkah adalah tempat kelahiran Nabi Muhammad dan merupakan pusat perdagangan serta tempat berkumpulnya berbagai suku Arab. Pada masa itu, Mekkah dikenal dengan Ka'bah yang menjadi pusat ibadah dan ziarah bagi masyarakat Arab, sebelum munḥculnya Islam.[46]

Mekkah juga merupakan tempat di mana berbagai tradisi dan norma sosial berkembang. Dalam konteks ini, pernikahan antara Nabi Muhammad dan ‘Āishah tidak hanya terjadi di dalam rumah tangga, tetapi juga melibatkan interaksi dengan masyarakat luas yang ada di sekitar mereka. Menurut catatan, pernikahan ini diumumkan secara terbuka, yang menunjukkan bahwa hubungan tersebut diakui oleh masyarakat Mekkah pada umumnya.

Selama periode ini, Mekkah sedang mengalami perubahan yang signifikan akibat ajaran Islam yang mulai menyebar. Banyak orang mulai memeluk Islam, dan pernikahan ini dapat dilihat sebagai salah satu cara untuk memperkuat ikatan antara pemimpin baru umat Islam dan tokoh-tokoh masyarakat yang berpengaruh, seperti Abu Bakar, ayah ‘Āishah. Dengan demikian, lokasi pernikahan ini memiliki dampak yang lebih luas terhadap perkembangan komunitas Muslim di Mekkah.

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

[45] Aḥmad bin al-Ḥusain bin ‘Alī bin Mūsā Abū Bakr Baihāqī (al), *Dalāil an-Nubuwwah*, (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1988), hlm. 2: 409.

[46] Aḥmad bin Isḥāq Abi Ya’qūb bin Ja’far bin Wahb bin Wāḍiḥ Yaqūbī (al), *al-Buldān*, (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1422), hlm. 153.

Mekkah juga berfungsi sebagai tempat di mana berbagai konflik sosial dan politik terjadi, terutama antara kaum Muslim dan Quraisy yang menolak ajaran Islam. Dalam konteks ini, pernikahan ‘Āishah dan Nabi Muhammad dapat dilihat sebagai langkah strategis untuk memperkuat posisi Nabi di tengah tantangan yang ada. Hal ini menunjukkan bahwa pernikahan ini tidak hanya bersifat pribadi tetapi juga memiliki dimensi sosial yang signifikan.

Secara keseluruhan, lokasi pernikahan ‘Āishah dan Nabi Muhammad di Mekkah mencerminkan dinamika sosial dan politik yang kompleks pada masa itu. Mekkah sebagai pusat peradaban Arab memiliki peranan penting dalam sejarah awal Islam, dan pernikahan ini merupakan bagian dari narasi yang lebih besar mengenai perjuangan Nabi Muhammad dan penyebaran ajaran Islam.

3. Mahar Perkawinan

Menurut riwayat dari Ibnu Hisham dalam *as-Sirah an-Nabawiyah*, mas kawin yang diberikan oleh Rasulullah saw saat menikah dengan ‘Āishah ra adalah 400 dirham.[47] Sedangkan berdasarkan riwayat hadis dalam *Sahih Muslim,* sahabat Abu Salamah bin Abdurahman pernah bertanya kepada ‘Āishah tentang mas kawin yang diberikan Rasulullah saw kepada para istri beliau. Kemudian ‘Āishah menjawab bahwa mas kawinnya adalah 12 *ūqiyah* (الأوقية) dan 1 *nash* (النش). Jumlah itu setara dengan 500 dirham.[48]

Dalam *aṭ-Ṭabaqāt* karya Ibnu Sa’ad, terdapat riwayat dari Salamah bin Abdurrahman dari ‘Āishah, bahwa mahar (mas kawin) Rasulullah adalah 12 (dua

[47] ‘Abd al-Mālik Hishām (ibn), *as-Sīrah an-Nabawiyyah*, (Suriah: Dār al-Jail, 1411), hlm. 6: 57.
[48] Naisābūrī (al), *Ṣaḥīh Muslim*, hlm. 2: 1042.

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

belas) *ūqiyah* dan 1 (satu) satu *nash*. Dengan demikian, jumlahnya adalah 500 (lima ratus) dirham. Selanjutnya ‘Āishah juga menjelaskan bahwa satu *ūqiyah* adalah 40 (empat puluh dirham), dan satu *nash* adalah 20 (dua puluh dirham).[49] Kata *uqiyah*[50] dan *nash*[51] adalah satuan timbangan yang merupakan gabungan beberapa dirham.

Dalam riwayat tersebut, ‘Āishah ra menjelaskan bahwa mahar tersebut setara dengan 500 dirham. Angka ini didapat dari perhitungan sebagai berikut:

- 12 *ūqiyah*: Karena 1 uqiyah = 40 dirham, maka 12 uqiyah = 12×40 = 480 dirham.
- 1 *nash*: ‘Āishah menjelaskan bahwa 1 *nash* = 20 dirham.
- Total: 480 dirham + 20 dirham = 500 dirham.

Riwayat ini secara jelas menunjukkan bahwa mas kawin yang diberikan Nabi saw kepada istri-istri beliau memiliki nilai yang seragam dan tidak berlebihan, yaitu sekitar 500 dirham perak. Angka ini sering dijadikan patokan dalam fiqh Islam untuk menentukan mas kawin yang ideal, yaitu tidak terlalu memberatkan pihak laki-laki maupun meremehkan pihak perempuan.

Riwayat tentang maskawin untuk ‘Āishah dan beberapa istri Nabi saw sebesar 500 dirham ini juga diriwayatkan oleh ad-Duruqutni,[52] at-Tabrani,[53] dan

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

[49] Zuhrī (al), *aṭ-Ṭabaqāt al-Kubrā*, hlm. 8: 161.

[50] “Uqiyyah (al),” dalam *al-Mausū’āh al-Fiqhiyyah al-Kuwaitiyyah*, (Kuwait: Wizārah al-Auqāf wa ash-Shu’ūn al-Islāmiyyah), hlm. 38: 305-306.

[51] “Nash (al),” dalam *al-Mausū’āh al-Fiqhiyyah al-Kuwaitiyyah*, (Kuwait: Wizārah al-Auqāf wa ash-Shu’ūn al-Islāmiyyah), hlm. 38: 312.

[52] Dāruquṭnī (al), *Sunan ad-Dāruquṭnī*, hlm. 3: 222.

[53] Sulaimān bin Aḥmad bin Ayyūb Abu al-Qasim Ṭabrānī (al), *al-Mu’jam al-Ausaṭ*, (Kairo: Dār al-Ḥaramain, 1415), hlm. 5: 215.

al-Baihaqi.[54].Informasi ini yang lebih populer daripada riwayat-riwayat lain, seperti yang disampaikan oleh Ibnu Sa'ad, berdasarkan riwayat dari Yazid bin Harun, dari Fudayl bin Marzuq, dan dari 'Atiyah. Dalam riwayat dari 'Atiyyah tersebut, dijelaskan bahwa Nabi Muhammad menikahi 'Āishah ra dengan menggunakan mas kawin berupa perabot rumah tangga yang senilai 50 dirham.[55]

Dalam *al-Mausū'ah al-Fiqhiyyah al-Kuwaitiyyah*, perbandingan antara nilai antara dinar dan dirham adalah 7:10. [56] Berdasarkan penelitian para ahli koin dalam sejarah Islam, koin dinar emas yang digunakan di era Khalifah Abdul Malik bin Marwan adalah seberat 4,25 gram emas.[57] Dari sini bisa dibuat kalkulasi bahwa 1 dirham adalah 2,975 gram perak. Jika mas kawin 'Āishah adalah 500 dirham, dan harga perak saat ini adalah Rp. 15.000,-- maka total nilai uang maskawin adalah:

500 dirham x 2,975 gram perak = 1.487,5 gram perak × Rp 15.000/gram = Rp **22.312.500** (dua puluh dua juta tiga ratus dua belas ribu lima ratus rupiah)

4. Penundaan Hubungan Suami Istri setelah Akad Nikah

Pernikahan Nabi Muhammad saw. dengan 'Āishah r.a. sering kali menjadi perdebatan karena adanya jeda waktu antara akad nikah dan saat tinggal serumah. Dalam konteks sejarah sosial Arab, praktik ini bukanlah hal yang asing. Justru penundaan *dukḥūl* menjadi bukti adanya pertimbangan psikologis, biologis,

[54] Baihāqī (al), *Sunan al-Baihāqī 'l-Kubrā*, hlm. 4: 134.

[55] Zuhrī (al), *aṭ-Ṭabaqāt al-Kubrā*, hlm. 8: 59.

[56] "Dīnār (al)," dalam *al-Mausū'āh al-Fiqhiyyah al-Kuwaitiyyah*, (Kuwait: Wizārah al-Auqāf wa ash-Shu'ūn al-Islāmiyyah), hlm. 21: 28.

[57] *Ibid.*, hlm. 21: 29.

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

dan budaya yang diperhatikan pada masa itu. Penelitian ini menempatkan praktik tersebut dalam konteks budaya global untuk menunjukkan keberadaannya dalam sistem sosial lainnya.

Di peradaban India Kuno, dalam hukum *Dharmashastra*, pernikahan anak perempuan dapat dilakukan sebelum masa akil baligh, namun *gaurava* (serah terima anak ke rumah suami) ditunda sampai anak cukup umur dan matang secara biologis serta emosional.[58] Rani Lakshmibai, salah satu perempuan yang menjadi tokoh penting dalam Pemberontakan India 1857, menikah dengan Raja Gangadhar Rao dari Jhansi yang notabene usianya antara 40-50 tahun. Pernikahan Laksmi dilakukan saat ia masih anak-anak (sekitar usia 7–8 tahun), namun ia baru tinggal bersama suaminya setelah remaja.[59]

Di Tiongkok pada masa Dinasti Zhou, pernikahan sering diatur oleh keluarga sejak kecil, tetapi pesta pernikahan dan penyatuan rumah tangga ditunda hingga dewasa. Anak-anak perempuan tetap tinggal dengan orang tuanya sampai saat dianggap layak.[60]

Di Eropa pada Abad Pertengahan, banyak pernikahan bangsawan diatur sejak dini untuk aliansi politik. Misalnya, Eleanor of Aquitaine menikahkan

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

[58] Patrick Olivelle, *Manu's Code of Law: A Critical Edition and Translation of the Mānava-Dharmaśāstra*, (New York: Oxford University Press, 2004), hlm. 88.

[59] "Lakshmibai (c. 1835–1858) | Encyclopedia.com," dalam *Encyclopedia.com*, diakses 20 Mei 2025, https://www.encyclopedia.com/women/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/lakshmibai-c-1835-1858.

[60] Patricia Buckley Ebrey, *The Inner Quarters: Marriage and the Lives of Chinese Women in the Sung Period*, (Berkeley: University of California Press, 1994), hlm. 24–25.

putrinya Joan dengan William II dari Sisilia ketika Joan baru berusia sekitar 11 tahun, namun tinggal serumah dilakukan beberapa tahun kemudian.[61]

Dalam tradisi Jawa dan Bugis klasik, dikenal praktek *nikah gantung*, yaitu pernikahan anak yang ditunda secara praktis hingga dewasa, bahkan hingga usia siap untuk "nyantri" ke rumah suami.[62] Praktek nikah gantung ini juga ditemukan dalam budaya Melayu di Kecamatan Batubara Sumatera Utara[63] dan budaya Aceh. [64]

Penting untuk dicatat bahwa praktik penundaan tinggal serumah dan hubungan suami istri *(dukḥūl)* setelah akad nikah tidaklah eksklusif pada Nabi Muhammad, tetapi juga dikenal dalam budaya Quraisy pada masa itu, khususnya di kalangan bangsawan atau keluarga terhormat. Hal ini memperlihatkan bahwa praktik tersebut tidak dianggap asing, melainkan bagian dari kebiasaan sosial yang diterima dalam masyarakat Arab pra-Islam dan awal Islam.

Akad nikah antara Ali dan Fatimah terjadi pada tahun 2 H, namun dukḥūl ditunda beberapa waktu karena pertimbangan kesiapan tempat tinggal dan perabot rumah tangga yang layak. Ini menunjukkan bahwa penundaan dukḥūl karena alasan logistik dan kesiapan adalah hal yang wajar.[65]

---

[61] Georges Duby, *Medieval Marriage: Two Models from Twelfth-Century France*, (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1991), hlm. 42.

[62] H.J. de Graaf dan Th.G.Th. Pigeaud, *Kerajaan Islam Pertama di Jawa*, (Jakarta: Grafiti Pers, 1985), hlm. 63.

[63] Asyroful Muttaqin dan Muhammad Syukri Albani Nasution, "Tinjauan Yuridis Kawin Gantung Masyarakat Melayu Desa Dahari Indah Kecamatan Talawi Kabupaten Batu Bara" *Al-Manhaj: Jurnal Hukum Dan Pranata Sosial Islam*, 5, no. 2, (30 September 2023).

[64] Alizar Usman dan Ermaliza, "Potret Tradisi Nikah Gantung Ditinjau Dari Perspektif Hukum Islam (Studi Kasus Di Kecamatan Kluet Selatan, Aceh Selatan)" *Al-Mursalah*, 3, no. 1, (2 Oktober 2018), https://www.jurnal.staitapaktuan.ac.id/index.php/Al-Mursalah/article/view/91.

[65] Zuhrī (al), *aṭ-Ṭabaqāt al-Kubrā*, hlm. 8: 474; Kathir (ibn), *al-Bidāyah wa an-Nihāyah*, hlm. 3: 345.

Riwayat lain menyebut bahwa setelah akad nikah, Umar bin Khattab menunda membawa Ummu Kulthum binti Fatimah binti Rasulullah Saw. ke rumahnya demi menjaga etika keluarga Nabi dan persiapan kehidupan rumah tangga. Ini menjadi bukti bahwa penundaan *dukḥūl* bukanlah hal yang tabu di lingkungan Nabi sendiri.[66]

Ada pula riwayat tentang pernikahan anak-anak bangsawan Bani Umayyah seperti Abu Sufyan dan keturunannya yang menjodohkan anak-anak mereka sejak dini, namun pelaksanaan kehidupan rumah tangga dilakukan setelah dewasa. Meskipun tidak selalu disebutkan eksplisit, tetapi dalam struktur sosial Quraisy, ini adalah praktik yang lazim sebagai bentuk aliansi sosial-politik.[67]

Praktek-praktek tersebut menguatkan bahwa penundaan dukḥūl setelah akad nikah merupakan hal yang normal dalam konteks budaya Arab saat itu, dan bukan tindakan yang menyimpang dari nilai-nilai sosial masyarakatnya.

5. Partisipasi ‘Āishah r.a. dalam Peperangan Bersama Nabi Muhammad saw.

Peran perempuan dalam sejarah Islam awal sering kali dipersempit dalam ranah domestik. Namun, sejumlah riwayat sahih menunjukkan bahwa perempuan, termasuk ‘Āishah r.a., memiliki kontribusi aktif dalam mendukung perjuangan Rasulullah saw.

Dalam Perang Badar, ‘Āishah turut serta sebagai bagian dari kelompok perempuan yang bertugas membantu prajurit Muslim. Ia berperan menyediakan

[66] Zuhrī (al), *aṭ-Ṭabaqāt al-Kubrā*, hlm. 8: 463-464; Abū ‘Abdillah Muḥammad bin ‘Abd al-Baqi bin Yūsuf bin Aḥmad bin Syihābuddīn bin Muḥammad Zurqānī (al), *Sharḥ al-Zurqāni ‘ala al-Mawāhib al-Laduniyyah bi al-Minaḥ al-Muḥammadiyyah*, (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1996), hlm. 340–41.

[67] Balādhurī (al), *Ansāb al-Ashrāf*, hlm. 5: 6.

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

air dan merawat luka-luka pejuang yang terluka. Ibn Hajar al-Asqalani dalam *al-Isabah fi Tamyiz al-Sahabah* menyebut bahwa ‘Āishah adalah salah satu perempuan yang ikut dalam ekspedisi ini untuk memberikan dukungan logistik.[68] Dalam catatan al-Waqidi, disebutkan bahwa perempuan-perempuan termasuk ‘Āishah mengisi peran penting dalam penyediaan air dan merawat para korban perang.[69]

Pada Perang Uhud, ‘Āishah kembali menunjukkan keterlibatannya secara aktif. Hadis dalam Shahih Bukhari dan Muslim mengisahkan bahwa ‘Āishah dan Ummu Sulaim membawa kantong-kantong air dan memberikan minum kepada para mujahid yang terluka. Salah seorang sahabat, Abu Talhah melaporkan, “Aku melihat ‘Āishah binti Abu Bakar dan Ummu Sulaim, keduanya membawa kantong air, lalu memberikan minum kepada orang-orang dan kembali mengisinya.” Aksi tersebut menunjukkan keberanian dan komitmen ‘Āishah untuk berdiri bersama kaum Muslimin dalam menghadapi musuh, meskipun ia tidak mengangkat senjata secara langsung.

Dalam Perang Khandaq, ‘Āishah tidak terjun langsung ke medan pertempuran seperti pada dua perang sebelumnya. Namun, ia tetap memiliki peran penting. Perang ini bersifat defensif, dengan komunitas Muslim menggali parit di sekitar Madinah. Rumah ‘Āishah, yang dekat dengan Masjid Nabawi, menjadi salah satu lokasi strategis. Menurut riwayat dalam *Ṣahīh Muslim*, ‘Āishah termasuk perempuan yang ikut membantu dari balik garis depan, mengobati

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

[68] Aḥmad bin ‘Alī bin Muḥammad bin Aḥmad bin Ḥajar ‘Asqallānī (al), *Al-Iṣābah fī Tamyīz as-Saḥābah*, (Beirut: Dār al-Jail, 1412), hlm. 150.

[69] Abū ‘Abdullāh Wāqidī (al), *Al-Magāzī*, (Beirut: Dār al-A’lamī, 1989), hlm. 1: 22.

prajurit yang terluka, serta menjadi saksi berbagai strategi yang dijalankan Rasulullah dan para sahabat.[70]

Keterlibatan ‘Āishah dalam tiga perang besar ini memiliki makna psikologis dan sosial yang dalam. Hal ini menunjukkan bahwa perempuan memiliki peran strategis dalam masyarakat Muslim awal. Kehadiran ‘Āishah juga meningkatkan moral dan psikologis pasukan dengan dukungan langsung dari keluarga Nabi. Keterlibatan ‘Āishah pun memberi contoh nyata tentang pentingnya solidaritas dan peran ganda perempuan dalam jihad: fisik dan sosial.

‘Āishah r.a. adalah representasi nyata dari peran perempuan Muslim yang aktif, cerdas, dan berani. Dalam Perang Badar, Uhud, dan Khandaq, ia memainkan peran penting dalam mendukung perjuangan Rasulullah saw. Keterlibatannya membuktikan bahwa kontribusi perempuan dalam sejarah Islam tidak terbatas pada ranah domestik, tetapi meluas hingga ke medan krisis dan pertahanan umat.

6. Kisah Kalung ‘Āishah dan Turunnya Ayat Tayamum

Salah satu peristiwa penting yang melibatkan ‘Āishah binti Abu Bakar r.a. dalam sejarah Islam adalah insiden kehilangan kalung yang kemudian menyebabkan turunnya ayat tayamum, yaitu bersuci dengan debu. Peristiwa ini tidak hanya menggambarkan aspek spiritual dan fiqh dalam Islam, tetapi juga menegaskan posisi ‘Āishah sebagai sosok yang menjadi *wasilah* turunnya syariat yang memudahkan umat.

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

[70] Naisābūrī (al), *Ṣaḥīh Muslim*, hlm. 3: 1389.

Peristiwa ini terjadi dalam salah satu ekspedisi yang diikuti oleh ‘Āishah bersama Nabi Muhammad saw. Dalam perjalanan pulang menuju Madinah, saat melewati suatu daerah, tiba-tiba ‘Āishah merasa bahwa kalungnya putus. Para ulama berbeda pendapat tentang nama daerah tersebut. Sebagian ada yang berpendapat al-Baidā, Dhat al-Jaish, atau al-Abwa.[71]

Mendapat laporan tersebut, Rasulullah saw. lantas menghentikan perjalanan rombongan, dan memutuskan untuk melakukan pencarian di sekitar daerah tersebut. Beliau pun memerintahkan para sahabat untuk membantu pencarian kalung. Insiden hilangnya kalung tersebut akhirnya juga dilaporkan kepada Abu Bakar.

Pada saat itu, Abū Bakr al-Ṣiddīq raḍiyallāhu ʿanhu yang notabene sebagai orang tua ‘Āishah ra. sekaligus mertua dan sahabat dekat Rasulullah saw. ikut dalam rombongan tersebut. Abu Bakar sempat tersulut emosi ketika mengetahui rombongan tertahan akibat pencarian kalung itu. Ia pun marah dan mendatangi ʿĀisyah lalu memukulnya di pinggang dan berkata: “Engkau telah menahan orang-orang hanya karena sebuah kalung?!”[72]

Saat itu, mereka tidak memiliki air untuk berwudhu, dan waktu salat semakin mendesak. Beberapa sahabat merasa resah karena harus berhenti lama hanya karena kehilangan kalung. Namun, ketika mereka sedang dalam keadaan tidak ada air, wahyu turun kepada Rasulullah yang mengatur tayamum sebagai pengganti wudu bagi orang yang tidak mendapatkan air:

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

[71] ‘Asqallānī (al), *Fatḥ al-Bārī*, hlm. 1: 431-433.
[72] Bukhārī (al), *al-Jāmi aṣ-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar*, hlm. 4: 1684.

وَاِنْ كُنْتُمْ مَّرْضٰٓى اَوْ عَلٰى سَفَرٍ اَوْ جَاۤءَ اَحَدٌ مِّنْكُمْ مِّنَ الْغَاۤىِٕطِ اَوْ لٰمَسْتُمُ النِّسَاۤءَ فَلَمْ تَجِدُوْا مَاۤءً فَتَيَمَّمُوْا صَعِيْدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوْا بِوُجُوْهِكُمْ وَاَيْدِيْكُمْ ۗ

Jika kamu sakit, sedang dalam perjalanan, salah seorang di antara kamu kembali dari tempat buang air, atau kamu telah menyentuh perempuan, sedangkan kamu tidak mendapati air, maka bertayamumlah kamu dengan debu yang baik (suci). Usaplah wajah dan tanganmu (dengan debu itu). (Qs. An-Nisaa: 43).

.

Setelah wahyu ini turun, para sahabat merasa sangat gembira, dan mereka menyadari bahwa peristiwa ini menjadi sebab kemudahan besar bagi umat Islam. Kisah ini diriwayatkan oleh al-Bukhari dan Muslim, dan disampaikan oleh ‘Āishah sendiri. Dalam hadis yang diriwayatkan oleh Imam al-Bukhari disebutkan:

> “Kami keluar bersama Rasulullah dalam salah satu perjalanannya, hingga ketika kami sampai di Baida’ atau Dhat al-Jaisy, kalungku terputus. Maka Rasulullah berhenti mencarinya bersama orang-orang. Mereka tidak memiliki air dan tidak berada di dekat sumber air. Orang-orang pun datang kepada Abu Bakar…” (dan seterusnya hingga menyebut turunnya ayat tayamum).[73]

Sahabat yang paling bersyukur atas peristiwa ini adalah Usayd ibn Hudhayr, yang berkata kepada ‘Āishah:

> “Semoga Allah membalasmu dengan kebaikan! Demi Allah, tidaklah terjadi sesuatu yang menyusahkanmu kecuali Allah menjadikannya kebaikan bagi umat Islam.”[74]

Dari sinilah kemudian muncul dasar hukum tentang tayamum, yang menjadi solusi syar'i untuk bersuci ketika tidak ada air atau dalam kondisi sakit. Kisah ini mengandung berbagai pelajaran penting:

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

---

[73] *Ibid.*, hlm. 1: 127.

[74] Naisābūrī (al), *Ṣaḥīh Muslim*, hlm. 1: 279.

- Spirit kemudahan (taysīr) dalam Islam yang tidak membebani umat di luar batas kemampuan.
- Peran perempuan, khususnya ‘Āishah, dalam perkembangan hukum Islam.
- Kesabaran Rasulullah yang tidak menyalahkan ‘Āishah dan malah menjadikan momen itu sebagai sarana turunnya rahmat bagi umat.
- Kehadiran wahyu sebagai respon terhadap realitas sosial, menjadikan syariat bersifat aplikatif dan relevan.

Peristiwa kehilangan kalung ‘Āishah r.a. yang kemudian memicu turunnya ayat tayamum adalah salah satu momen historis penting yang menegaskan prinsip kemudahan dalam Islam. Peran ‘Āishah dalam peristiwa ini menunjukkan bahwa kontribusi perempuan dalam sejarah Islam sangat besar, bahkan dalam lahirnya hukum-hukum syariat yang fundamental.

7. Korban Hoaks: Fitnah Perselingkuhan yang Keji

Peristiwa fitnah terhadap ‘Āishah binti Abi Bakr—yang dikenal dalam sejarah Islam sebagai *Ḥadīth al-Ifk*—merupakan salah satu episode paling penting dan penuh ujian dalam sejarah Islam awal. Peristiwa ini bukan hanya berdimensi rumah tangga, tetapi juga sosial, politik, hukum, dan teologis. Kisah ini menyentuh langsung kehormatan keluarga Nabi saw., menegaskan perlindungan syariat terhadap martabat pribadi, dan menjadi lahan diskusi panjang para ulama serta sasaran kritik dari kalangan orientalis Barat.

Peristiwa ini terjadi setelah Perang Muraisi yang notabene adalah pangkalan air milik, kabilah Yahudi, Bani Musthaliq. Perang itu terjadi sekitar

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

tahun ke-5 Hijriah.[75] ‘Āishah tertinggal dari rombongan Nabi saw. karena mencari kalungnya, lalu ditemukan oleh Ṣafwān bin al-Mu‘aṭṭil. Mereka tiba di Madinah berdua, yang kemudian memunculkan fitnah keji bahwa ‘Āishah berselingkuh. Tokoh utama penyebar hoaks ini adalah Abdullah bin Ubay bin Salul, kepala kaum munafik. Selama sebulan penuh, wahyu tidak turun, dan Nabi saw. berada dalam masa krisis. Hingga akhirnya turun Surah an-Nūr ayat 11–20 yang menyucikan ‘Āishah dan mengatur hukum *qadhf*.[76]

Surah an-Nūr ayat 4 menetapkan bahwa tuduhan zina tanpa empat saksi merupakan kejahatan serius. Pelakunya dihukum 80 cambukan dan tidak diterima kesaksiannya. Ayat ini turun dalam konteks *Ḥadīth al-Ifk*, menunjukkan bahwa Islam menjamin kehormatan setiap individu. Prinsip kehati-hatian *(ta’annī)*[77] dan praduga tak bersalah *(al-barā’ah al-aṣliyyah)*[78] merupakan asas penting dalam filsafat hukum Islam.

Penundaan wahyu selama hampir sebulan memiliki makna mendalam. Ia merupakan pendidikan sosial untuk umat agar tidak mudah menyebarkan tuduhan. Penundaan ini juga mengokohkan prinsip bahwa hukum ilahi turun bukan karena tekanan emosional, tetapi pada waktu terbaik. Nabi saw. menjadi teladan dalam tidak gegabah memberi keputusan tanpa bukti.

Setelah wahyu turun, martabat ‘Āishah terangkat sangat tinggi. Ia menjadi Ummul Mu’minin dengan otoritas ilmu dan moral yang tak tertandingi. Bani

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

[75] Zuhrī (al), *aṭ-Ṭabaqāt al-Kubrā*, hlm. 2: 63.

[76] Bukhārī (al), *al-Jāmi aṣ-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar*, hlm. 2: 942.

[77] Muḥammad bin ‘Ali bin Muḥammad al-Aṣbaḥī al-Andalusī ibn Azraq (al), *Badā’i as-Silk fi Ṭabā’i al-Milk*, (Irak: Wizārat al-I’lām, t.th.), hlm. 318.

[78] Abū Hāmid Muḥammad bin Muḥammad Ghazālī (al), *al-Mustashfa min ‘Ilm al-Usul*, (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1993), hlm. 343.

Taim sebagai klan Abu Bakar juga mendapatkan legitimasi sosial yang besar. Peristiwa ini juga memperdalam ketegangan antara ‘Āishah dan faksi Ali bin Abi Thalib, yang kelak memengaruhi dinamika Perang Jamal.[79]

Tragedi *hadith al-ifk* yang menimpa Ummul Mu’minīn ‘Ā’ishah binti Abī Bakr ini merupakan salah satu peristiwa besar dalam sejarah awal Islam. Dampaknya tidak hanya menyinggung ranah pribadi Rasulullah saw., melainkan juga mengguncang stabilitas sosial-politik masyarakat Madinah.

Isu fitnah tersebut memicu kerusuhan di kalangan kaum Muslimin. Suku Aus dan Khazraj, yang sejak awal masuk Islam membawa warisan konflik kesukuan, hampir saja kembali terjebak dalam pertikaian fisik akibat perbedaan sikap mereka terhadap berita bohong itu.[80] Hal ini menunjukkan betapa rapuhnya ikatan sosial yang masih baru dibangun Rasulullah saw. dan betapa cepat api fitnah dapat membakar persatuan umat.

Sebagai pihak yang tertuduh, ‘Ā’ishah pun mengalami tekanan psikologis yang berat. Beliau meminta izin kepada Nabi saw. untuk pulang ke rumah orang tuanya, Abū Bakr dan Umm Rūmān, demi menenangkan diri dari tekanan sosial yang menuduhnya tanpa dasar.[81] Sikap ini mencerminkan betapa berat beban moral yang ditanggung seorang perempuan yang menjadi pusat isu publik, terutama ketika isu itu menyerang kehormatan dirinya.

Sementara Rasulullah saw. pun mengalami ujian berat dalam memimpin umat. Beliau meminta pandangan dari orang-orang terdekatnya, termasuk Usāmah

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

[79] Balādhurī (al), *Ansāb al-Ashrāf*, hlm. 1: 304-306.

[80] Wāqidī (al), *Al-Magāzī*, hlm. 2: 431.

[81] Muhammad Husain Haekal, *Sejarah Hidup Muhammad*, terj. Ali Audah, (Jakarta: Litera AntarNusa, 2006), hlm. 388–89.

bin Zayd, yang menegaskan kebaikan dan ketulusan ‘Ā’ishah, dan ‘Alī bin Abī Ṭālib, yang menyarankan agar Nabi saw. tidak terbebani secara berlebihan, bahkan menyarankan memeriksa kebenaran melalui Barīrah, pembantu rumah tangga ‘Ā’ishah.[82] Konsultasi ini menunjukkan betapa Rasulullah saw. menerapkan prinsip musyawarah dalam menghadapi persoalan besar, meskipun menyangkut urusan pribadi.

Dalam kondisi kebimbangan, Rasulullah saw. akhirnya langsung bertanya kepada ‘Ā’ishah mengenai kebenaran isu tersebut.[4] Hal ini menandai titik genting di mana Nabi saw. harus menyeimbangkan antara rasa cinta, kepemimpinan, dan kebutuhan akan kepastian moral. Jawaban ‘Ā’ishah, yang penuh keyakinan akan pembelaan Allah, justru menjadi awal dari turunnya wahyu yang membebaskan beliau dari tuduhan itu (QS. al-Nūr: 11–20).[83]

Sebagai langkah hukum, Rasulullah saw. menegakkan sanksi qadhf terhadap tiga orang yang terbukti menyebarkan fitnah tanpa saksi: Ḥassān ibn Thābit, Miṣṭaḥ ibn Uthāthah, dan Ḥamnah bint Jahsh.[84] Mereka dijatuhi hukuman cambuk 80 kali sesuai ketentuan syariat. Hukuman ini memperlihatkan bahwa penyebaran hoaks bukan sekadar kesalahan moral, tetapi tindak pidana yang merusak tatanan sosial.

Pada gilirannya, peristiwa ini menjadi pelajaran penting bagi umat Islam untuk senantiasa waspada terhadap orang-orang munafik. ‘Abd Allāh ibn Ubayy

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

[82] Nadawi (al), *Aisyah: Sejarah Lengkap Kehidupan Ummul Mu’minin ’Aisyah*, hlm. 83.
[83] Haekal, *Sejarah Hidup Muhammad*, hlm. 390–92.
[84] *Ibid.*, hlm. 393.

ibn Salūl, tokoh munafik Madinah, adalah dalang utama penyebaran isu tersebut.[85] Perannya menunjukkan strategi kelompok munafik yang berusaha melemahkan kepemimpinan Nabi saw. melalui propaganda, fitnah, dan hoaks. Oleh karena itu, umat Islam sepanjang sejarah diingatkan untuk berhati-hati terhadap provokator yang menebar isu tanpa dasar di tengah masyarakat.

Dengan demikian, tragedi hadith al-ifk bukan sekadar peristiwa domestik rumah tangga Nabi saw., melainkan sebuah ujian sosial-politik yang berimplikasi luas terhadap stabilitas komunitas Muslim. Ia mengajarkan pentingnya kehati-hatian dalam menerima berita, prinsip musyawarah dalam kepemimpinan, serta ketegasan hukum dalam menjaga kehormatan dan persatuan umat.

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

[85] *Ibid.*, hlm. 381–82.

BAB VII

KAJIAN TENTANG HADIS USIA ‘ĀISHAH SAAT MENIKAH

A. KITAB HADIS YANG JADI OBYEK PENELITIA

Hadis-hadis tentang usia ‘Āishah ra saat menikah dengan Nabi Muhammad saw. tersebar di berbagai kitab hadis. Agar penelitian ini tidak terlalu luas dan memakan banyak waktu, penelitian hadis tersebut dibatasi hanya pada kitab-kitab hadis yang termasuk dalam sumber primer. Adapun kitab-kitab hadis yang diteliti adalah kitab yang termasuk dalam kelompok *al-Kutub as-Sittah*, yaitu: Sahih Bukhari, Sahih Muslim, Sunan Abu Dawud, Sunan at-Tirmizi, Sunan an-Nasa’i, dan Ibnu Majah.[1]

Selain dari *al-Kutub as-Sittah,* kitab *al-Muwatta* karya Imam Malik juga masuk dalam objek penelitian. Hal itu karena sebagian ulama menanggap kitab tersebut semestinya adalah kitab hadis yang keenam dalam *al-Kutub as-Sittah.* Namun bagi sebagian lain, menolak al-Muwatta dimasukkan sebagai kitab keenam dari *al-Kutub as-Sittah.* Hal itu karena mereka menganggap bahwa dalam kitab *al-Muwatta,* tidak hanya terdapat hadis, tapi juga pandangan-pandangan fikih. Di samping itu, kitab tersebut juga menganggap bahwa di dalam *al-Muwatta* masih terdapat hadis-hadis yang masuk kategori *mursal, munqaṭi’* dan *mu’ḍal*.[2]

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

[1] Ṣubḥī Ibrāhīm Ṣāliḥ (al), *‘Ulūm al-Ḥadīth wa Muṣṭaluḥu*, (Beirut: Dār al-‘Ilm lil Malāyīn, 1984), hlm. 117–18.

[2] *Ibid.*, hlm. 387.

Kitab hadis berikutnya yang dijadikan objek penelitian adalah dari kelompok kitab *al-Masanid,* yaitu *Musnad Ahmad* bin Hambal. Kitab ini dipilih karena memiliki koleksi cukup banyak hadis sahih yang tidak terdapat dalam *al-Kutub as-Sittah.*[3] Selanjutnya, *Musnad ash-Shafi'i* juga dijadikan objek penelitian karena memang Imam Shafi'i adalah termasuk imam mazhab besar, dan mazhabnya paling banyak diikuti di Indonesia.

Kitab hadis selanjutnya adalah Sunan ad-Darimi. Menurut sebagian ulama, kitab ini dianggap sebagai kitab yang lebih layak untuk menjadi kitab keenam dari *al-Kutub as-Sittah.* Hal itu karena para perawinya yang lemah lebih sedikit. Hadis-hadis yang *munkar* dan *syadz* juga sangat jarang sekali.[4]

Selanjutnya kitab yang juga dijadikan objek penelitian adalah kedua kitab sahih, selain Bukhari dan Muslim, yaitu Sahih Ibnu Khuzaimah dan Sahih Ibnu Hibban. Ibnu Khuzaimah adalah guru dari Ibnu Hibban. [5] Keduanya memang hanya menghimpun hadis sahih dalam kitab mereka. Meskipun kriteria sahih Ibnu Khuzaimah dan Ibnu Hibban berbeda dengan yang ditetapkan oleh Imam Bukhari dan Imam Muslim.[6]

Kitab hadis dari kelompok *as-sunan,* selain yang sudah disebut di atas, adalah kitab *as-Sunan al-Kubra* dan *as-Sunan as-Sugra* karya Imam al-Baihaqi. Kitab hadis ini merupakan salah satu dari kitab *sunan* yang masyhur dan memiliki banyak koleksi hadis. Sebagaimana dijelaskan oleh Mahmud at-Tahhan, kitab-

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

[3] *Ibid.*, hlm. 123.

[4] Abd al-Ḥaq bin Saifuddīn bin Sa'd Allah al-Bukhārī Dahlawī (al), *Muqaddimah fi Uṣūl al-Ḥadīth*, (Beirut: Dār al-Bashāir al-Islāmiyah, 1986), hlm. 99.

[5] *Ibid.*, hlm. 91–92.

[6] 'Ali ash-Shahhud, *Al-Mufaṣṣal fī Uṣūl at-Takhrīj wa Dirāsah al-Asānid*, (t.t.: Maktabah ash-Shamilah, t.th.), hlm. 396.

kitab *sunan* hanya mencantumkan hadis-hadis yang *marfu'*.[7] Demikian pula, kitab *as-Sunan al-Kubra* dan *as-Sunan as-Sugra* karya al-Baihaqi. Memang tidak semua hadis yang terdapat dalam karya al-Baihaqi tersebut adalah berkualitas sahih, namun karya ini memiliki banyak informasi tentang usia pernikahan ʻĀishah ra saat menikah dengan Nabi.

Dari kelompok *al-Ma'ajim,* kitab hadis yang diteliti *al-Mu'jam al-Kabir*, karya at-Tabrani. Untuk kelompok kitab hadis dengan format *mu'jam,* kitab hadis ini yang paling populer. Meski demikian, dalam kitab hadis ini masih bercampur aduk antara hadis yang sahih, hasan, *da'if*, bahkan munkar. Di samping itu, terdapat pula hadis-hadis yang disebutkan berulang dengan lafaz dan makna yang hampir mirip.[8]

Dari 16 (enam belas) kitab hadis yang diteliti, ditemukan 62 riwayat hadis tentang usia ʻĀishah ra saat menikah dengan Nabi Muhammad saw. Tidak semua kitab yang diteliti tersebut mengandung hadis yang berisi informasi tentang usia ʻĀishah ra saat menikah. Untuk lebih jelas, bisa dilihat di tabel berikut.

Tabel 7: Sebaran Hadis tentang Usia ʻĀishah ra saat Menikah

No.	Nama Kitab Hadis	Penulis	Tahun Wafat Penulis/Masehi	Jumlah
1.	Sahih Bukhari	Imam Bukhari	870	5
2.	Sahih Muslim	Imam Muslim	875	4
3.	Sunan Abu Dawud	Imam Abu Dawud	889	2
4.	Sunan at-Tirmizi	Imam at-Tirmizi	892	0
5.	Sunan an-Nasa'i	Imam an-Nasa'i	915	8
6.	Sunan Ibnu Majah	Imam Ibnu Majah	886	2
7.	Muwatta	Imam Malik	795	0
8.	Musnad ash-Shafi'i	Imam Shafi'i	820	1
9.	Musnad Imam Ahmad	Imam Ahmad	855	3

[7] Abū Ḥafaṣ Maḥmūd bin Aḥmad bin Maḥmūd Ṭaḥḥān, *Uṣūl at-Takhrīj wa Dirāsah al-Asānid*, (Beirut: Dār al-Qur'ān al-Karīm, 1979), hlm. 131–32.

[8] ʻAli ash-Shahhud, *Al-Mufaṣṣal fī Uṣūl at-Takhrīj wa Dirāsah al-Asānid*, hlm. 225.

No.	Nama Kitab Hadis	Penulis	Tahun Wafat Penulis/Masehi	Jumlah
10.	Sunan ad-Darimi	Imam Ad-Darimi	869	1
11.	Sahih Ibnu Khuzaimah	Ibnu Khuzaimah	924	0
12.	Sahih Ibnu Hibban	Imam Ibnu Hibban	965	2
13.	Al-Mu'jam al-Kabir	Imam Thabrani	970	19
14.	Sunan ad-Daruqutni	Imam ad-Daruqutni	995	0
15.	Al-Mustadrak	Imam Hakim	1014	4
16.	As-Sunan al-Kubra	Imam al-Baihaqi	1066	10
17.	As-Sunan al-Sugra	Imam al-Baihaqi	1066	1
			Jumlah	62

B. KATA KUNCI YANG DIGUNAKAN

Dalam melakukan penelitian hadis ini, penulis menggunakan kata-kata kunci tertentu yang mewakili informasi tentang usia 'Āishah ra saat menikah dengan Nabi Muhammad saw. Kata-kata kunci tersebut diklasifikasikan menjadi empat macam, yaitu:

a. Kata kunci yang menunjukkan arti enam tahun, yaitu: بنت ست, بنت ست سنين, ابنة ست, ابنة ست سنين, dan لست سنين.
b. Kata kunci yang menunjukkan arti tujuh tahun, yaitu: بنت سبع, بنت سبع سنين, ابنة سبع, ابنة سبع سنين, dan لسبع سنين.
c. Kata kunci yang menunjukkan arti enam atau tujuh tahun, yaitu: بنت ست سنوات أو سبع
d. Kata kunci yang menunjukkan arti tujuh atau enam tahun, yaitu: بنتُ سَبْعِ سِنِينَ أَوْ بِنْتُ سَبْعٍ أَوْ سِتّ dan سِتِّ سِنِين.

Dari hasil penelitian menggunakan aplikasi *Maktabah ash-Shamilah* dan dibuat tabulasi, diperoleh data bahwa hadis yang menunjukkan usia 'Āishah ra saat menikah dengan Nabi Muhammad adalah sebagai berikut:

a. Hadis yang menunjukkan usia 6 (enam) tahun sebanyak 45 (empat puluh lima) hadis

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

b. Hadis yang menunjukkan usia 7 (tujuh) tahun sebanyak 14 (empat belas) hadis
c. Hadis yang menunjukkan usia 6/7 (enam atau tujuh) tahun sebanyak 1 (satu) hadis
d. Hadis yang menunjukkan usia 7/6 (tujuh atau enam) tahun sebanyak 2 (dua) hadis.

C. HADIS YANG DITELITI

1. Teks Hadis Utama dan Skema Sanad

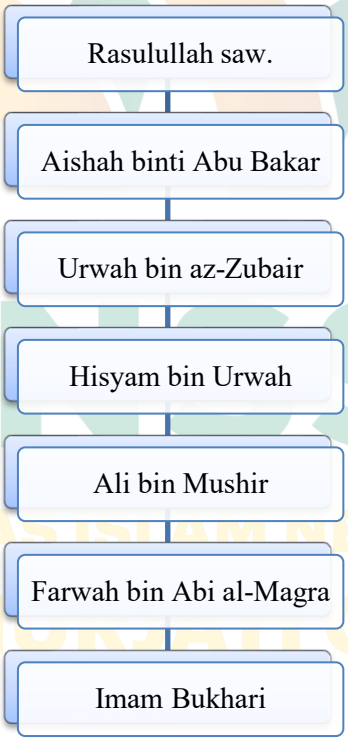
Karena akan memakan banyak tempat untuk disebutkan semua teks hadis tersebut, peneliti memilih dua hadis untuk mewakili keempat macam hadis. Kedua hadis berikut ini dipilih sebagai hadis utama yang menjadi objek penelitian karena mewakili kualitas hadis yang selama ini dianggap sahih dan diriwayatkan oleh Imam Bukhari dan Imam Muslim.

a. Hadis Usia Enam Tahun

حَدَّثَنِي فَرْوَةُ بْنُ أَبِي الْمَغْرَاءِ 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 فَنَزَلْنَا فِي بَنِي الْحَارِثِ بْنِ خَزْرَجٍ فَوُعِكْتُ فَتَمَرَّقَ شَعَرِي فَوَفَى جُمَيْمَةً فَأَتَتْنِي أُمِّي أُمُّ رُومَانَ وَإِنِّي لَفِي أُرْجُوحَةٍ وَمَعِي صَوَاحِبُ لِي فَصَرَخَتْ بِي فَأَتَيْتُهَا لَا أَدْرِي مَا تُرِيدُ بِي فَأَخَذَتْ بِيَدِي حَتَّى أَوْقَفَتْنِي عَلَى بَابِ الدَّارِ وَإِنِّي لَأُنْهِجُ حَتَّى سَكَنَ بَعْضُ نَفَسِي ثُمَّ أَخَذَتْ شَيْئًا مِنْ مَاءٍ فَمَسَحَتْ بِهِ وَجْهِي وَرَأْسِي ثُمَّ أَدْخَلَتْنِي الدَّارَ فَإِذَا نِسْوَةٌ مِنْ الْأَنْصَارِ فِي الْبَيْتِ فَقُلْنَ عَلَى الْخَيْرِ وَالْبَرَكَةِ وَعَلَى خَيْرِ طَائِرٍ فَأَسْلَمَتْنِي إِلَيْهِنَّ فَأَصْلَحْنَ مِنْ شَأْنِي فَلَمْ يَرُعْنِي إِلَّا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ضُحًى فَأَسْلَمَتْنِي إِلَيْهِ وَأَنَا يَوْمَئِذٍ بِنْتُ تِسْعِ سِنِينَ

Telah menceritakan kepadaku Farwah bin Abu Al-Maghra telah menceritakan kepada kami' Ali bin Mushir dari Hishām dari bapaknya dari ''Āishah ra. berkata:
Nabi saw. menikahiku saat aku berusia enam tahun, lalu kami tiba di Madinah dan singgah di kampung Bani al-Harith bin Khazraj. Kemudian aku menderita demam hingga rambutku menjadi rontok. Setelah sembuh, rambutku tumbuh lebat sehingga melebihi bahu. Lalu ibuku, Ummu Ruman datang menemuiku saat aku sedang berada dalam ayunan bersama teman-temanku. Ibuku berteriak memanggilku, lalu aku pun mendatanginya. Aku tidak mengerti apa yang ia inginkan padaku. Ibuku menggandeng tanganku lalu membawaku hingga sampai di depan pintu rumah. Aku masih dalam keadaan terengah-engah hingga aku menenangkan diri sendiri. Kemudian ibuku mengambil air lalu membasuhkannya ke muka dan kepalaku. Lantas dia membawaku masuk ke dalam rumah itu. Ternyata di dalam rumah, ada para wanita Anṣār. Mereka berkata: “Semoga kau memperoleh kebaikan dan keberkahan. Semoga kau mendapat nasib yang terbaik.” Lalu ibuku menyerahkan aku kepada mereka. Mereka merapikan penampilanku. Tidak ada yang membuatku terkejut melainkan keceriaan Rasulullah saw. Akhirnya, mereka menyerahkanku kepada beliau tatkala usiaku saat itu sembilan tahun.[9]

Gambar 2: Skema Sanad Hadis Bukhari (Usia Enam Tahun)



UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

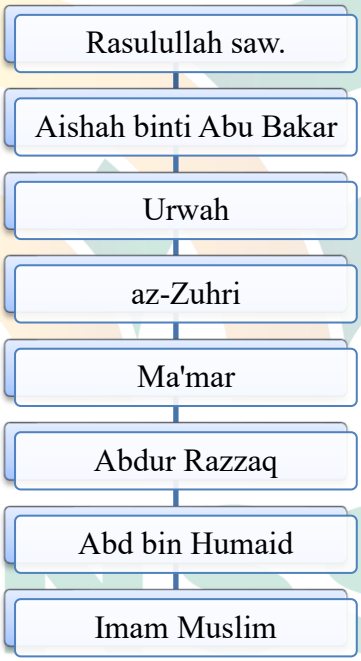
[9] Bukhārī (al), *al-Jāmi aṣ-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar*, hlm. 3: 1414.

b. Hadis Usia Tujuh Tahun

وَحَدَّثَنَا عَبْدُ بْنُ حُمَيْدٍ أَخْبَرَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ عُرْوَةَ عَنْ عَائِشَةَ أَنَّ النَّبِيَّ -صلى الله عليه وسلم- تَزَوَّجَهَا وَهْىَ **بِنْتُ سَبْعِ سِنِينَ** وَزُفَّتْ إِلَيْهِ وَهِىَ بِنْتُ تِسْعِ سِنِينَ وَلُعَبُهَا مَعَهَا وَمَاتَ عَنْهَا وَهِىَ بِنْتُ ثَمَانَ عَشْرَةَ

Dan telah menceritakan kepada kami Abd bin Humaid telah mengabarkan kepada kami Abdur Razzaq telah mengabarkan kepada kami Ma'mar dari Az Zuhri dari' Urwah dari ''Āishah, "Bahwa Nabi saw. menikahinya, ketika dia berusia tujuh tahun dan dia diantar ke kamar beliau ketika berusia sembilan tahun, dan ketika itu dia sedang membawa bonekanya, sedangkan beliau wafat darinya ketika dia berusia delapan belas tahun."[10]

Gambar 3: Skema Sanad Hadis Muslim (Usia Tujuh Tahun)



2. Teks Hadis Pembanding dan Skema Sanad

Ketiga teks hadis berikut ini dipilih sebagai bahan analisis untuk mengkomparasikan dengan hadis yang sedang diteliti. Perbandingan ini menjadi

[10] Naisābūrī (al), *Ṣaḥīh Muslim*, hlm. 2: 1038.

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

penting melihat adanya variasi teks dan variasi jalur sanad. Adanya variasi teks an variasi jalur sanad tersebut boleh jadi akan menimbulkan konsekuensi tertentu dari perspektif ilmu hadis. Selama ini jalur sanad dari hadis yang bersumber dari Hisham bin Urwah banyak dikritik. Karena itulah, sebagai pembanding, hadis yang dijadikan sebagai bahan pembanding adalah hadis yang bukan berasal dari jalur Hisham bin Urwah.

a. Hadis Usia Enam atau Tujuh Tahun

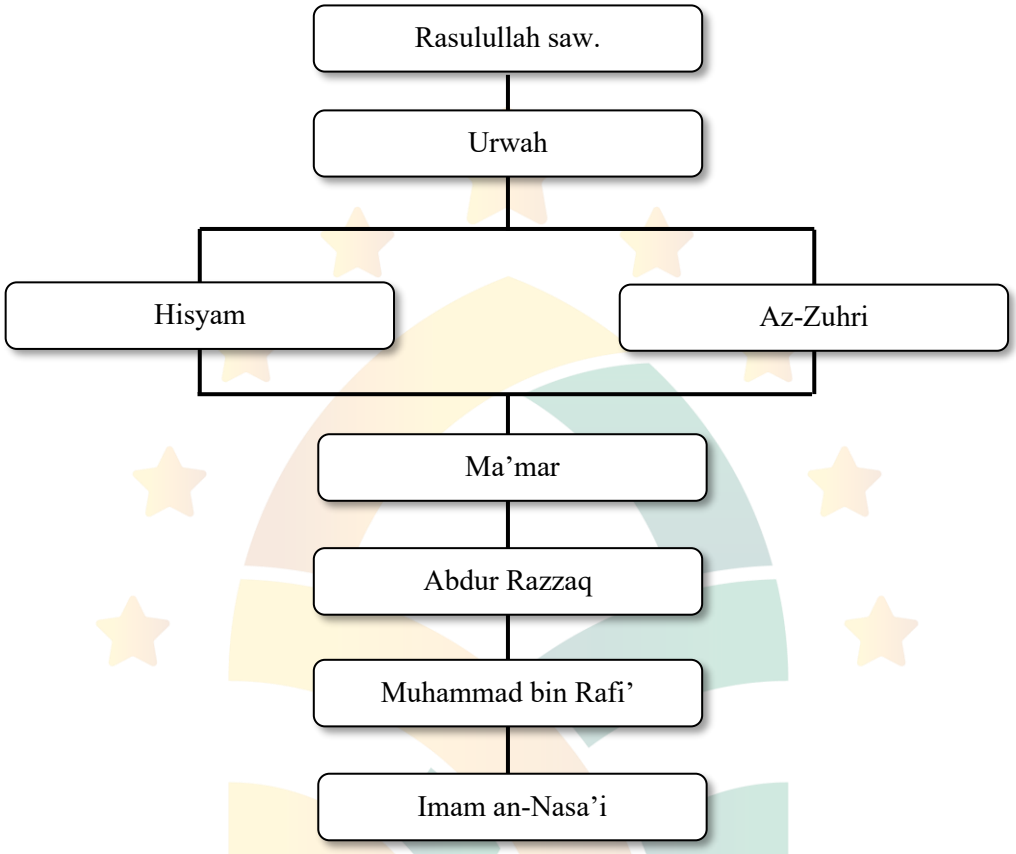
أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ رَافِعٍ، قَالَ: أنا عَبْدُ الرَّزَّاقِ، قَالَ: أنا مَعْمَرٌ، عَنِ الزُّهْرِيِّ، عَنْ عُرْوَةَ، وَهِشَامُ بْنُ عُرْوَةَ، عَنْ أَبِيهِ، قَالَ: " نَكَحَ النَّبِيُّ عَائِشَةَ وَهِيَ بِنْتُ سِتِّ سَنَوَاتٍ أَوْ سَبْعٍ، وَزُفَّتْ إِلَيْهِ وَهِيَ بِنْتُ تِسْعِ سِنِينَ وَلُعَبُهَا مَعَهَا، وَمَاتَ عَنْهَا وَهِيَ بِنْتُ ثَمَانِ عَشْرَةَ سَنَةً "

Telah mengabarkan kepada kami Muhammad bin Rafi‘, ia berkata: telah memberitakan kepada kami ‘Abd al-Razzaq, ia berkata: telah memberitakan kepada kami Ma‘mar dari al-Zuhri dari ‘Urwah dan Hisyam bin ‘Urwah dari ayahnya (yakni ‘Urwah bin al-Zubair), ia berkata: “Nabi Muhammad saw. menikahi ‘‘Āishah ketika ia berusia enam atau tujuh tahun, dan ia mulai tinggal bersama Nabi (berumah tangga) ketika berusia sembilan tahun. Nabi bermain dengannya. Dan beliau wafat meninggalkannya ketika ia berusia delapan belas tahun.”[11]

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

[11] Nasā`ī (al), *Sunan an-Nasā’ī al-Kubrā*, hlm. 3: 333.

Gambar 4: Skema Sanad Hadis Usia 6/7 Tahun



b. Hadis Usia Tujuh atau Enam Tahun

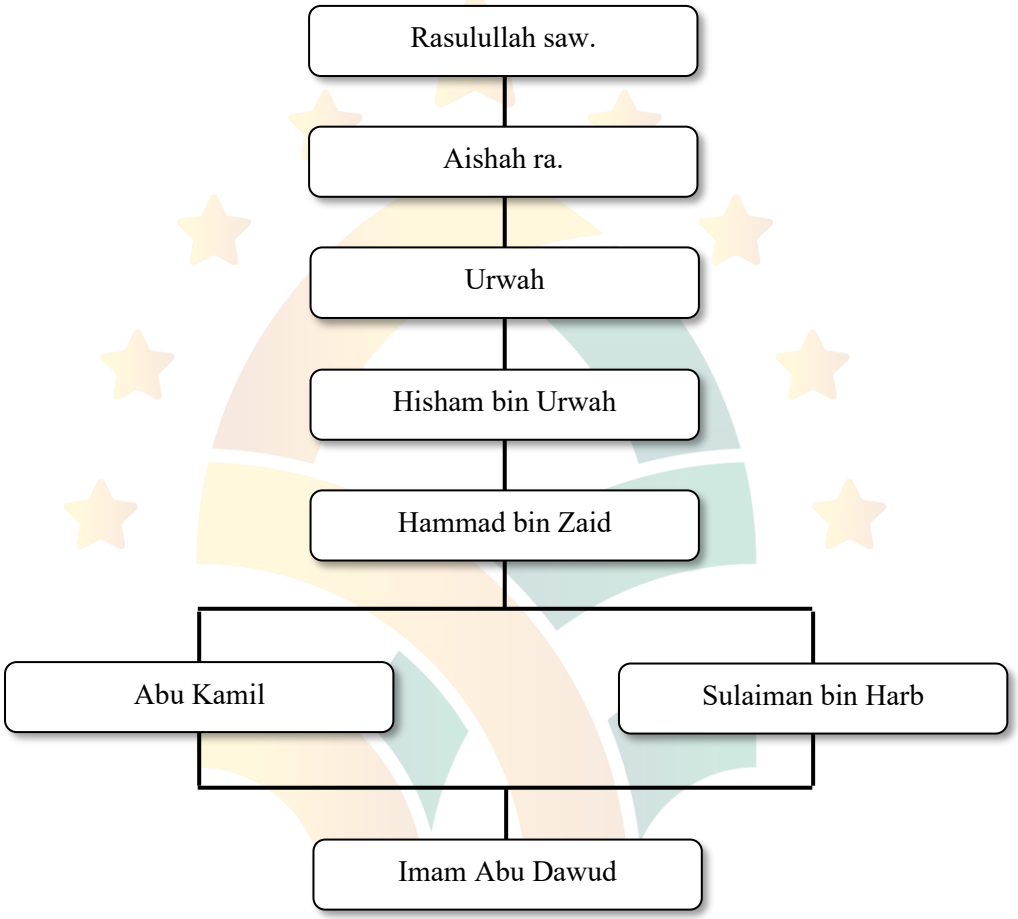
حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ حَرْبٍ وَأَبُو كَامِلٍ قَالاَ حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ تَزَوَّجَنِي رَسُولُ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- **وَأَنَا بِنْتُ سَبْعٍ – قَالَ سُلَيْمَانُ أَوْ سِتٍّ** – وَدَخَلَ بِي وَأَنَا بِنْتُ تِسْعٍ

Telah menceritakan kepada kami Sulaiman bin Harb, serta Abu Kamil, mereka berkata: Telah menceritakan kepada kami Hammad bin Zaid dari Hisyam bin 'Urwah dari ayahnya dari ‘Āishah, ia berkata: “Rasulullah saw. menikahiku sementara aku berumur tujuh tahun --Sulaiman berkata: atau enam tahun--dan beliau bercampur denganku sementara aku berumur sembilan tahun.”[12]

[12] Abu Dāwud Sulaimān bin al-Ash’ath Sijistāni (al), *Sunan Abi Dāwud*, (Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, t.th.), hlm. 205.

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

Gambar 5: Skema Sanad Hadis Usia 7/6 Tahun



D. Biografi Para Perawi

Dari keempat kelompok hadis yang disebut di atas, peneliti menggunakan dua hadis yang dijadikan sampel untuk diteliti lebih detail terkait biografi para perawinya. Dalam hal ini, hadis yang akan digunakan adalah dua hadis pertama yang diriwayatkan oleh Imam Bukhari dan Imam Muslim. Hal ini mengingat bahwa hadis-hadis yang diriwayatkan oleh Imam Bukhari dan Imam Muslim

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

dianggap sebagai yang paling sahih setelah al-Qur'an sebagaimana diungkapkan oleh Subhi as-Salih.[13]

1. **Imam Bukhari**

Nama. Nama lengkapnya adalah Muhammad bin Ismail bin Ibrahim bin al-Mugirah bin Bardizbah al-Ja'fi. Nama lainnya adalah Abu Abdullah bin Abi al-Hasan al-Bukhari al-Hafiz. Beliau berkelana untuk mencari hadis hingga ke berbagai penjuru dunia yang dikenal memiliki banyak para ahli hadis dan kitab-kitab hadis, seperti ke Khurasan, Irak, Hijaz, Syam, dan Mesir.[14]

Nenek moyang Imam Bukhari yang bernama Bardizbah adalah orang Majusi. Sedangkan nenek moyang mulai beragama Islam sejak al-Mugirah yang masuk Islam setelah diislamkan oleh penguasa Bukhara.[15]

Guru. Sebagaimana dicatat oleh al-Mizzi, Imam Bukhari memiliki ratusan guru, tempat ia memperoleh hadis. Di antara mereka adalah Ibrahim bin al-Mundhir al-Hazami, Ibrahim bin Musa ar-Razi, Ahmad bin Hambal, Ahmad bin Abi at-Tayyib al-Marwazi, Ishaq bin Rahawaih, Thabit bin Muhammad ash-Shaibani az-Zahid, Khalid bin Makhlad, Sa'id bin al-Hakam bin Abi Maryam, Sulaiman bin Harb, Abu Bakar bin Abdullah bin Abi al-Aswad, Ali bin al-Madini, Muhammad bin Abdullah bin Namir, Yahya bin Ma'in,[16] **Farwah bin Abi al-Magra**,[17] dan lain-lain.

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

[13] Ṣāliḥ (al), *'Ulūm al-Ḥadīth wa Muṣṭaluḥu*, hlm. 399.
[14] Mizzī (al), *Tahdhīb al-Kamāl*, hlm. 24: 430-431.
[15] *Ibid.*, hlm. 24: 437.
[16] *Ibid.*, hlm. 24: 431-433.
[17] *Ibid.*, hlm. 23: 178.

Murid. Sebagai seorang ulama besar di bidang hadis, Imam al-Bukhari juga memiliki sangat banyak murid. Di antara mereka adalah Imam at-Tirmidhi, Ibrahim bin Ishaq al-Harbi, Ibrahim bin Ma'qal an-Nasafi, Ibrahim bin Musa al-Jauzi, Ahmad bin Sahl bin Malik, Ahmad bin Muhammad al-Jalil al-Bazzar, Sulaim bin Mujahid bin Ya'ish al-Kirmani, Abu Hatim Muhammad bin Idris ar-Razi, Abu 'Amr bin Nafi' bin Shua'ib al-Qassam, dan lain-lain.[18]

Pandangan Para Ulama. Menurut Ibnu Hajar al-Asqallani, Imam Bukhari adalah Gunung Hafalan *(Jabal al-Hifḥ),* serta Imam Dunia tentang Fikih Hadis.[19] Menurut adh-Dhahabi, ia adalah seorang *al-imām, al-ḥāfiẓ,* dan *al-ḥujjah.* Ia adalah pemimpin di bidang fikih dan hadis. Ia sudah masuk dalam level mujtahid.[20]

'Amr bin Abi Ja'far pernah bertanya kepada Abu al-'Abbas bin Sa'id bin 'Uqdah tentang Muhammad bin Isma'il al-Bukhari dan Muslim bin al-Hajjaj an-Naisaburi,"Siapakah di antara keduanya yang lebih alim?" Maka ia menjawab, "Muhammad bin Isma'il adalah seorang 'alim, dan Muslim juga seorang 'alim." 'Amr bin Abi Ja'far kembali mengulang-ulang pertanyaan itu kepadanya beberapa kali. Namun Abu al-Abbas tetap menjawabku dengan jawaban yang serupa. Lalu Abu al-Abbas berkata, "Wahai Abu 'Amr, terkadang Muhammad bin Isma'il keliru dalam hal perawi-perawi dari Syam. Hal itu karena ia mengambil kitab-kitab mereka lalu menelaahnya, sehingga kadang ia menyebut salah satu dari

[18] *Ibid.*, hlm. 24: 434-435.

[19] Aḥmad bin 'Alī bin Muḥammad bin Aḥmad bin Ḥajar 'Asqallānī (al), *Taqrīb at-Tahdhīb*, (Suriah: Dār ar-Rashīd, 1986), hlm. 1: 468.

[20] Shamsuddin Abu Abdillah Muhammad bin Ahmad Dhahabī (al), *al-Kāshif fī Ma'rifah Man Lahu Riwāyah fi Kutub as-Sittah*, (Jeddah: Dār al-Qiblah ath-Thaqāfah al-Islāmiyah, 1992), hlm. 2: 157.

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

mereka dengan *kuniah*-nya, dan menyebutnya di tempat lain dengan nama aslinya. Lantas ia mengira bahwa keduanya adalah dua orang yang berbeda. Adapun Muslim, maka sangat jarang ia keliru dalam hal *'ilal* (cacat-cacat tersembunyi dalam sanad), karena ia menulis kitab-kitab musnad dan tidak menulis yang riwayat-riwayat yang *maqṭū'* (sanad terputus dari Tabi'in) dan *mursal* (sanad terputus dari sahabat)."[21]

Dalam kitabnya *al-Mudallisin,* Abu Zur'ah al-Irāqī membantah tuduhan yang dilakukan oleh Ibnu Mundah dan Ya'qub bin Shaibah bahwa Imam Bukhari pernah melakukan tindakan *tadlis*.[22] Bantahan oleh Abu Zur'ah al-Iraqi ini juga diungkap pula oleh al-Abu al-Wafa at-Tarābilisi dengan mengatakan bahwa tuduhan *tadlis* terhadap Imam Bukhari itu adalah tidak benar (batil).[23]

Lahir, Wafat, dan Tempat Tinggal. Imam Bukhari lahir pada hari Jumat, 13 Ramadhan 194 H[24] dan meninggal pada malam Idul Fitri tahun 256 H di Samarkand.[25]

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

[21] 'Asākir (ibn), *Tārīkh Dimashq*, hlm. 58: 90.

[22] Abu Zur'ah Ahmad bin 'Abdurrahīm 'Irāqi (al), *al-Mudallisīn*, (Kuwait: Dār al-Wafā, 1995), hlm. 82.

[23] Ibrāhīm bin Muḥammad bin Sabaṭ ◌Ibn al-'Ajami Abu al-Wafa al-Halbi Tarabilisi (al), *at-Tabyīn li Asmā al-Mudallisīn*, (Beirut: Muassasah ar-Rayyān, 1994), hlm. 174.

[24] Mizzī (al), *Tahdhīb al-Kamāl*, hlm. 24: 438.

[25] 'Asākir (ibn), *Tārīkh Dimashq*, hlm. 52: 50.

2. Farwah bin Abi al-Magra

Nama. Menurut al-Mizzi, namanya adalah Ma'di Karb al-Kindi Abū al-Qāsim al-Kūfī.[26] Namun menurut Ibnu Hajar, justru Ma'di Karb al-Kindi adalah nama ayahnya.[27]

Guru. Ia meriwayatkan hadis dari **Ali bin Mushir**, Ubaidah bin Humaid, Ibrahim bin Mukhtar ar-Razi, al-Walid bin Abi Thaur, dan lain-lain.[28]

Murid. Orang-orang yang meriwayatkan hadis darinya di antaranya adalah **al-Bukhari**, Ibrahim bin Abdullah bin al-Junaid, Abu al-Azhar Ahmad bin al-Azhar an-Naisaburi, Ahmad bin Ali al-Kharraj, Abdullah bin Muhammad ad-Duri, Abdullah bin Abdurrahman ad-Darimi, dan lain-lain.[29]

Pendapat Para Ulama. Ibn Hibban memasukkan Farwah ke dalam daftar perawi *thiqah* dalam kitab-nya, *ath-Thiqāt.*[30] Menurut ad-Daruqutni, ia *thiqah.*[31] Menurut Abu Hatim, ia *ṣadūq.*[32] Abu Zur'ah ar-Razi berkata saat ditanya tentang Farwah bin Abi al-Magrā, "Ia adalah *ṣadūq.*"[33]

---

[26] Mizzī (al), *Tahdhīb al-Kamāl*, hlm. 23: 178.

[27] 'Asqallānī (al), *Taqrīb at-Tahdhīb*, hlm. 2: 445.

[28] Mizzī (al), *Tahdhīb al-Kamāl*, hlm. 23: 178.

[29] *Ibid.*

[30] Muḥammad bin Ḥibbān bin Aḥmad Abū Ḥātim Tamīmī (al), *ath-Thiqāt*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1975), hlm. 9: 11.

[31] Muḥammad Mahdī Muslimī (al) dkk., *Mausū'ah Aqwāl Abī ad-Dāruquṭnī fī Rijāl al-Ḥadith wa 'Ilalih*, (Beirut: Dar Alam al-Kutub, 2001), hlm. 2: 516.

[32] 'Abd ar-Rahman bin Abi Hatim Muhammad bin Idris Abu Muhammad ar-Razi Tamīmī (al), *al-Jarḥ wa at-Ta'dīl*, (Beirut: Dār Iḥyā at-Turāth al-'Arabī, 1952), hlm. 7: 83.

[33] Abū Muḥammad Maḥmūd bin Aḥmad bin Mūsā bin Aḥmad bin Ḥusain al-Gaitābī al-Ḥanafī Badru ad-Dīn 'Aini (al), *Maghānī al-Akhyār fi Sharḥ Asāmī Rijāl Ma'ānī al-Āthār*, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2006), hlm. 2: 449.

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

Lahir, Wafat, Tempat Tinggal. Menurut al-Bukhari dan Ibnu Hibban, ia meninggal pada tahun 225 H.[34] Ia tinggal di Kḥufah, Irak.[35]

3. Ali bin Mushir

Nama. Namanya adalah Ali bin Mushir al-Qarshi Abu al-Hasan al-Kufi. Ia seorang hakim di Mousul, Irak.[36]

Guru. Ia berguru dan memperoleh hadis dari banyak orang, di antaranya al-Ajlah bin Abdullah al-Kindi, Ismail bin Abi Khalid, Ash'ath bin Siwar, Sulaiman al-A'mash, Salih bin Hayyan al-Qarshi, **Hisham bin 'Urwah**, Abu Ishaq ash-Shaibani, dan lain-lain.[37]

Murid. Sedangkan murid-muridnya yang meriwayatkan hadith darinya juga banyak, antara lain: Isma'il bin al-Khalil, Khalid bin Makhlad al-Qatwani, Zakariya bin 'Adi, 'Abdullah bin 'Amir bin Zararah, **Farwah bin Abi al-Magra**, Sahal bin Uthman al-'Askari, dan lain-lain.[38]

Pandangan Para Ulama. Menurut Abdullah bin Ahmad bin Hambal, dari ayahnya (Ahmad bin Hambal), Ali bin Mushir adalah *ṣālih al-hadīth.* Ia lebih meyakinkan daripada Abi Muawiyah. Namun ia adalah seorang perawi hadis yang buta. Menurut Yahya bin Ma'in, Ali bin Mushir adalah orang yang lebih meyakinkan daripada Ibnu Numair. Menurut Ahmad bin Abdullah al-'Ijli, Ali bin Mushir adalah seorang yang *thiqah* dan banyak mengumpulkan hadis dan fikih.

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

[34] Mizzī (al), *Tahdhīb al-Kamāl*, hlm. 23: 178.
[35] Tamīmī (al), *ath-Thiqāt*, hlm. 9: 11.
[36] Mizzī (al), *Tahdhīb al-Kamāl*, hlm. 21: 135.
[37] *Ibid.*, hlm. 21: 135-136.
[38] *Ibid.*, hlm. 21: 135-137.

Menurut Abu Zur'ah, ia adalah *ṣadūq* dan *thiqah*. Menurut an-Nasa'i, ia adalah orang yang *thiqah.*[39] Ibnu Hibban memasukkannya ke dalam kumpulan perawi *thiqah.*[40]

Menurut al-'Ijlī, Ali bin Mushir adalah seorang yang *thiqah* yang mengumpulkan hadith dan fikih.[41] Banyak orang-orang Kufah yang memperoleh riwayat hadis dari Ali bin Mushir. Menurut Ibnu Sa'ad, ia adalah seorang yang *thiqah* dan banyak meriwayatkan hadith. Al-Uqaili menceritakan bahwa Ahmad bin Hambal pernah ditanya tentang Ali bin Mushir. Kemudian ia menjawab, "Aku tidak tahu bagaimana mengatakannya. Ia adalah orang yang telah hilang indra penglihatannya. Ia menyampaikan hadith berdasarkan hafalannya."[42]

Lahir, Wafat, dan Tempat Tinggal. Menurut adh-Dhahabi, Ali bin Mushir lahir pada tahun 120 H.[43] Menurut an-Nasā'i, Ali bin Mushir meninggal pada tahun 189 H. Ia tinggal di Irak.[44]

4. Hisham

Nama. Nama lengkapnya adalah Hisham bin 'Urwah bin az-Zubair bin al-'Awwam al-Qarshi al-Asadi. Dia pernah bertemu dengan para tokoh sahabat, yaitu Anas bin Malik, Jabir bin Abdullah, Sahal bin Sa'ad, dan Abdullah bin Umar bin al-Khattab. Bahkan Abdullah bin 'Umar sempat membasuh wajahnya

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

[39] *Ibid.*, hlm. 21: 137.

[40] Tamīmī (al), *ath-Thiqāt*, hlm. 7: 214.

[41] Ahmad bin Abdullah bin Salih Abu al-Hasan 'Ijli (al), *Ma'rifah ath-Thiqāt*, (Madinah: Maktabah ad-Dār, 1985), hlm. 2: 158.

[42] Aḥmad bin 'Alī bin Muḥammad bin Aḥmad bin Ḥajar 'Asqallānī (al), *Tahdhīb at-Tahdhīb*, (India: Maṭba'ah Dāirah al-Ma'ārif an-Niẓāmiyah, 1326), hlm. 22: 384.

[43] Dhahabī (al), *Siar A'lām an-Nubalā*, hlm. 16: 11.

[44] Mizzī (al), *Tahdhīb al-Kamāl*, hlm. 21: 137.

dan mendoakannya. Riwayat-riwayatnya digunakan oleh Imam Bukhari, Muslim, Abu Dawud, at-Tirmidhi, an-Nasa'i, dan al-Baihaqi.[45]

Guru. Hisyam menerima hadis dari banyak guru, di antaranya adalah Salih bin Rabi'ah bin al-Hadir at-Timi, Salih bin Abi Salih as-Saman, 'Ibād bin Ḥamzah bin Abdullah bin az-Zubair, 'Ibad bin Abdullah bin az-Zubair, Abdullah bin Abi Bakar bin Hazm, Abi az-Zanad Abdullah bin Dhakwan, Abdulah bin Urwah bin az-Zubair, **'Urwah bin az-Zubair**, Umar bin Abdullah bin Umar bin al-Khattab, dan lain-lain.[46]

Murid. Hisyam memiliki banyak murid yang menerima hadis darinya, antara lain adalah Abana bin Yazid al-Attar, Ibrahim bin Humaid bin Abdurrahman ar-Ruasi, Abu Ishaq Ibrahim bin Muhammad al-Fazzari, Usamah bin Hafas al-Madani, Ismail bin 'Iyash, Abu Ḍamrah Anas bin 'Iyaḍ, Hatim bin Ismail, Hafas bin Maisarah, Sufyan ath-Thauri, Sufyan bin 'Uyainah, Sharik bin Abdullah, Abdulah bin al-Mubarak, Abdullah bin Numair, **'Ali bin Mushir**, 'Ali bin Hasyim al-Barid, al-Fadl bin Musa, dan lain-lain.[47]

Pandangan Para Ulama. Menurut Ya'qūb bin Shaibah, Hishām adalah seorang yang teguh *(thabit)*, terpercaya *(thiqah),* dan tidak ada yang diingkari darinya kecuali setelah ia menetap di Irak. Di sana ia menjadi longgar dalam meriwayatkan hadis dari ayahnya. Namun penduduk Irak mengingkari hal tersebut. Yang tampak adalah bahwa Hisyām memudahkan urusan bagi penduduk Irak, yaitu ia tidak meriwayatkan dari ayahnya kecuali apa yang ia dengar

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

[45] *Ibid.*, hlm. 30: 233.
[46] *Ibid.*, hlm. 30: 233-234.
[47] *Ibid.*, hlm. 30: 234-235.

langsung darinya. Maka bentuk kemudahannya ialah ia meriwayatkan dari ayahnya melalui jalur *mursal* (tanpa mendengar langsung), dari orang lain yang meriwayatkan dari ayahnya.[48]

Menurut Abu Hatim, ia adalah seorang yang *thiqah* dan imam dalam hal hadis.[49] Menurut al-'Ijli, Hashim bin Urwah adalah seorang yang *thiqah.* Ia mendengar hadis dari Asma binti Abu Bakar. Namun Hisham bin Urwah tidak pernah meriwayatkan satu hadis pun dari Ibnu Sirin. Ia meriwayatkan secara *mursal* dari Ibnu Sirin.[50]

Imam as-Suyuti, memasukkan Hisham bin Urwah ke dalam golongan *mudallisin*. As-Suyuti menyebutkan pendapat al-Madini sebagaimana diriwayatkan oleh al-Hakim. Al-Madini mendengar Yahya, (yaitu Ibnu Sa'd) berkata, "Hisham bin Urwah menerima hadis dari ayahnya, dari Aisha ra: *'Tidaklah Rasulullah saw dihadapkan di antara dua pilihan, kecuali beliau memilih yang paling mudah sepanjang bukan sesuatu perbuatan dosa....'* Ketika aku bertanya tentang hadis ini kepada Hisham bin Urwah, ia berkata, 'Aku mendengar hadis ini dari ayahku, dari 'Āishah. Aku tidak mendengar dari ayahku kecuali hadis ini. Adapun hadis lainnya, aku tidak mendengar dari ayahku, namun aku mendengarnya dari az-Zuhri.'"[51]

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

[48] *Ibid.*, hlm. 30: 238.

[49] Sulaimān bin Khalaf bin Sa'ad Abū al-Walīd Bājī (al), *at-Ta'dīl wa at-Tajrīḥ Liman Kharraja lahu al-Bukhārī fī al-Jāmi' aṣ-Ṣaḥīh*, (Riyad: Dar al-Liwa lin Nashr wa at-Tauzī', 1986), hlm. 1171.

[50] 'Ijli (al), *Ma'rifah ath-Thiqāt*, hlm. 2: 332.

[51] Abū al-Faḍl Jalāluddīn 'Abdurraḥmān Abū Bakr Suyūṭī (al), *Asmā al-Mudallisīn*, (Beirut: Dār al-Jail, t.th.), hlm. 100.

Menurut al-‘Ala’i, Hisham bin Urwah adalah salah satu orang alim yang disepakati. Memang menurut Ibnu al-Qattan, Hisyam telah berubah (*tagayyar)* dan kekacauan dalam periwayatan *(ikhtalaṭa)*. Namun pendapat ini tidak bisa dijadikan argumen, karena tidak ada dukungan pendapat terhadap hal itu. Justru, riwayat Hisyam bin Urwah adalah secara mutlak bisa dijadikan hujjah. Kalau pun ada sesuatu yang terjadi padanya, maka hal itu termasuk kategori yang tidak berpengaruh terhadap keadilannya.[52] Namun menurut pendapat al-Iraqi, justru riwayat di atas menunjukkan jelas bahwa Hisham bin Urwah adalah seorang *mudallis.* Pendapat ini juga disepakati oleh Ibnu Kharrash.[53]

Salah satu pendapat yang paling pedas terhadap Hisham bin Urwah adalah pendapat Malik bin Anas. Menurut Malik, Hisham bin Urwah adalah seorang pendusta *(kadhdhāb).* Namun pendapat ini dibantah oleh al-Khatib. Menurut al-Khatib, sebagian ulama telah menyebutkan bahwa Imam Malik dicela oleh sekelompok ulama pada masanya karena ia terlalu bebas melontarkan ucapan terhadap sejumlah tokoh yang dikenal akan kesalehan, ketakwaan, kepercayaan, dan amanah mereka. Di samping itu, celaan Imam Malik tersebut juga diklarifikasi oleh Yahya bin Ma’in saat ditanya tentang tudingan Iman Malik tersebut. Yahya bin Ma’in berkata, “Mungkin yang ia (Malik bin Anas) maksud adalah dalam hal ucapan (yakni dalam pembicaraan biasa). Adapun dalam hal

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

[52] Abū Sa’īd ‘Alā`i (al), *al-Mukhtaliṭīn*, (Kairo: Maktabah al-Khaniji, 1996), hlm. 126.
[53] ’Irāqi (al), *al-Mudallisīn*, hlm. 98.

hadis, maka ia (Hisham bin Urwah) adalah terpercaya *(thiqah)*. Ia termasuk dari para perawi yang meriwayatkan darinya juga (yakni dari Imam Malik sendiri)."[54]

Lahir, Wafat, dan Tempat Tinggal. Menurut 'Amr bin 'Ali, Hisham bin 'Urwah lahir pada tahun 61 H. Menurut Ibnu Ma'in sebagaimana yang dilaporkan oleh Abu Bakar, bahwa Hisham bin Urwah meninggal tahun 146 H di Baghdad, Irak.[55]

5. 'Urwah

Nama. Nama lengkapnya Adalah 'Urwah bin az-Zubayr bin al-'Awwām bin Khuwaylid bin Asad bin 'Abd al-'Uzzā bin Quṣayy al-Qurasyī al-Asadī. Gelar *kun-yah*-nya adalah Abū 'Abdillah al-Madanī.[56] 'Urwah juga sosok yang sangat penyabar. Suatu saat, ia terkena penyakit di kaki yang membuat kakinya dipotong. Di waktu yang sama, putranya wafat karena terinjak hewan. Menyikapi berbagai cobaan hidup itu, ia berkata: "Jika Allah mengambil, Dia juga memberi. Jika menguji, Dia juga menyembuhkan." Tentang kesabaran, ia juga pernah berkata, "Betapa satu kata yang menyakitkan, bila aku sabar menahannya, bisa menjadi penghibur panjang bagiku."[57]

Guru. 'Urwah belajar langsung dari **'Āisyah**, yang notabene merupakan bibinya. Urwah dianggap sebagai perawi paling mengetahui hadis-hadis dari beliau bersama al-Qāsim bin Muhammad dan 'Amrah binti 'Abd ar-Raḥmān. Ia

[54] Abū Bakr Aḥmad bin 'Alī bin Thābit bin Aḥmad bin Mahdī al-Khāṭib Bagdādī (al), *Tārīkh Bagdād*, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.), hlm. 1: 223-224.

[55] Bājī (al), *at-Ta'dīl wa at-Tajrīḥ Liman Kharraja lahu al-Bukhārī fī al-Jāmi' aṣ-Ṣaḥīh*, hlm. 1171.

[56] Mizzī (al), *Tahdhīb al-Kamāl*, hlm. 20: 12.

[57] *Ibid.*, hlm. 20: 20.

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

menghafal semua hadis yang ia dengar dari ‘Āisyah dan berkata menjelang wafatnya: “Tak ada hadis dari ‘Āisyah yang aku sesali tak pernah aku hafal.” Selain ‘Āishah ra, Urwah juga berguru kepada ayahnya sendiri, seorang sahabat besar, az-Zubair bin al-Awwam, dan ibunya sendiri, Asma bin Abi Bakar, saudara perempuan dari ‘Āishah ra. Urwah juga mendapatkan hadis dari kedua istri Nabi Muhammad saw yang lain, yaitu Ummu Habibah binti Abi Sufyan dan Ummu Salamah.[58]

Murid. Adapun murid-murid yanag memperoleh hadis dari Urwah bin az-Zubair adalah antara lain: anaknya sendiri, **Hisyam bin Urwah**, Abū az-Zinād Abdullāh bin Dhakwān, Muhammad bin Muslim bin Syihab az-Zuhri, Abu Salamah bin Abdurrahman bin Auf. Sulaiman bin Yasar, Asim bin Umar bin Uthman, Umar bin Abdul Aziz, dan lain-lain.[59]

Pendapat Para Ulama. Menurut Muhammad bin Sa‘ad, Urwah bin az-Zubair termasuk *generasi kedua* penduduk Madinah dan menyebutnya: “Seorang yang terpercaya (*thiqah*), banyak meriwayatkan hadis, faqīh, berilmu, amanah dan kokoh pendiriannya.”[60]

Menurut Al-‘Ijlī**,** ia adalah "tabi'in penduduk Madinah yang terpercaya, seorang yang saleh dan tidak terlibat dalam fitnah.""[61] Menurut Ibnu Hajar al-Asqallani, Urwah adalah seorang *thiqah,* ahli fikih *(faqih),* dan masyhur.[62] Ibnu

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

[58] *Ibid.*, hlm. 20: 12-14.
[59] *Ibid.*, hlm. 20: 14-15.
[60] *Ibid.*, hlm. 20: 15.
[61] ‘Ijli (al), *Ma’rifah ath-Thiqāt*, hlm. 2: 133.
[62] ‘Asqallānī (al), *Taqrīb at-Tahdhīb*, hlm. 2: 389.

Hibban memasukkan Urwah bin az-Zubair dalam daftar perawi *thiqah.* Bahkan Ibnu Hibban menyebut Urwah sebagai ahli tokoh ulama di Madinah.[63]

‘Abdur-Raḥmān bin Abī az-Zināḍ meriwayatkan dari ayahnya: “Di antara para ahli fikih Madinah yang sempat aku temui dan yang pendapat mereka dijadikan rujukan adalah: Sa‘īd bin al-Musayyab, ‘Urwah bin az-Zubair, al-Qāsim bin Muḥammad bin Abī Bakr, Abū Bakr bin ‘Abdur-Raḥmān bin al-Ḥārith bin Hishām, Khārijah bin Zayd bin Thābit, ‘Ubaydullāh bin ‘Abdullāh bin ‘Utbah bin Mas‘ūd, dan Sulaymān bin Yasār — serta sejumlah syaikh lainnya yang setara dengan mereka dalam keilmuan dan keutamaan.”[64]

Yūnus bin Yazīd meriwayatkan dari az-Zuhrī: “‘Urwah adalah lautan yang tidak akan keruh meskipun terus ditimba dengan sekian ember.” Dan ia berkata: “Aku belum pernah melihat seseorang yang lebih banyak hadisnya daripada ‘Ubaydullāh bin ‘Abdullāh.” Ma‘mar meriwayatkan dari az-Zuhrī: “Ada empat orang dari Quraisy yang aku dapati sebagai lautan ilmu: Sa‘īd bin al-Musayyab, ‘Urwah bin az-Zubair, Abū Salamah bin ‘Abdur-Raḥmān, dan ‘Ubaydullāh bin ‘Abdullāh.” Khālid bin Nazzār meriwayatkan dari Sufyān bin ‘Uyaynah: “Orang yang paling mengetahui hadis-hadis ‘Ā’ishah ada tiga: al-Qāsim bin Muḥammad, ‘Urwah bin az-Zubair, dan ‘Amrah bint ‘Abdur-Raḥmān.”[65]

Abu Hatim memasukkan Urwah ke dalam daftar para perawi yang pernah menyampaikan riwayat mursal. Hal itu terjadi jika Urwah meriwayatkan hadis dari jalur Abu Bakar, Ali bin Abi Talib, dan Bashir bin an-Nu’man. Abu Zur’ah

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

[63] Tamīmī (al), *ath-Thiqāt*, hlm. 5: 195.
[64] Mizzī (al), *Tahdhīb al-Kamāl*, hlm. 20: 18.
[65] *Ibid.*

menambahkan bahwa Urwah juga menyampaikan riwayat mursal jika dari jalur Umar (bin Khattab) dan Sa'ad (bin Abi Waqqas).[66]

Wafat, Lahir, dan Tempat Tinggal. Menurut Ahmad bin Muhammad bin Ayyub al-Muqri, Urwah bin az-Zubair lahir pada tahun 23 H. Tahun itu merupakan akhir pemerintahan Khalifah Umar bin Khattab. Sedangkan menurut Muṣ'ab az-Zubairi, Urwah lahir pada tahun 29 H.[67]

Tentang tahun wafatnya, beberapa ulama bersilang pendapat. Menurut Ibn al-Madīnī, ia wafat pada tahun 91, 92, atau 93 H. Menurut Abū Sulaymān Ibn Zabr, ia wafat 92 atau 94 H. Menurut Abu Sualaiman, pendapat yang kedua, 94 H, adalah pendapat yang lebih kuat. Menurut al-Waqidi, ia wafat pada tahun 93 atau 94 H. Sedangkan menurut al-Bukhari, ia wafat pada tahun 99, 100, atau 101 H. Menurut sebagian riwayat, 'Urwah wafat pada usia 67 tahun.[68]

6. Az-Zuhri

Nama. Nama lengkapnya adalah Muḥammad bin Muslim bin 'Ubayd Allāh bin 'Abd Allāh bin Shihāb bin 'Abd Allāh bin al-Ḥārith bin Zuhrah bin Kilāb bin Murrah bin Ka'b bin Lu'ayy, Abū Bakr al-Madanī.[69].

Guru. Di antara guru-gurunya adalah Abana, bin Uthman bin Affan, Ibrahim bin Abdurrahman bin 'Auf, Anas bin Malik, Sa'id bin Musayyab, Sulaiman bin Yasar, 'Amir bin Sa'ad bin Abi Waqqas, Abdullah bin Abdullah bin

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

[66] Abdurrahman bin Muhammad bin Idris al-Mundhiri al-Hanzali Abi Ḥātim ar-Razi bin, *al-Marāsīl*, (Beirut: Muassasah ar-Risalah, 1397), hlm. 1: 149.

[67] 'Asākir (ibn), *Tārīkh Dimashq*, hlm. 40: 244.

[68] Mizzī (al), *Tahdhīb al-Kamāl*, hlm. 20: 11-24.

[69] *Ibid.*, hlm. 26: 420.

Umar bin al-Khattab, Ubaidillah bin Abdullah bin Tha'labah al-Ansari, Ubaidillah bin Abdullah bin 'Utbah bin Mas'ud, **Urwah bin az-Zubair**, Yahya bin Urwah bin az-Zubair, dan lain-lain.[70]

Murid. Adapun murid-murid yang meriwayatkan hadis darinya antara lain: Abdurrahman bin Amr al-Auza'i, Ishaq1 bin Abdulah bin Abi Farwah, al-Harith bin Fuḍail, Sufyan bin 'Uyainah, **Ma'mar bin Rashid,** Mansur bin al-Mu'tamar, Hisham bin Sa'ad, Yahya bin Sa'id al-Ansari, dan lain-lain.[71]

Pandangan Ulama. Menurut Abu Bakar bin Abi Khaithamah, dari Ahmad bin Hambal, dari 'Abdurrahman bin Mahdi, dari Wahb, dari Ayyub, ia berkata: "Aku tidak pernah melihat orang yang lebih berilmu daripada az-Zuhri."

Menurut Ibnu Hajar al-'Aqsallani, az-Zuhri adalah *al-hafiz,* dan disepakati nama besar dan integritas hafalannya *(itqān).*[72] Menurut adh-Dhahabi, beliau adalah *hujjah* dan imam.[73] Menurut ad-Darawardi, az-Zuhri adalah orang yang yang pertama mengumpulkan ilmu (hadis) dan membukukannya.[74]

Umar bin Abdul Aziz berkata, "Kalian wajib atas kalian (untuk menuntut ilmu) kepada az-Zuhri ini. Kalian tidak menemukan seorang pun yang lebih mengetahui tentang sunnah di masa lalu selain dia."[75] Menurut Sufyan ath-Thauri, az-Zuhri adalah orang yang paling alim di antara para penduduk Madinah.[76] Menurut Ali bin al-Madini, tidak ada seorang pun yang lebih alim daripada Ibnu

---

[70] *Ibid.*, hlm. 26: 421-424.

[71] *Ibid.*, hlm. 26: 427: 430.

[72] 'Asqallānī (al), *Taqrīb at-Tahdhīb*, hlm. 506.

[73] Shamsuddin Abu Abdillah Muhammad bin Ahmad Dhahabī (al), *Dhikr Asmā man Takallama fīhi wa Huwa Mūthaq*, (az-Zarqa: Maktabah al-Manar, 1986), hlm. 169.

[74] Dhahabī (al), *Siar A'lām an-Nubalā*, hlm. 9: 409.

[75] Tamīmī (al), *al-Jarḥ wa at-Ta'dīl*, hlm. 8: 72.

[76] *Ibid.*, hlm. 8: 73.

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

Shihab (az-Zuhri) setelah para tokoh besar tabi'in.[77] Menurut Ibnu 'Asakir, az-Zuhri adalah seorang yang *thiqah,* mengetahui banyak tentang hadis, ilmu, dan riwayat. Ia juga seorang yang *faqih.*[78]

Selain pandangan para ulama yang memberikan pandangan positif *(ta'dil),* ada pula yang berpendapat negatif *(tajrih).* Menurut Imam as-Suyuti, az-Zuhri terkenal dengan tindakan *tadlis.*[79]

Lahir/Wafat/Tempat Tinggal. Menurut Muhammad bin Umar, az-Zuhri lahir pada tahun 58 H di akhir pemerintahan Khalifah Muawiyah bin Abi Sufyan, yang notabene merupakan tahun 'Āishah ra meninggal dunia. [80] Menurut Duhaim dan Ahmad bin Salih, ia lahir pada 56 H. Sedangkan menurut Khalifah bin Khayyat, ia lahir pada tahun 51 H. Lalu, az-Zuhri sendiri meninggal dunia pada 17 Ramadhan 124 H.[81] Semasa hidupnya, ia pernah tinggal pula di Syam.[82]

7. Ma'mar

Nama. Nama lengkapnya adalah Ma'mar bin Rāshid al-Azdi Abu 'Urwah bin 'Amr al-Basri. Ia adalah pembantu dari Abdussalam bin Abdul Quddus yang bersaudara dengan Salih bin Abdul Quddus.[83]

Guru. Ma'mar memiliki banyak guru yang menjadi tempat ia memperoleh hadis. Di antara gurunya itu adalah: Ash'ath bin Siwar, Zaid bin Aslam, Abdullah

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

[77] *Ibid.*
[78] 'Asākir (ibn), *Tārīkh Dimashq*, hlm. 55: 309.
[79] Suyūṭī (al), *Asmā al-Mudallisīn*, hlm. 84.
[80] 'Asākir (ibn), *Tārīkh Dimashq*, hlm. 55: 308-309.
[81] *Ibid.*
[82] Mizzī (al), *Tahdhīb al-Kamāl*, hlm. 26: 420.
[83] *Ibid.*, hlm. 28: 303-304.

bin Ṭāwus, Qatadah bin Di'amah, **Muhammad bin Muslim bin Shihab az-Zuhri**, Hisham bin 'Urwah, dan lain-lain.[84]

Murid. Adapun murid-murid yang memperoleh hadis darinya juga cukup banyak, di antara mereka adalah Dawud bin Abdurrahman al-Attar, Ziad bin Zaid as-San'ani, Sa'id bin Abi 'Arubah, Sufyan ath-Thauri, Sufyan bin 'Uyainah, **'Abdur Razzāq bin Hammām,** Abdul Wāḥid bin Ziyād, 'Isa bin Yunus, Mu'tamar bin Sulaiman, Hisham bin Yusuf as-San'ani, dan lain-lain.[85]

Pandangan Para Ulama. Menurut al-'Ijli, Ma'mar bin Rāshid adalah *thiqah* dan seorang lelaki yang saleh.[86] Imam an-Nasa'i memasukkan Ma'mar bin Rashid dalam daftar orang-orang yang *thiqah.* Menurut ad-Daruqutni, ia adalah *thiqah.*[87] Ibnu Hibban memasukkannya ke dalam kitab *ath-Thiqāt*-nya, dan menyebutnya sebagai orang yang *faqīh, mutqin,* dan *ḥāfiẓ.*[88] Yahya bin Ma'in menyebutnya sebagai *thiqah.* Ya'qub bin Shaibah menyebutkan sebagai *thiqah* dan *ṣālih al-hadīth* jika menerima riwayat dari az-Zuhri.[89]

Namun menurut ad-Daruqutni pula, ia memiliki hafalan yang jelek saat meriwayatkan hadis dari Qatādah dan al-A'mash.[90] Menurut Abu Hatim, dari Abdurrahman, dari ayahnya, ia berkata, "Hadis yang disampaikan oleh Ma'mar saat di Basrah, terdapat beberapa kesalahan. Namun ia adalah *ṣāliḥ al-ḥadīth.*[91]

---

[84] *Ibid.*, hlm. 28: 304-305.
[85] *Ibid.*, hlm. 28: 305-306.
[86] 'Ijli (al), *Ma'rifah ath-Thiqāt*, hlm. 2: 290.
[87] As-Sayyid Abū al-Mu'āṭī Nūri (al) dkk., *al-Jāmi' fi al-Jarḥ wa at-Ta'dīl*, (Beirut: 'Alam al-Kutub, 1992), hlm. 3: 154.
[88] Tamīmī (al), *ath-Thiqāt*, hlm. 7: 484.
[89] Mizzī (al), *Tahdhīb al-Kamāl*, hlm. 28: 309.
[90] Nūri (al) dkk., *al-Jāmi' fi al-Jarḥ wa at-Ta'dīl*, hlm. 3: 154.
[91] Tamīmī (al), *al-Jarḥ wa at-Ta'dīl*, hlm. 8: 255.

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER SYEKH NURJATI CIREBON

Menurut Ibn al-‘Aṭṭār, sebagaimana dikutip oleh as-Suyuti, Ma’mar melakukan tindakan *tadlis.*[92]

Lahir, Wafat, dan Tempat Tinggal. Menurut adh-Dhahabi, Ma’mar bin Rāshid lahir pada tahun 65 atau 66 H.[93] Menurut Khalifah bin Khayyat, Ma’mar adalah generasi keempat dari penduduk Yaman.[94] Para ulama berbeda pendapat tentang waktu kematiannya. Menurut Abdul Mun’im bin Idris, ia meninggal pada awal tahun 150 H. Menurut Ibnu Hibban, ia meninggal pada bulan Ramadhan tahun 153/152 H. Menurut al-Waqidi, Khalifah bin Khayyat, Abu Ubaid al-Qasim bin Salam, ia wafat pada tahun 153 H. Menurut Abu Na’im, Ahmad bin Hambal, Yahya bin Ma’in, dan Ali bin al-Madini, ia wafat pada tahun 154 H.[95] Menurut Abu Abdilah al-Muqaddami, Ma’mar meninggal dalam usia 58 tahun.[96] Sedangkan menurut Ahmad bin Hambal, Ma’mar meninggal dalam usia 78 tahun.[97]

Ma’mar berasal dari Basrah, namun bertempat tinggal terakhir di Yaman.[98] Ia menyaksikan jenazah ulama besar, al-Hasan al-Bari.[99]

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SIBER NEGERI CIREBON

[92] Suyūṭī (al), *Asmā al-Mudallisīn*, hlm. 1: 94.
[93] Dhahabī (al), *Siar A’lām an-Nubalā*, hlm. 7: 5.
[94] ‘Asākir (ibn), *Tārīkh Dimashq*, hlm. 59: 394.
[95] Mizzī (al), *Tahdhīb al-Kamāl*, hlm. 28: 310-311.
[96] ‘Asākir (ibn), *Tārīkh Dimashq*, hlm. 59: 937.
[97] Muhammad bin Ismail Abu Abdillah Bukhārī (al), *at-Tārīkh al-Kabīr*, (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.), hlm. 7: 378.
[98] Mizzī (al), *Tahdhīb al-Kamāl*, hlm. 28: 309.
[99] *Ibid.*, hlm. 28: 304.

8. ‘Abd ar-Razzāq

Nama. Nama lengkapnya adalah ‘Abd ar-Razzāq bin Hammām bin Nāfi’ Abū Bakar al-Ḥumairī.[100]

Guru. Di antara para guru, tempat ia mendengar hadis adalah al-Auza’i, Sa’id bin Jubair, Muhammad bin Rāshid al-Makhuli, Ismā’il bin Iyash, Thaur bin Yazid al-Kila’i, **Ma’mar bin Rāshid**, Malik bin Anas, Dawud bin Qasis al-Farra, Ja’far bin Sulaiman, Mu’tamar bin Sulaiman at-Timi, Sufyān ath-Thauri, al-Hasan bin ‘Imarah, Husain bin Mahrān, Ya’qūb bin ‘Aṭā bin Abī Rabāḥ, dan lain-lain.[101]

Murid. Di antara murid-murid ‘Abd ar-Razzaq adalah Sufyan bin ‘Uyainah, Ahmad bin Hambal, Yahya bin Ma’in, Ishaq bin Rahawaih, Muhammad bin Sahl bin Askar, ‘Abbas al-Anbari, **‘Abd bin Ḥumaid al-Kushay,** al-Hasan bin Abi ar-Rabi’ al-Jurjani, ‘Ali bin al-Madini, Maḥmūd bin Gailān, Abdulah bin Muhammad as-Sanadi, Ahmad bin Masur ar-Ramadi, Ahmad bin Shibawaih al-Marwazi, dan lain-lain.[102]

Pandangan Para Ulama. Menurut Ibnu Asakir, dia adalah salah satu perawi *thiqat* yang terkenal.[103] Menurut al-‘Ala’i, ia adalah seorang imam yang masyhur.[104] Ia adalah penulis kitab tafsir dan penyusun kitab kumpulan hadis terkenal berjudul *al-Muṣannaf*.[105] Menurut al-‘Ijli, dia adalah seorang yang

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

[100] ‘Asākir (ibn), *Tārīkh Dimashq*, hlm. 36: 160.
[101] *Ibid.*
[102] *Ibid.*, hlm. 36: 161.
[103] *Ibid.*, hlm. 36: 160.
[104] ‘Alā`i (al), *al-Mukhtaliṭīn*, hlm. 1: 74.
[105] Khairuddīn bin Maḥmūd bin Muḥammad bin ‘Alī bin Fāris Zarkalī (al), *al-A’lām*, (Beirut: Dār al-‘Ilm lil Malāyīn, 2002), hlm. 3: 353.

thiqah.[106] Menurut Yahya bin Ma'in sebagaimana dikutip oleh Ibnu 'Adi, ia adalah seorang yang *thiqah, la ba'sa bih.*[107]

Ahmad bin Hambal berkata tentang Abd ar-Razzaq, "Ia mengalami kebutaan di akhir umurnya. Sebelum tahun 200 H, aku menemuinya dalam keadaan penglihatannya masih sehat. Namun bagi orang yang mendengar hadis darinya setelah ia kehilangan penglihatan, maka saat itu ia sudah lemah pendengarannya.[108] Karena itulah, menurut Bukhari, hadis yang ia riwayatkan yang berasal dari kitabnya, itulah yang paling sahih.[109]

Yahya bin Ma'in juga menyatakan bahwa ada hadis munkar yang diriwayatkan oleh 'Abd ar-Razzaq.[110] Menurut al-'Ijli, 'Abd ar-Razzāq adalah orang yang terpengaruh faham Shi'ah.[111] Bahkan Zaid bin al-Mubārak menuding 'Abd ar-Razzāq sebagai seorang pendusta *(kadhdhāb)* dan mencuri hadis.[112]

Lahir, Wafat, dan Tempat Tinggal. Menurut Ahmad bin Hambal, 'Abd ar-Razzaq lahir pada tahun 126 H.[113] Ia datang ke Syam sebagai seorang pedagang.[114] Menurut Ibnu Sa'ad, 'Abd ar-Razzaq adalah generasi keenam dari penduduk Yaman, dan ia meninggal pada tahun 211 H. Pendapat Ibnu Sa'ad itu

---

[106] 'Ijli (al), *Ma'rifah ath-Thiqāt*, hlm. 2: 93.

[107] 'Abdullāh bin 'Adi bin Abdullāh bin Muḥammad Abu Aḥmad Jurjānī (al), *al-Kāmil fi Ḍu'afā ar-Rijāl*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1988), hlm. 5: 311.

[108] 'Alā`i (al), *al-Mukhtaliṭīn*, hlm. 1: 74.

[109] Bukhārī (al), *at-Tārīkh al-Kabīr*, hlm. 6: 130.

[110] Jurjānī (al), *al-Kāmil fi Ḍu'afā ar-Rijāl*, hlm. 5: 311.

[111] 'Ijli (al), *Ma'rifah ath-Thiqāt*, hlm. 2: 93.

[112] Dhahabī (al), *Siar A'lām an-Nubalā*, hlm. 18: 109.

[113] 'Asākir (ibn), *Tārīkh Dimashq*, hlm. 36: 163.

[114] *Ibid.*, hlm. 36: 160.

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

berbeda dengan pendapat Khalifah bin Khayyat yang menyatakan bahwa ‘Abd ar-Razzaq adalah generasi kelima dari penduduk Yaman. [115]

9. ‘Abd bin Ḥumaid

Nama. Nama lengkapnya adalah Abū Muḥammad ‘Abd bin Ḥumaid bin Naṣr al-Kissī.[116]

Guru. Ia memperoleh hadis dari banyak guru, di antaranya: ‘Ali bin ‘Āṣim al-Wasiti, Muhammad bin Bishr al-‘Abdi, Yazid bin Harun, Yahya bin Adam, Abu Ali al-Hanafi, Abu Dawud al-Hafari, **‘Abdur Razzāq,** Ja’far bin ‘Aun, Abu Usamah, Abu Dawud aṭ-Tayālisī, Abdullah bin Bakr, Umar bin Yunus al-Yamami, al-Wāqidī, Muṣ’ab bin al-Miqdām, dan lain-lain.[117]

Murid. Adapun murid-murid yang memperoleh hadis darinya antara lain adalah **Imam Muslim,** Imam at-Tirmidhi, Imam al-Bukhari, Nāfi’, Ibnu ‘Umar, Muhammad bin Abd bi Amir as-Samarqandi, Ibrahim Khuzaim bin Qumair ash-Shashi, al-Ḥasan bin al-Fuḍail bin Abi al-Bazzār, Muhammad bin Musa al-Hudhail an-Nasafi, dan lain-lain.[118]

Pandangan Para Ulama. Adh-Dhahabi menyebutnya sebagai *al-imām*, *al-hafiz, al-hujjah,* dan *al-jawwāl.*[119] Ibnu Hibban dimasukkan ke dalam kelompok perawi *thiqah* dalam kitabnya *ath-Thiqāt.* Ia juga adalah orang yang mengumpulkan dan menuliskan hadis.[120]

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

[115] *Ibid.*, hlm. 36: 164.
[116] Dhahabī (al), *Siar A’lām an-Nubalā*, hlm. 23: 227.
[117] *Ibid.*
[118] *Ibid.*, hlm. 23: 228.
[119] *Ibid.*, hlm. 23: 227.
[120] Tamīmī (al), *ath-Thiqāt*, hlm. 8: 401.

Lahir, Wafat, dan Tempat Tinggal. Menurut adh-Dhahabi, ‘Abd bin Humaid lahir setelah tahun 170 H.[121] Menurut al-Mizzi, ia meninggal pada 249 H. Menurut suatu pendapat, ia meninggal di Damaskus.[122] Namun menurut adh-Dhahabi, pendapat itu salah besar, karena ‘Abd bin Humaid tidak pernah mengunjungi Damaskus, baik saat pengembaraan intelektualnya, maupun di saat tuanya.[123] Menurut Ibnu Nuqtah, ‘Abd bin Humaid meninggal di Kis, tempat asalnya pada bulan Ramadhan tahun 247 H.[124]

10. Imam Muslim

Nama. Nama lengkapnya adalah Muslim bin al-Ḥajjāj bin Muslim al-Qushairi Abū al-Ḥasan an-Naisābūrī.[125] Sebagaimana para ulama hadis lainnnya, Imam Muslim juga berkelana ke berbagai negeri untuk mendapatkan hadis, seperti ke Hijaz, Irak, Syams dan Mesir.[126]

Guru. Imam Muslim memiliki banyak guru tempat ia menerima banyak hadis. Di antara mereka adalah Ibrahim bin Khalid al-Yashkari, Ibrahim bin Dinar at-Tammar, Ahmad bin Uthman bin Hakim al-Audi, Ahmad bin Isa at-Tustari, Ishaq bin Rahawaih, Bashr bin al-Ḥakam al-‘Abdi, Bashr bin Khālid al-‘Askarī, al-Ḥasan bin ‘Isa an-Naisābūri, Ḥammād bin Ismā’īl bin’Aliyyah, Dāwud bin Rashīd Sa’ad bin ‘Amr al-Ash’athī, Shujā’ bin Makhlad, ‘Abdullah bin

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SUNAN GUNUNG DJATI CIREBON

[121] Dhahabī (al), *Siar A’lām an-Nubalā*, hlm. 23: 227.
[122] Mizzī (al), *Tahdhīb al-Kamāl*, hlm. 18: 527.
[123] Dhahabī (al), *Siar A’lām an-Nubalā*, hlm. 23: 228.
[124] Muḥammad bin ‘Abd al-Gani bin Abi Bakr bin Shujā’ Nuqṭah (ibn), *at-Taqyīd li Ma’rifah Ruwāt as-Sunan wa al-Masānid*, (t.t.: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1988), hlm. 1: 374.
[125] Mizzī (al), *Tahdhīb al-Kamāl*, hlm. 27: 499.
[126] Khallikān (ibn), *Wafayāt al-A’yān wa Anbā Abnā az-Zamān*, hlm. 5: 194.

Abdurraḥmān ad-Dārimi, **‘Abd bin Ḥumaid**, Qutaibah bin Sa’īd, Muḥammad bin Mahrān ar-Rāzī, Yaḥya bin Ma’īn, dan lain-lain.[127]

Murid. Adapun murid-murid Imam Muslim yang memperoleh hadis darinya cukup banyak. Di antara mereka adalah Imam at-Tirmidhī, Ibrāhīm bin Abī Ṭālib, Abu al-Faḍl Aḥmad bin Salamah al-Ḥāfiẓ, Sa’īd bin ‘Amr al-Bardha’ī. Sālih bin Muḥammad al-Bagdādī al-Ḥāfiẓ, Muḥammad bin Makhlad ad-Dūrī al-‘Aṭṭār, Abu Ḥātim Makki bin ‘Abdan at-Tamīmī, dan lain-lain.[128]

Pendapat Ulama. Menurut Abu Hatim, ia adalah seorang *thiqah,* dan termasuk *ḥāfiẓ* yang memiliki pengetahuan tentang hadis. Namun ketika ia ditanya oleh anaknya tentang Imam Muslim, Abu Hatim menjawab, “Ia adalah *ṣadūq.”*[129] Menurut Ibnu ‘Asakir, ia adalah salah satu imam dan hafiz dalam ilmu hadis, yang memiliki kitab musnad yang sahih.[130] Menurut Muhammad bin Basyar, di dunia ini ada empat orang ḥāfiẓ, yaitu Abu Zur’ah di Ray, Teheran, Muslim bin al-Ḥajjāj (Imam Muslim) di Nisaphur, ‘Abdullah bin ‘Abdurraḥmān ar-Rāzī di Samarkand, dan Muhammad bin Ismail (Imam Bukhari) di Bukhara.[131] Ishaq bin Mandah berkata tentang Imam Muslim, “Tidak ada di bawah langit ini, kitab yang paling sahih dalam masalah ilmu hadis selain kitab Muslim bin al-Hajjaj.”[132]

Menurut Ibnu Khallikan, Imam Muslim adalah orang yang *thiqah.* Ia salah satu *imam, hafiz,* dan ulama besar di bidang ilmu hadis. Sebagai seorang yang juga berguru dengan Imam Bukhari, Imam Muslim sangat menghormati dan gigih

[127] Mizzī (al), *Tahdhīb al-Kamāl*, hlm. 27: 499-504.
[128] *Ibid.*, hlm. 27: 504-505.
[129] Tamīmī (al), *al-Jarḥ wa at-Ta’dīl*, hlm. 8: 182.
[130] ‘Asākir (ibn), *Tārīkh Dimashq*, hlm. 13: 100.
[131] *Ibid.*, hlm. 58: 89.
[132] *Ibid.*, hlm. 58: 92.

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

dalam membela gurunya tersebut meskipun harus mengorbankan hubungannya dengan tokoh ulama Nisafur saat itu, Muhammad bin Yahya adh-Dhuhli.[133]

Menurut al-'Ajami, Imam Muslim termasuk perawi yang juga pernah melakukan *tadlis* sebagaimana juga dilakukan oleh Imam al-Bukhari.[134]

Lahir, Wafat, dan Tempat Tinggal. Imam Muslim lahir pada tahun 204 H, dan wafat pada bulan Rajab tahun 261 H.[135] Imam Muslim bertempat tinggal di Nisafur, Iran.

E. Analisis Hadis

Untuk melakukan analisis terhadap kesahihan hadis yang sedang diteliti ini, aspek penelitian sanad menjadi hal yang penting untuk dilakukan. Dari aspek sanad tersebut, terdapat para perawi yang perlu untuk dianalisis profilnya masing-masing. Berdasarkan uraian tentang biografi para perawi di atas, penulis membuat tabulasi para para perawi untuk memudahkan analisis.

Tabel 8: Perawi Hadis Usia 6 Tahun Riwayat Imam Bukhari

No	Nama Perawi dan Tahun Wafat (H)	Tingkatan Perawi	Ta'dil	Jarh	Lam-bang Riwayat	Guru-Murid
1.	''Āishah (57)	Sahabat	-	-	قالت	Ada
2.	'Urwah (94)	Tabi'in Pertengahan	• Ibnu Sa'ad: *thiqah* • Al-'Ijli: *thiqah* • Ibnu Hajar: *thiqah* • Ibnu Hibban: *thiqah*	• Abu Hatim: beberapa hadisnya mursal. • Abu Zur'ah: beberapa hadisnya mursal.	عن	Ada

[133] Khallikān (ibn), *Wafayāt al-A'yān wa Anbā Abnā az-Zamān*, hlm. 5: 194.

[134] Tarabilisi (al), *at-Tabyīn li Asmā al-Mudallisīn*, hlm. 1: 206.

[135] Mizzī (al), *Tahdhīb al-Kamāl*, hlm. 27: 507.

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

No	Nama Perawi dan Tahun Wafat (H)	Tingkatan Perawi	Ta'dil	Jarh	Lam-bang Riwayat	Guru-Murid
			• Ibnu Abi az-Zinad: tokoh ulama fikih rujukan			
3.	Hishām (145)	Tabi'in Kecil	• Ya'qub bin Shaibah: *thabit, thiqah* • Yahya bin Ma'in: *thiqah* • Abu Hatim: *thiqah, imam* • Al-'Ijli: *thiqah* • Al-Ala'i: alim, bisa jadi hujjah	• Suyuthi: termasuk *mudallis* • Al-Iraqi: *mudallis* • Ibnu Kharrash; *mudallis* • Ibn al-Qattan: ingatannya berubah dan kacau • Malik bin Anas: *kadhdhāb*	عن	Ada
4.	Ali bin Mushir (189)	Pengikut Tabi'in Pertengahan	• Al-'Ijli: *thiqah* • an-Nasa'i: *thiqah,* • Ibnu Hibban: *thiqah* • Ibnu Sa'ad: *thiqah* • Ahmad bin Hambal: *ṣāliḥ al-hadīth*	• Ahmad bin Hambal: Buta, berdasarkan hafal.	عن	Ada
5.	Farwah bin Abi al-Magrā (225)	Tokoh senior penerima hadis dari pengikut Tabi'in.	• Ibnu Hibban: *thiqah* • Ad-Daruquthni: *thiqah* • al-Mubarakfuri : *ṣadūq*. • Abu Hatim: *ṣadūq*	-	حدثنا	Ada
6.	Imam Bukhāri (256)	*Mukharrij*	• Ibnu Hajar: *jabal al-hifz, imam, hujjah, mujthid*	• Ibnu Sa'id: Pernah keliru identifikasi perawi. • Ibnu Mundah: *mudallis.*	حدثنى	Ada

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

No	Nama Perawi dan Tahun Wafat (H)	Tingkatan Perawi	Ta'dil	Jarh	Lam-bang Riwayat	Guru-Murid
				• Ya'qub bin Shaibah: *mudallis*		

Adapun untuk hadis yang diriwayatkan oleh Imam Muslim jalur Hashim bin Urwah, dan teks hadisnya sudah dijelaskan sebelumnya, tabel perawinya adalah sebagai berikut:

Tabel 9: Perawi Hadis Usia 7 Tahun Riwayat Imam Muslim

No	Nama Perawi dan Tahun Wafat (H)	Tingkatan Perawi	Ta'dil	Jarh	Lam-bang Riwayat	Guru-Murid
1.	''Āishah (57)	Sahabat	-	-	أن	Ada
2.	'Urwah (94)	Tabi'in Pertengahan	• Ibnu Sa'ad: *thiqah* • Al-'Ijli: *thiqah* • Ibnu Hajar: *thiqah* • Ibnu Hibban: *thiqah* • Ibnu Abi az-Zinad: tokoh ulama fikih rujukan	• Abu Hatim: beberapa hadisnya mursal. • Abu Zur'ah: beberapa hadisnya mursal.	عن	Ada
3.	Az-Zuhri (124)	Tabi'in Pertengahan	• Ibnu Asakir: *thiqah* • Ibnu Hajar: *hafiz, mutqin* • Adh-Dhahabi: *hujjah,* imam • Sufyan ath-Thauri: alim	• Suyuti: *mudallis*	عن	Ada
4.	Ma'mar (150/522/153/154)	Pengikut Tua Tabi'in	• al-'Ijli: *thiqah* • an-Nasa'i: *thiqah* • ad-	• Ibn al-Attar: *mudallis*	عن	Ada

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

No	Nama Perawi dan Tahun Wafat (H)	Tingkatan Perawi	Ta'dil	Jarh	Lam-bang Riwayat	Guru-Murid
			Daruqutni: *thiqah* • Yahya bin Ma'in: *thiqah* • Ibnu Hibban: *thiqah* • Abu Hatim: *salih al-hadith* • Ya'qub bin Shaibah: *thiqah* dan *ṣālih al-hadīth.* • Adh-Dhahabi: *al-imam, al-hafiz,* dan *shaikh al-Islam.*			
5.	Abd ar-Razzāq (211)	Pengikut Muda Tabi'in	• Ibnu 'Asakir: *thiqah* • al-'Ala'i: *imam* • al-Ijli: *thiqah* • Yahya bin Ma'in: *thiqah la ba'sa bihi*	• Yahya bin Ma'in: pernah meriwayatkan hadis munkar • al-Ijli: terpengaruh Syi'ah	أخبرنا	Ada
6.	'Abd bin Humaid (249)	Murid Pertengahan Pengikut dari Pengikut Tabiin	• Adh-Dhahabi: *imam, hafiz, hujjah* • Ibnu Hibban: *thiqah*	-	أخبرنا	
7.	Imam Muslim (261)	*Mukharrij*	• Abu Hatim: *thiqah* • Ibnu Asakir: imam, *hafiz* • Ibnu Khallikan: *thiqah, imam, hafiz,* ulama besar hadis	Ibnu al-'Ajami: *mudallis*	حدثنا	Ada

UNSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

Untuk melakukan analisis terhadap kesahihan sanad dari kedua hadis di atas, penulis menggunakan kriteria yang digunakan dalam ilmu hadis sebagaimana disebutkan oleh Ibnu Salah. Adapun kriteria tersebut adalah: 1) sanad bersambung; 2) perawinya berakhlak baik *(‘adil)*; 3) perawinya memiliki hafalan/catatannya yang kuat *(ḍābiṭ);* 4) tidak kontradiktif dengan riwayat yang lebih kuat *(shadh);* 5) tidak ada cacat tersembunyi *(‘illah).*[136] Menurut Syuhudi Ismail, kriteria itu dapat dinyatakan sebagai unsur-unsur kaedah mayor kesahihan sanad hadis.[137] Hal itu karena setiap item dari kriteria itu, memiliki kaedah-kaedah minor lagi.

Berikut ini adalah analisis yang diuraikan berurutan berdasarkan kelima kriteria tersebut.

1. Sanad Bersambung (Ittisāl as-Sanad)

Sebagaimana dijelaskan oleh Ibnu aṣ-Salāḥ, ketersambungan sanad merupakan salah satu unsur dari kriteria kesahihan hadis. Dalam hal ini, yang dimaksud sanad bersambung adalah bahwa setiap perawi mendengar hadis yag diriwayatkan dari perawi di atasnya, hingga berakhir di puncak periwayatan.[138]

Imam Bukhari - Farwah bin Abi al-Magra

Untuk hadis pertama, yaitu hadis riwayat Imam Bukhari, dimulai *mukharrij,* yaitu Imam Bukhari. Sebagai seorang ulama besar hadis tentu beliau

[136] ‘Uthmān bin ‘Abd Raḥmān Abū ‘Amr Taqi ad-Dīn Ibn Salāḥ (al), *Ma’rifah Anwā’ Ulūm al-Hadīth (Muqaddimah Ibn as-Salah)*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1986), hlm. 11–12.

[137] Syuhudi Isma’il, *Kaidah Kesahihan Sanad Hadis: Telaah Kritis dan Tinjauan dengan Pendekatan Sejarah*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1988), hlm. 111.

[138] Salāḥ (al), *Ma’rifah Anwā’ Ulūm al-Hadīth (Muqaddimah Ibn as-Salah)*, hlm. 44.

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

memiliki banyak guru, tempat untuk memperoleh hadis. Berdasarkan pelacakan di kitab-kitab biografi para perawi, ditemukan bahwa Imam Bukhari memang betul memiliki guru bernama Farwah bin Abi al-Magrā. Dalam hal ini, cara perolehan hadis tersebut disimbolkan dengan *ḥaddathanī* (حدثنى), *telah mengabarkan kepadaku*. Simbol ini menyiratkan makna bahwa Imam Bukhari menerima langsung hadis tersebut dalam keadaan sendirian, tidak bersama dengan para perawi yang lain. Hal itu karena kata ganti untuk Imam Bukhari yang digunakan adalah *aku*.

Dilihat dari aspek usia antara Imam Bukhari dan Farwah bin Abi al-Magra, keduanya juga memiliki kemungkinan untuk bertemu. Imam Bukhari wafat pada tahun 246 H dan Farwah meninggal pada tahun 225 H. Dengan demikian, saat Farwah wafat, Imam Bukhari berusia 31 tahun. Usia seperti itu adalah usia orang dewasa yang cukup mampu untuk menimba ilmu. Sedangkan dilihat dari aspek tempat tinggal, keduanya juga dimungkinkan untuk bertemu. Hal itu karena Imam Bukhari adalah seorang pengembara ilmu yang menjelajahi berbagai negeri, termasuk Kufah, Irak. Sedangkan Farwah tinggal di Irak.

Farwah bin Abi al-Magra - ‘Ali bin Mushir

Selanjutnya hubungan perawi kedua, yaitu Farwah bin Abi al-Magrā dengan ‘Ali bin Mushir. Dari keterangan di kitab-kitab biografi perawi hadis, keduanya memiliki hubungan guru dan murid. Farwah menerima riwayat hadis dari Ali bin Mushir. Sementara ‘Ali bin Mushir juga menyampaikan hadis kepada salah satu muridnya, Farwa bin Abi al-Magrā. Adapun cara perolehan hadis yang

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

dilakukan oleh Farwah dari ‘Ali bin Mushir disimbolkan dengan *ḥaddathanā* (حدثنا), *telah mengabarkan kepada kami*. Hal ini menyiratkan bahwa Farwah menerima riwayat hadis dari ‘Ali bin Mushir dengan langsung secara lisan bersama beberapa orang lain, tidak hanya Farwah sendiri. Hal itu karena kata ganti yang digunakan adalah bentuk jamak, yaitu *kami.* Makna simbol seperti ini telah diuraikan oleh al-Khāṭib al-Bagdadi dalam *al-Kifāyah fi ‘Ilm ar-Riwāyah*.[139]

Dilihat dari aspek hubungan guru-murid, keduanya memiliki hubungan tersebut. Farwah memiliki salah satu guru tempat untuk menerima hadis, yaitu Ali bin Mushir. Sedangkan Ali bin Mushir pun juga menyampaikan riwayat hadis kepada salah satu muridnya, yaitu Farwah bin Abi al-Magrā. Hubungan guru dan murid antara keduanya itu direkam oleh banyak kitab-kitab sejarah para perawi.

Dilihat dari aspek usia kelahiran dan kematian keduanya, tidak ditemukan catatan di kitab-kitab *sirah* terkait kapan lahir Farwah. Namun untuk waktu meninggal, Farwah tercatat wafat di tahun 225 H. Sedangkan Ali bin Mushir lahir pada tahun 120 H dan wafat pada tahun 189 H. Dengan demikian, jika diasumsikan bahwa Farwah berusia 60 tahun, maka saat Ali bin Mushir meninggal pada tahun 189, Farwah berusia 24 tahun. Usia ini masih dalam batas normal untuk menimba ilmu dan mendapatkan hadis.

Sedangkan dilihat dari aspek tempat tinggal, juga dimungkinkan keduanya bertemu. Hal itu karena Farwah tinggal di Kufah, Irak, sedangkan Ali bin Mushir juga tinggal di Mousul, Irak. Meskipun Kufah dan Mousul dua tempat yang

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

[139] Abū Bakr Aḥmad bin ‘Alī bin Thābit bin Aḥmad bin Mahdī al-Khāṭib Bagdādī (al), *al-Kifāyah fi ‘Ilm ar-Riwāyah*, (Madinah: al-Maktabah al-’Ilmiyyah, t.th.), hlm. 249.

berbeda, namun konteks periwayatan di zaman dulu, tradisi mencari hadis bagi para perawi hingga ke luar daerahnya masing-masing adalah sangat biasa.

Ali bin Mushir – Hisham bin Urwah

Selanjutnya, analisis terhadap ketersambungan sanad antara Ali bin Mushir dan Hisham bin Urwah. Ali bin Mushir menerima hadis dari Hisham dengan simbol *'an* (عن), yang berarti *dari.* Simbol ini menunjukkan bahwa Ali bin Munshir tidak menjelaskan bagaimana ia memperoleh hadis dari Hisham, apakah mendengar langsung dari Hisham bin Urwah, atau tidak. Simbol ini juga menunjukkan bahwa saat Ali bin Mushir menerima hadis, ia tidak menjelaskan apakah bersama banyak orang atau hanya ia sendirian.

Hadis dengan menggunakan pola periwayatan ini disebut dengan hadis *mu'an'an.* Hadis seperti ini tidaklah serta merta menjadi hadis yang lemah. Dalam klasifisikasi yang dibuat oleh Subhi Salih, hadis seperti ini termasuk dalam kelompok hadis yang bisa saḥīḥ, ḥasan, atau ḍa'īf. Hadis seperti ini bisa dianggap sebagai hadis yang tersambung sanadnya *(muttaṣil)* sepanjang para perawinya adil dan saling bertemu, dan tidak ada unsur *tadlis.*[140]

Pada kasus Ali bin Mushir dan Hisham bin Urwah ini, keduanya memiliki hubungan guru dan murid. Di samping itu, dilihat dari aspek umur, keduanya juga kemungkinan bisa bertemu. Hal itu karena Ali bin Mushir lahir pada 120 H dan wafat pada tahun 189 H, sedangkan Hisham bin Urwah lahir pada 61 H dan wafat pada tahun 146 H. Dengan demikian, pada saat Hisham meninggal dunia, 'Ali bin Mushir berusia 26 tahun. Usia seperti itu tentu sudah cukup dewasa dan mungkin

[140] Ṣāliḥ (al), *'Ulūm al-Ḥadīth wa Muṣṭaluḥu*, hlm. 222.

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

sekali sudah menimba ilmu kepada Hisham. Sedangkan dari aspek tempat tinggal, keduanya juga bertempat tinggal sama-sama di Irak. Urwah bin Hisham memang aslinya orang Madinah, namun di akhir hayatnya ia pindah ke Irak.

Hishām bin ‘Urwah – ‘Urwah bin az-Zubair

Dalam rantai periwayatan di hadis tentang usia 6 tahun yang disebutkan di atas, Imam Bukhari menggunakan simbol *‘an* untuk menunjukkan bahwa Hisham menerima hadis dari perawi di atasnya, yaitu Urwah bin az-Zubair Dalam hal ini, ia hanya menyebutkan kata “ayahnya”. Antara Hisham bin Urwah dan Urwah bin az-Zubair memang terdapat hubungan murid-guru, di samping mereka berdua memang anak dan ayah. Sebagaimana dijelaskan sebelumnya, simbol *‘an* ini tidak lantas menunjukkan bahwa hadis yang diriwayatkan menjadi otomatis lemah.

Dilihat dari aspek usia, keduanya memang dimungkin untuk bertemu, apalagi karena memang keduanya adalah anak dan ayah. Hashim bin Urwah lahir pada tahun 61 dan wafat pada tahun 146. Sedangkan Urwah, menurut salah satu riwayat, lahir pada tahun 23 H, dan wafat pada tahun 91 H. Dengan demikian, di saat Urwah meninggal dunia, Hashim berusia 30 tahun. Usia 30 tersebut adalah usia yang normal untuk menimba ilmu dan mendapatkan hadis, tidak tua dan tidak juga terlalu muda.

Sedangkan dilihat dari aspek tempat tinggal, hal ini juga terdapat kecocokan. Urwah tinggal di Madinah, dan Hashim juga pernah tinggal di Madinah, dan kemudian menetap hingga meninggal di Irak. Dengan demikian, keduanya dimungkinkan untuk bertemu di Madinah.

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

‘Urwah bin az-Zubair – ‘Āishah ra.

Urwah bin az-Zubair adalah ulama besar dari kalangan Tabi’in di Madinah. Catatan di berbagai kitab *sirah* menunjukkan bahwa Urwah memang pernah berguru kepada ‘Āishah. Begitupula catatan di biografi ‘Āishah menunjukkan bahwa ia pernah memiliki murid bernama Urwah bin az-Zubair. Apalagi antara keduanya memang memiliki hubungan keluarga. ‘Āishah ra adalah bibi dari Urwah bin az-Zubair, karena ibu dari Urwah, yaitu Asma binti Abu Bakar adalah saudara perempuan ‘Āishah ra.

Dilihat dari aspek umur, keduanya juga dimungkinkan untuk bertemu. Urwah lahir pada tahun 23 H dan wafat pada tahun 91 H. Sedangkan ‘Āishah lahir pada tahun 9 sebelum kenabian[141] dan wafat pada tahun 57 H menurut al-Mada’ini. Sedangkan menurut Khalifah bin Khayyat, ‘Āishah wafat pada tahun 58 H. Pada saat pemakaman, bahkan ‘Urwah bin az-Zubair dan saudaranya Abdullah bin az-Zubair ikut masuk ke liang kubur untuk menerima jenazah sang Ummul Mu’minin.[142]

‘Urwah bin az-Zubair – az-Zuhri

Az-Zuhri menerima hadis dari sang guru, ‘Urwah, dengan simbol *“an”*. Sebagaimana disebutkan sebelumnya, penggunaan simbol “an” dalam teknik periwayatan tidaklah serta merta membuat hadis tersebut menjadi tidak sahih. Hanya saja memang perawi tidak menyebutkan dengan tegas bagaimana teknis ia menerima hadis tersebut dari perawi di atasnya.

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

[141] an-Nadawi, *Aishah: Sejarah Lengkap Kehidupan Ummul Mu’minin ’Aishah*, 5.
[142] Barr (al), *Al-Isti’āb fi Ma’rifah al-Aṣḥāb*, hlm. 4: 1885.

Sebagaimana dicatat oleh kitab-kitab biografi para perawi, ‘Urwah bin az-Zubair memiliki hubungan guru dan murid. Dalam biografi ‘Urwah, disebutkan bahwa ia memiliki murid bernama az-Zuhri. Begitu pula dalam biografi az-Zuhri, disebutkan bahwa ia memiliki guru bernama ‘Urwah bin az-Zubair.

Dilihat dari aspek umur, keduanya memang memiliki selisih umur yang masih memungkinkan keduanya untuk bertemu. ‘Urwah lahir tahun 23 H, menurut suatu riwayat. Menurut riwayat lain, ia lahir tahun 29 H. Lantas Urwah wafat pada tahun tahun 91 H, menurut suatu riwayat. Sementara az-Zuhri lahir pada 58 H dan wafat pada 124 H. Hal ini berarti menunjukkan bahwa az-Zuhri berusia 33 tahun saat gurunya, Urwah wafat. Usia tersebut merupakan usia yang normal bagi manusia umumnya untuk menimba ilmu dan menerima hadis.

Dari aspek tempat tinggal, Urwah bin az-Zubair tinggal di Madinah, dan az-Zuhri juga tinggal di Madinah sebelum az-Zuhri akhirnya menetap di Syam dan meninggal di sana. Dengan demikian, bisa dipahami bahwa az-Zuhri memperoleh hadis ini sebelum ia pindah ke Syams.

az-Zuhri – Ma’mar bin Rāshid

Sebagai seorang ulama besar, az-Zuhri tentu memiliki banyak murid. Sebagaimana dicatat di kitab-kitab biografi perawi, az-Zuhri memang memiliki murid bernama Ma’mar bin Rāshid. Sebaliknya dalam biografi Ma’mar bin Rāshid, tercatat di antara gurunya adalah az-Zuhri.

Sedangkan ditilik dari aspek umur, keduanya juga memiliki selisih umur yang masuk akal jika terjadi pertemuan antara keduanya. Az-Zuhri lahir pada tahun 58 H dan wafat pada tahun 124 H. Sedangkan Ma’mar lahir pada tahun 65

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

H dan wafat pada tahun 150 H. Dengan demikian, saat az-Zuhri meninggal, usia Ma'mar 59 tahun. Hal ini masih menunjukkan kondisi yang normal untuk terjadinya transfer ilmu antara keduanya.

Dilihat dari aspek tempat tinggal, keduanya memang memiliki tempat tinggal yang berbeda. Pada awalnya, az-Zuhri tinggal di Madinah, sebelum pindah ke Syams. Sedangkan Ma'mar bin Rashid tinggal di Yaman. Namun suatu ketika Ma'mar ditanya bagaimana ia bisa mendapatkan hadis dari az-Zuhri. Lantas, Ma'mar menjawab, "Aku dahulu adalah seorang budak milik suatu kaum dari Ṭāḥiyah. Mereka mengutusku membawa kain dagangan untuk aku jual. Maka aku pun tiba di Madinah dan menetap di sebuah rumah. Di sana aku melihat seorang syekh (ulama) yang dikerumuni orang-orang. Mereka menimba ilmu kepadanya. Maka aku pun ikut menimba (ilmu) kepadanya bersama mereka."[143] Dari keterangan tersebut, tampak jelas bahwa riwayat az-Zuhri dan Ma'mar bin Rashid tersambung.

Ma'mar bin Rāshid – 'Abd ar-Razzāq

'Abd ar-Razzāq menerima hadis dari Ma'mar bin Rashid dengan simbol *akhbaranā* (أخبرنا) yang berarti *mengabarkan kepada kami*. Simbol ini menunjukkan bahwa ia menerima hadis dari guru, Ma'mar bin Rāshid, secara lisan langsung dan bersama dengan beberapa orang. Ini menunjukkan pola periwayatan yang kuat, karena memperlihatkan dengan jelas bagaimana 'Abd ar-Razzāq menerima hadis dari gurunya.

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

[143] Dhahabī (al), *Siar A'lām an-Nubalā*, hlm. 7: 7.

Ditilik dari hubungan guru-murid, keduanya memang memiliki hubungan tersebut. Di biografi ‘Abd ar-Razzāq, didapatkan data bahwa ia memiliki salah satu guru tempat ia meriwayatkan hadis, yaitu Ma’mar bin Rāshid. Demikian pula, di biografi Ma’mar bin Rāshid, didapatkan pula data bahwa ia memiliki salah satu murid yang menerima hadis darinya, yaitu ‘Abd ar-Razzāq.

Dilihat dari konteks umur antara Ma’mar bin Rāshid dan ‘Abd ar-Razzāq, keduanya juga dimungkinkan untuk saling bertemu. Hal itu karena Ma’mar lahir pada tahun 65/66 H dan wafat pada tahun 150, menurut salah satu riwayat. Sedangkan ‘Abd ar-Razzāq lahir pada tahun 126 H dan wafat pada tahun 211 H. Dengan demikian, pada saat Ma’mar meninggal pada tahun 150 H, ‘Abd ar-Razzaq sudah berusia 24 tahun. Usia tersebut merupakan usia yang normal untuk orang menuntut ilmu. Seandainya Ma’mar wafat pada tahun 150, dan Abd ar-Razzaq belum lahir, hal ini berarti menunjukkan ada perawi yang terputus.

Sementara dari aspek tempat tinggal, keduanya juga dimungkin untuk bertemu. Ma’mar dan Abd ar-Razzāq sama-sama tinggal di Yaman. Meskipun pada saat muda, Ma’mar memang pernah melakukan perjalanan dagang hingga ke Madinah dan bertemu di sana dengan az-Zuhri, namun kemudian ia tetap kembali ke Yaman.

‘Abd ar-Razzāq – ‘Abd bin Ḥumaid

Selanjutnya analis terhadap ketersambungan sanad antara ‘Abd ar-Razzaq dengan ‘Abd bin Ḥumaid. Pola penyampaian riwayat yang digunakan juga cukup jelas, yaitu menggunakan simbol *akhbaranā* (اخبرنا) yang berarti *mengabarkan kepada kami.* Hal ini menunjukkan bahwa ‘Abd bin Humaid memperoleh riwayat

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

hadis dari ‘Abd ar-Razzaq langsung secara lisan dan bersama beberapa orang yang lain.

Dilihat dari aspek hubungan guru-murid, keduanya juga memiliki hubungan tersebut. Di dalam berbagai biografi perawi hadis, ‘Abd ar-Razzāq disebutkan memiliki murid bernama ‘Abd bin Humaid. Begitu pula, di biografi ‘Abd bin Humaid disebutkan bahwa ia memiliki guru bernama guru bernama ‘Abd ar-Razzāq. Hal ini menjadi sinkron bahwa keduanya memang memiliki hubungan guru dan murid.

Selanjutnya dilihat dari aspek umur, keduanya juga dimungkin untuk bertemu. Hal ini bisa dilihat dari data lahir dan wafat keduanya. ‘Abd ar-Razzāq lahir pada tahun 126 H dan wafat pada tahun 211 H. Sedangkan ‘Abd bin Humaid lahir pada tahun 170 H dan wafat pada tahun 249 H. Dengan demikian, pada saat ‘Abd ar-Razzāq meninggal pada tahun 211 H, ‘Abd bin Humaid sudah lahir dan berusia 41tahun. Usia tersebut berarti sudah cukup menunjukkan bahwa ia bisa melakukan kegiatan transfer ilmu denga sang guru.

Sedangkan dilihat dari aspek tempat tinggal, keduanya juga juga dimungkin untuk bertemu. Hal itu karena ‘Abd bin Humaid adalah seorang ulama besar di bidang yang memiliki karya tafsir dan kumpulan hadis *(musnad),* yaitu *Musnad ‘Abd bin Humaid.* Bagi para ulama hadis sekelas ‘Abd bin Humaid, adalah suatu hal yang lumrah untuk melakukan pengembaraan intelektual hingga ke berbagai pelosok negeri, seperti yang dilakukan Imam Bukhari, Imam Muslim, Imam Tabrani, dan lain-lain.

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

Begitu pula dengan ‘Abd bin Humaid. Sebagaimana disebutkan oleh adh-Dhahabi, ‘Abd bin Humaid seorang *al-jawwāl,* seorang pengembara yang melakukan perjalanan menuntut ilmu *(riḥlah ‘ilmiah)* ke berbagai pelosok negeri. Meskipun ‘Abd bin Humaid bukan berasal dari negeri Jazirah Arab, yaitu dari Uzbekistan, ia melakukan pengembaraan ilmiah hingga jauh ke jazirah Arab. Dilihat dari namanya, yaitu al-Kissi, beliau berasal dari Kis, sebuah daerah Transoxiana.[144] Saat ini, daerah termasuk wilayah negara Uzbekistan. Salah satu negeri favorit yang menjadi kunjungan para pengembara ilmu adalah Yaman, tempat di mana tinggal salah satu gurunya, Ma’mar bin Rāshid.

‘Abd bin Ḥumaid – Imam Muslim

Selanjutnya, analisis terhadap ketersambungan sanad antara ‘Abd bin Humaid dengan Imam Muslim. Imam Muslim menerima hadis dari ‘Abd bin Humaid dengan pola periwayatan *haddathanā* (حدثنا) yang berarti *telah mengabarkan kepada kami.* Hal ini menunjukkan bahwa Imam Muslim menerima langsung secara lisan dari ‘Abd bin Humaid bersama beberapa orang lain, tidak hanya Imam Muslim sendiri.

Sedangkan kata “dan” di awal hadis memang menunjukkan bahwa Imam Muslim menyampaikan hadis yang terkait dengan topik *Tazwīj al-Ab al-Bikr aṣ-Sagīrah* tidak hanya satu hadis, tapi ada empat hadis. Antara satu hadis dengan hadis yang lain, disambung dengan kata sambung “dan”. Keempat hadis tersebut berisi tentang usia ‘Āishah ra saat menikah dengan Nabi Muhammad saw.

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

[144] Abū al-Ḥasan ‘Alī bin Abi al-Karam Muḥammad bin Muḥammad ash-Shaibāni Jazarī (al), *al-Lubāb fi Tahdhīb al-Ansāb*, (Beirut: Dār Ṣādir, 1980), hlm. 3: 98.

Kemudian dilihat dari aspek hubungan guru dan murid, ‘Abd bin Humaid dan Imam Muslim memang memiliki hubungan tersebut. Di biografi ‘Abd bin Humaid, disebutkan bahwa salah satu muridnya adalah Imam Muslim. Sebaliknya, di biografi Imam Muslim disebutkan pula bahwa salah satu gurunya adalah ‘Abd bin Humaid. Dengan demikian, jelas bahwa ketersambungan sanad dari aspek guru dan murid memang ada antara kedua orang perawi tersebut.

Sedangkan ditinjau dari aspek umur, didapat data bahwa ‘Abd bin Humaid lahir pada tahun 170 H dan wafat pada tahun 249 H. Sedangkan Imam Muslim lahir pada tahun 204 dan wafat pada tahun 261 H. Melihat data tersebut, terdapat kemungkinan mereka bertemu. Pada saat ‘Abd bin Humaid meninggal pada tahun 249 H, Imam Muslim sudah berusia 45 tahun. Dengan demikian, mereka hidup sezaman sehingga dimungkinkan mereka bertemu dan saling menimba ilmu.

Sedangkan ditinjau dari aspek tempat tinggal, keduanya memang berasal dari dua tempat yang berbeda. Imam Muslim berasal dari Nisaphur, Iran, sedangkan ‘Abd bin Humaid berasal dari Uzbekistan. Namun sebagai sesama tokoh penting dalam dunia hadis saat itu, keduanya tentu memiliki tradisi ilmiah untuk mengembara melakukan perjalanan intelektual demi mendapatkan hadis. Dilihat dari asal-usul para guru keduanya, baik dari ‘Abd bin Humaid maupun Imam Muslim kemungkinan besar mereka bertemu pada saat mereka bertemu di daerah-daerah yang memang banyak memiliki ulama hadis seperti Irak atau Iran.

2. Perawi Berakhlak Baik (‘Adil)

Salah satu kriteria unik dalam ilmu hadis adalah keadilan sang perawi. Kata “adil” ini dalam konteks ilmu hadis bukanlah *adil* dalam bahasa Indonesia

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

yang sering dipahami sebagai kata sifat yang bermakna memutuskan sesuatu dengan setara, tidak memihak, dan tidak berat sebelah.[145] Namun adil di sini adalah perangai yang baik atau akhlak yang baik.

Khatib al-Bagdadi memberikan penjelasan tentang konsep adil dalam konteks periwayatan hadis. Al-Khatib mengutip pendapat dari al-Qāḍī Abū Bakr Muḥammad bin al-Ṭayyib bahwa keadilan yang dituntut dalam sifat seorang saksi dan seorang perawi hadis adalah keadilan yang merujuk kepada konsistensi dalam beragama, benarnya mazhabnya, serta terbebas dari sikap fasik dan hal-hal lain yang semakna dengannya, yang dilarang untuk dilakukan, baik berupa perbuatan anggota badan maupun perbuatan hati yang telah disepakati bisa membatalkan keadilan seseorang.[146]

Selanjutnya, Abū Bakr Muḥammad bin al-Ṭayyib juga menjelaskan bahwa secara praktis, orang adil dalam konteks periwayatan adalah orang yang dikenal menunaikan kewajiban-kewajiban syariatnya, berpegang teguh pada apa yang diperintahkan, menjauhi larangan, meninggalkan perbuatan keji yang menjatuhkan kehormatan, berusaha mencari kebenaran dalam tindakan dan muamalahnya, serta menjaga lisannya dari ucapan yang merusak agama dan *muru'ah*. Bahkan perbuatan yang dianggap remeh bagi orang lain, seperti mencuri sebuah terong atau mengurangi timbangan, tidak boleh dimiliki oleh seorang perawi.[147]

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

[145] Bahasa, *KBBI*, hlm. 8.
[146] Bagdādī (al), *al-Kifāyah fi 'Ilm ar-Riwāyah*, hlm. 80.
[147] *Ibid.*

Menanggapi pendapat keras dari Abu Bakr Muḥammad bin aṭ-Ṭayyib tersebut, al-Khatib memberikan penjelasan yang lebih melunak. Menurut al-Khatib bahwa tidak boleh ditolak riwayat maupun kesaksian seseorang kecuali karena memang melakukan maksiat yang disepakati para ulama sebagai penggugur riwayat dan kesaksian, atau karena suatu perbuatan yang membuat hakim dan ulama kuat menyangka bahwa pelakunya tidak adil, tidak amanah, dan tidak terjamin dari kebohongan dalam riwayat maupun kesaksian.[148]

Sedangkan menurut ad-Dahwali, adil dalam konteks periwayatan adalah karakter yang kuat dalam diri seseorang yang mendorongnya untuk selalu berpegang pada ketakwaan dan *muru'ah.* Yang dimaksud dengan ketakwaan ini adalah menjauhi perbuatan-perbuatan buruk, baik berupa syirik, kefasikan, maupun bidʿah. Tentang menjauhi dosa kecil (*ṣaghāʾir*), terdapat perbedaan pendapat. Pendapat yang terpilih adalah tidak disyaratkannya untuk *ʿadālah*, karena hal itu di luar kemampuan manusia. Jika perbuatan dosa kecil itu terus-menerus melakukannya, maka ia menjadi dosa besar. Sedangkan yang dimaksudkan *muru'ah* adalah menjauhkan diri dari sebagian hal yang hina dan tercela, yang bertentangan dengan tuntutan harga diri dan kehormatan, seperti melakukan sebagian hal mubah yang rendah, misalnya makan dan minum di pasar, buang air kecil di jalan, dan semisalnya.[149]

Ad-Dahlawi memberikan penjelasan tentang unsur-unsur praktis yang bisa digunakan untuk menilai cacatnya keadilan seorang perawi. Unsur-unsur itu

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

[148] *Ibid.*

[149] Dahlawī (al), *Muqaddimah fi Uṣūl al-Ḥadīth*, hlm. 61–62.

adalah 1) berbohong; 2) diduga kuat berbohong; 3) berbuat fasik; 4) tidak dikenal; 5) bid'ah.

1. "Berbohong" dalam konteks ini adalah kebohongan yang terbukti dilakukan oleh seorang perawi terhadap hadis Nabi Muhammad, baik berdasarkan pengakuan dirinya sendiri atau pun berdasarkan bukti-bukti lain yang kuat.
2. "Diduga kuat berbohong" adalah kondisi seorang perawi yang masyhur bahwa ia adalah seorang pembohong, dan dikenal luas dalam pembicaraan publik, namun tidak terbukti kebohongannya pada hadis Nabi Muhammad saw.
3. "Perbuatan fasik" adalah perbuatan yang melanggar syariat' Islam.
4. "Tidak dikenal" adalah bahwa sang perawi tidak diketahui nama dan jati dirinya, serta tidak dikenal pula apakah ia *thiqah* atau tidak.
5. "Bid'ah" dalam konteks ini adalah keyakinan yang baru yang berbeda dengan apa yang selama ini dikenal dalam agama (Islam), dan berbeda dengan ajaran yang berasal dari Rasulullah SAW dan para sahabatnya, dengan semacam syubat, dan penafsiran, namun tidak dengan maksud untuk menolak dan mengingkari syariat. Jika dengan maksud untuk menolak dan mengingkar, maka ia menjadi kafir. [150]

Dari penjelasan di atas tentang konsep keadilan bagi para perawi, sepanjang pembacaan peneliti, tidak ditemukan informasi di kitab-kitab *sirah* yang menceritakan tentang perilaku-perilaku yang bisa dianggap merusak keadilannya dari semua perawi yang terdapat pada kedua hadis yang sedang diteliti.

[150] *Ibid.*, hlm. 63–67.

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

Imam Bukhari. Hampir semua ulama hadis sepakat terhadap keadilan dari Imam Bukhari. Beliau adalah seorang ulama besar hadis yang menyusun kitab *Sahih Bukhari.* Meski demikian, terdapat pula tuduhan bahwa beliau melakukan tindakan *tadlis.* Tuduhan ini dilontarkan oleh Ibnu Mundah dan Ya'qub bin Shaibah sebagaimana disebutkan sebelumnya. Namun kedua ulama kritikus hadis tersebut tidak menyebutkan di hadis mana, Imam Bukhari melakukan tindakan *tadlis.*

Di sisi lain, dalam kitab kumpulan daftar para perawi *mudallis* yang ditulis oleh ulama lain, tidak disebutkan nama Imam Bukhari. Abu Zur'ah al-Iraqi sudah membantah keras tuduhan Ibnu Mundah dan Ya'qub bin Shaibah dengan mengatakan bahwa pendapat tersebut adalah tidak benar *(batil).* Tidak ada orang yang setuju dengan pendapat Ibnu Mundah itu.[151]

Farwah bin Abi al-Magrā. Adapun tentang Farwah bin Abi al-Magrā, ia memang dikenal hanya seorang perawi biasa, bukan seorang tokoh ulama besar yang memiliki banyak murid dan memiliki karya tulis. Meskipun demikian, riwayat-riwayat Farwah banyak digunakan oleh para ulama besar hadis. Dengan menggunakan aplikasi *Maktabah Shamilah,* didapatkan data bahwa Imam Bukhari meriwayatkan hadis dari Farwah bin Abi al-Magrā sebanyak 15 hadis, at-Tirmidhi sebanyak 1 hadis, ad-Dāruquṭni sebanyak 1 hadis, dan Imam ad-Dārimī sebanyak 7 hadis.

Hishām bin 'Urwah. Terkait dengan keadilan perawi ini pula, Malik bin Anas pernah melontarkan tudingan yang cukup serius kepada Hishām bin 'Urwah.

[151] Tarabilisi (al), *at-Tabyīn li Asmā al-Mudallisīn*, hlm. 174; 'Irāqi (al), *al-Mudallisīn*, hlm. 82–83.

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

Tudingan itu adalah bahwa Hisham bin ‘Urwah adalah *kadhdhab* (pembohong). Namun tudingan ini tidak disertai dengan bukti-bukti yang kongkrit. Tudingan ini juga berbeda dengan mayoritas pendapat Ulama yang menyatakan bahwa Hisham bin Urwah adalah perawi yang *thiqah.* Di samping itu, tudingan ini pun juga sudah dibantah oleh Yahya bin Ma’in dan Khatib al-Bagdadi.[152]

‘Abd ar-Razzaq. Termasuk dalam kriteria untuk menilai negatif yang bisa merusak keadilan perawi adalah jika terlibat bid’ah. Dalam konteks ini, salah satu perawi yang diteliti yang bisa dianggap terlibat dalam keyakinan yang menyimpang adalah ‘Abd ar-Razzaq. Adh-Dhahabi jelas menyebutkan bahwa ‘Abd ar-Razzaq seorang Syiah.[153] Dengan panjang lebar, adh-Dhahabi menjelaskan tentang indikasi bahwa ‘Abd ar-Razzaq memiliki pemahaman Syiah. Bahkan Zaid bin al-Mubarak menyebut ‘Abd ar-Razzaq pendusta *(kadhdhāb)* dan mencuri hadis.[154]

‘Abd ar-Razzaq pernah diceritakan ditinggalkan hadisnya oleh para tokoh ulama itu yang notabene juga muridnya, yaitu Ahmad bin Hambal dan Yahya bin Ma’in. Mendengar berita itu, para pencari hadis pun merasa sedih dan kecewa padahal mereka yang sudah melakukan perjalanan jauh untuk mendapatkan hadis dan menemui ‘Abd ar-Razzaq di Yaman. Hingga suatu ketika saat salah satu dari mereka berangkat haji, yaitu Abū Ṣāliḥ Muḥammad ibn Ismāʿīl aṣ-Ṣirārī, ia bertemu dengan Yahya dan Ma’in. Tak ayal, ia pun langsung mengklarifikasi berita itu kepada Yahya bin Ma’in. Dengan tegas, Yahya bin Ma’in membela

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

[152] Bagdādī (al), *Tārīkh Bagdād*, hlm. 1: 223-224.
[153] Dhahabī (al), *Siar A’lām an-Nubalā*, hlm. 18: 99.
[154] *Ibid.*, hlm. 18: 109.

‘Abd ar-Razzaq dengan mengatakan, “Ya, Abu Salih! Bahkan jika ‘Abd ar-Razzāq sekalipun, aku tetap akan menerima hadisnya!”[155]

3. Perawi Memiliki Hafalan yang Baik (Ḍābiṭ)

Ḍabṭ (الضبط) adalah salah satu syarat utama diterimanya periwayatan hadis, selain keadilan (‘*adālah*). Dalam istilah ulama hadis: perawi tidak cukup hanya ‘adil (berakhlak baik, takwa, tidak fasiq), tapi juga harus dhabit (kuat hafalan/penjagaan riwayat). Ad-Dahlawī mendefinisikan *ḍabṭ* yaitu menjaga dengan baik apa yang pernah didengar (dari guru), memastikan tidak hilang (terlupakan) atau tidak bercampur *(ikhtilāṭ)* dengan kesalahan, dan mampu menghadirkannya kembali dengan baik, baik melalui hafalan atau catatan.[156]

Ulama hadis membagi *ḍabṭ* menjadi dua, yaitu pertama *ḍabṭ al-ṣadr* (ضبط الصدر): kekuatan hafalan dan ingatan yang akurat, dan kedua *ḍabṭ al-kitāb* (ضبط الكتاب): menjaga kitab/catatan hadisnya dari perubahan, tambahan, atau kekurangan. Jadi, ad-Dahlawī menekankan bahwa *ḍābiṭ* adalah aspek teknis dalam keilmuan perawi—bagaimana ia bisa menjamin bahwa riwayat yang ia sampaikan tetap sama persis dengan yang didengar dari gurunya, tanpa kekeliruan.[157]

Hisham bin ‘Urwah. Dari sepuluh perawi yang diteliti, ada tiga orang perawi yang memiliki catatan terkait kualitas hafalan. Mereka itu adalah Hishām bin ‘Urwah, Ma’mar bin Rāshid, dan ‘Abd ar-Razzāq. Hisham bin ‘Urwah adalah

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

[155] *Ibid.*, hlm. 18: 108.
[156] Dahlawī (al), *Muqaddimah fi Uṣūl al-Ḥadīth*, hlm. 62–63.
[157] *Ibid.*

yang paling banyak dituduh sebagai perawi yang lemah oleh sebagian kalangan di zaman sekarang yang tidak sepakat dengan hadis usia ‘Āishah menikah saat menikah adalah 6/7 tahun.

Di antara para ulama kontemporer yang mengkritik Hisham bin Urwah ini adalah Shalahuddin al-Idlibi. Keberadaan Hisham ini pula yang dianggap sebagai perawi yang mengalami penurunan hafalan, sehingga menjadi salah satu alasan al-Idlibi tidak setuju dengan pendapat usia ‘Āishah 6/7 tahun saat menikah dengan Nabi Muhammad saw.[158]

Di kalangan para kritikus hadis klasik, ulama yang mengkritik keras terhadap Hisham bin Urwah terkait penurunan kemampuan hafalannya adalah Ibnu al-Qattan. Penurunan kemampuan hafalan pada diri Hisham bin Urwah terjadi setelah ia menjalani masa tua di Irak. Pendapat Ibn al-Qaṭṭān itu diungkapkan oleh adh-Dhahabi dalam *Siar A’lam an-Nubala* lantas dibantah oleh adh-Dhahabi. Menurutku, Hisyam adalah seorang *hujjah* (otoritatif) secara mutlak. Tidak perlu dihiraukan apa yang dikatakan oleh Abu al-Hasan bin al-Qaṭṭān bahwa Hisyam dan Suhail bin Abi Sāliḥ mengalami *ikhtilāṭ* (kekacauan hafalan) dan perubahan. Karena memang seorang *ḥāfiẓ* bisa saja berubah hafalannya ketika sudah tua, daya ingatnya berkurang, sehingga tidak sama keadaannya di masa muda dengan ketika sudah tua. Namun perubahan seperti ini tidak berbahaya. Yang berbahaya adalah bila ia benar-benar mengalami *ikhtilāṭ* (kacau hafalannya). Sedangkan Hisham sama sekali tidak pernah mengalami

[158] Idlibī (al), *Manhaj Naqd al-Matn ‘inda Ulamā al-Hadith an-Nabawī*, hlm. 406.

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

ikhtilāṭ, dan hal ini sudah dipastikan. Hadis-hadisnya dipakai hujjah dalam *al-Muwaththa'*, juga dalam kitab-kitab *Shahih* dan *Sunan.*[159]

Menurutu adh-Dhahabi, perkataan Ibn al-Qaththan bahwa Hisham mengalami ikhtilath adalah perkataan yang tertolak dan tercela. Dengan lantang adh-Dhahabi berkata, "Tunjukkan kepadaku seorang imam besar yang benar-benar selamat dari kesalahan dan waham! Contoh misalnya Shu'bah, padahal ia berada di puncak keilmuan, namun ia punya kekeliruan. Begitu juga Ma'mar, al-Auzā'i, dan Malik. Semoga Allah merahmati mereka semua."[160]

Dalam kitab *Bayān al-Wahm wal Īhām fi Kitāb al-Ahkām* karya Ibnu al-Qattan, ia banyak membahas tentang kritik hadis-hadis yang mengandung cacat, termasuk hadis-hadis yang di dalamnya terdapat perawi Hisham bin Urwah.[161] Namun justru dalam kitab tersebut, tidak ada satu pun pernyataan dari Ibnu al-Qattan yang menyatakan bahwa Hisham bin Urwah mengalami kekacauan hafalan saat di usia tua di Irak.

Ma'mar bin Rashid. Sedangkan Ma'mar bin Rāshid juga mendapat beberapa kritikan terkait dengan hafalannya. Meskipun banyak para ulama menyebutnya sebagai *thiqah,* seperti Yahya bin Ma'in, al-'Ijli, Ya'qub bin Shaibah, Ibnu Hibban, an-Nasa'i, dan ad-Dāruquṭni. Pendapat para ulama ini sudah disebutkan sebelumnya. Bahkan adh-Dhahabi menyebut Ma'mar sebagai seorang *al-imam, hafiz,* dan *shaikh al-Islām.*

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

[159] Dhahabī (al), *Siar A'lām an-Nubalā*, hlm. 11: 37-38.

[160] *Ibid.*

[161] Ali bin Muḥammad bin 'Abd al-Malik al-Kitāmi al-Ḥumairi al-Fāsī ibn Qaṭṭān (al), *Bayān al-Wahm wal Īhām fi Kitāb al-Ahkām*, (Riyad: Dār Ṭayyibah, 1997).

Adapun kritikan negatif terhadap Ma'mar bin Rashid terkait dengan hafalannya adalah berasal dari pendapat Ibnu Rajab. Dalam hal ini, menurut Ibn Rajab, Ma'mar bin Rāshid termasuk para perawi yang hafalannya melemah karena jauh dari kitab-kitabnya. Orang ini termasuk yang oleh ʿAlī bin al-Madīnī dihitung sebagai salah satu poros sanad (tokoh besar yang menjadi rujukan periwayatan). Pujian para ulama terhadapnya sangat agung. Namun, hal itu tidak menghalangi untuk dikatakan tentangnya: "Jika Maʿmar meriwayatkan kepadamu dari orang-orang Irak, maka ringanlah (jangan terlalu kuatkan) riwayatnya, kecuali bila ia meriwayatkan dari az-Zuhrī dan Ibn Ṭāwūs, maka hadisnya dari keduanya lurus. Adapun dari penduduk Kufah dan penduduk Bashrah, maka tidak (lurus)."[162]

Dengan demikian, meski Ma'mar bin Rashid mengalami penurunan hafalan saat berada di Irak, tapi Ibnu Rajab menjelaskan bahwa hal itu tidak berlaku jika ia meriwayatkan hadis dari az-Zuhri dan Ibn Tawus. Dalam konteks hadis yang sedang diteliti, Ma'mar bin Rashid meriwayatkan hadis ini dari az-Zuhri. Dengan demikian, Ma'mar bin Rashid dalam hadis ini tidak bisa dikatakan sebagai perawi yang mengalami penurunan hafalan.

'Abd ar-Razzāq. Kemudian terakhir, terkait tuduhan terhadap kualitas hafalan perawi bernama 'Abd ar-Razzāq. Tuduhan ini terjadi karena 'Abd ar-Razzaq mengalami kebutaan di masa tuanya. Sebagaimana dijelaskan oleh Ahmad bin Hambal, 'Abd ar-Razzaq menjadi buta di akhir umurnya, lalu ia diajari (lafaz hadis) kemudian ia mengulanginya (tanpa bisa membedakan sendiri). Maka

[162] Zainuddin Abdurrahman bin Ahmad bin Rajab bin al-Hasan as-Salami al-Bagdadi Rajab (ibn), *Sharh 'Ilal at-Tirmidhi*, (az-Zarqa: Maktabah al-Manar, 1987), hlm. 109.

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

riwayat orang-orang yang mendengar darinya setelah tahun 200 H tidak ada nilainya." Selanjutnya, Ahmad bin Hambal juga berkata, "Aku pernah menemuinya sebelum tahun 200 H, ketika itu ia masih sehat penglihatannya. Barangsiapa mendengar darinya setelah penglihatannya hilang, maka periwayatannya lemah (karena kelemahan pendengarannya dan ketergantungannya pada talqin)."[163]

4. Kejanggalan (Shadh)

Menurut Imam Shāfi'i, yang dikutip oleh Ibn aṣ-Salāḥ, dimaksud dengan hadis *shadh* adalah hadis yang diriwayatkan oleh seorang perawi *thiqah* yang berbeda dengan hadis yang diriwayatkan oleh banyak orang *(an-nās)*.[164] Menurut as-Subhi Salih, yang dimaksud dengan istilah *an-nās* oleh ash-Shafi'i, tersebut adalah para perawi yang *thiqah.* Dengan demikian, yang dimaksud *shadh* adalah hadis yang diriwayatkan oleh seorang perawi *thiqah* yang berbeda dengan hadis yang diriwayatkan oleh para perawi *thiqah* lain.[165] Walhasil, hadis yang diriwayatkan oleh perawi yang tidak *thiqah* dan berbeda dengan hadis yang diriwayatkan oleh para perawi lain yang *thiqah* adalah termasuk hadis yang ditolak.

Untuk melakukan analisis terhadap ada atau tidak unsur kejanggalan pada kedua hadis yang sedang diteliti, perlu diperiksa seluruh perawi yang ada pada sanad kedua hadis tersebut. Jika semua perawi memang *thiqah,* dan memiliki hadis-hadis lain sebagai pembanding *(mutabi')* yang juga terdiri dari para perawi

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

[163] 'Alā`i (al), *al-Mukhtaliṭīn*, hlm. 74.
[164] Salāḥ (al), *Ma'rifah Anwā' Ulūm al-Hadīth (Muqaddimah Ibn as-Salah)*, hlm. 71.
[165] Ṣāliḥ (al), *'Ulūm al-Ḥadīth wa Muṣṭaluḥu*, hlm. 197.

thiqah, dan terdapat kejanggalan setelah semua sanad tersebut disandingkan, barulah hadis yang sedang diteliti bisa dikualifikasikan sebagai hadis yang *shadh.* Sedangkan hadis lain yang tidak terdapat kejanggalan, disebut *maḥfūẓ.*[166]

Berdasarkan hasil penelitian dengan membandingkan beberapa hadis yang memuat makna yang sama terkait informasi usia ‘Āishah ra saat menikah dengan Nabi Muhammad saw, didapat bahwa kedua yang hadis sedang diteliti, baik hadis dari riwayat Imam Bukhari maupun hadis riwayat dari Imam Muslim, tidak masuk dalam kualifikasi hadis yang *shadh.* Hal itu karena berbagai hadis yang dijadikan hadis pembanding, ternyata tidak ada indikasi *shadh* pada kedua hadis yang sedang diteliti. Semua perawi yang terdapat pada kedua hadis yang diteliti dinilai oleh para kritikus sebagai *thiqah* dengan berbagai variasinya. Begitu pula hadis yang dijadikan pembanding pun juga memiliki para perawi yang *thiqah.*

Justru dari hadis yang dijadikan pembanding sebagaimana dilihat dari skema hadis pada Gambar 7, terdapat unsur *shadh,* yaitu hadis yang diriwayatkan oleh Imam an-Nasa’i yang mana isi hadisnya berisi usia ‘Āishah adalah 6/7 tahun. Adapun bentuk *shadh*-nya adalah bahwa terdapat perawi yang terputus, yaitu terputus antara Urwah dan Rasulullah saw. Urwah adalah seorang tab’in, sehingga tidak mungkin ia bertemu langsung dengan Rasulullah saw. Dengan demikian hadis tersebut dapat diklasifikasikan sebagai hadis yang mursal. Sebagaimana dijelaskan oleh Maḥmūd Ṭaḥḥān, hadis mursal adalah hadis yang sanad terakhir setelah tabi’in tidak ada (gugur).[167]

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

[166] Lihat langkah-langkah penelitian hadis shadh, dalam Isma’il, *Kaidah Kesahihan Sanad Hadis: Telaah Kritis dan Tinjauan dengan Pendekatan Sejarah*, hlm. 127.

[167] Abū Ḥafaṣ Maḥmūd bin Aḥmad bin Maḥmūd Ṭaḥḥān, *Taisīr Muṣṭalaḥ al-Ḥadīth*, (Riyad: Maktabah al-Ma’arif, 2004), hlm. 87.

Sedangkan saat dilakukan perbandingan antara hadis Bukhari sebagaimana bisa dilihat pada skema sanad di Gambar 7, terdapat 5 (lima) jalur hadis. Dari kelima hadis tersebut, dua hadis merupakan hadis yang juga *mursal*. Terdapat rantai sanad yang putus pada level sahabat, yaitu hadis riwayat Bukhari yang berasal dari Qabīḍah bin ‘Uqbah dan ‘Abdullah bin Ismāīl. Keterputusan itu terjadi pada perawi Urwah juga. Dalam hal ini, Urwah langsung seolah mendapatkan hadis dari Rasulullah saw. Padahal Urwah adalah tabi’in yang tidak mungkin bertemu Rasulullah karena ia tidak sezaman dengan Rasulullah.

Selanjutnya, penulis juga melakukan perbandingan dengan seluruh hadis yang diriwayatkan oleh Imam Muslim tentang usia ‘Āishah ra. Semua hadis tersebut berjumlah 6. Setelah dibuatkan skema sanad dari keenam hadis tersebut, tampak bahwa terdapat dua jalur sanad yang memiliki keterputusan. Meskipun kedua jalur sanad tampak sekilas tersambung, karena seluruh rangkaian sanad itu memiliki hubungan guru-murid. Namun setelah dibandingkan dengan jalur sanad lain yang juga diriwayatkan oleh Imam Muslim, tampak bahwa jalur sanad yang berasal dari jalur Muhammad bin Numair bersama Yahya bin Yahya memiliki keterputusan. Hal itu terjadi karena perawi Muhammad bin Numair seolah langsung mendapatkan hadis dari ‘Abdah bin Sulaiman, padahal keduanya terpisah satu *ṭabaqah*. Begitu pula jalur sanad dari Yahya bin Yahya dan Abu Mu’awiyah. Dalam hal ini, Abu Mua’wiyah seolah mendapatkan hadis langsung dri Hisham bin Urwah, padahal keduanya terpisah satu *tabaqah*.

Begitu pula jalur sanad riwayat hadis Imam Muslim yang mendapatkan hadis dari Ibnu Abi Shaibah bersama Abu Kuraib. Keduanya mendapatkan hadis

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

Hammad bin Usamah. Lantas letak keterputusannya terdapat pada saat Hammad bin Usamah ke perawi di atasnya, yaitu Hisham bin Urwah. Dalam hal ini, Hammad bin Usamah seolah mendapatkan hadis langsung hadis dari Hisham bin Urwah. Padahal antara Hammad bin Usamah terpisah oleh beberapa *tabaqah.*

Sedangkan analisis pada kejanggalan *(shadh)* dalam matan, untuk kedua hadis yang diteliti memang tidak terdapat kejanggalan. Namun saat disandingkan dengan berbagai matan dari hadis lain, terdapat beberapa kejanggalan pada beberapa hadis yang dibandingkan. Kebanyakan informasi yang didapatkan dari hadis adalah bahwa usia pernikahan ‘Āishah ra adalah 6 (enam) tahun atau 7 (tujuh) tahun. Namun ada satu hadis yang memberikan informasi yang tidak tegas, justru memberikan alternatif dengan kalimat “atau”. Hal itu ditunjukkan dalam hadis yang diriwayatkan Imam an-Nasa’i dari jalur Muhammad bin Raf’i. Meskipun semua perawi hadis tersebut adalah *thiqah,* namun matan hadisnya terdapat kejanggalan. Di samping hadis dari an-Nasa’i tersebut, ada juga matan yang janggal karena menggunakan pola kalimat (بِنْتُ سَبْعٍ - قَالَ سُلَيْمَانُ أَوْ سِتّ). Hadis seperti ini terdapat kejanggalan karena berbeda dengan kebanyakan hadis yang menginformasikan tentang usia ‘Āishah saat menikah dengan Nabi Muhammad. Hadis dengan menggunakan pola kalimat “tujuh atau enam tahun” ini terdapat pada dua riwayat, yaitu riwayat Abu Dawud dan Tabrani.[168]

Kejanggalan itu juga terlihat dari perbedaan diksi yang digunakan oleh sang perawi untuk menyebutkan apakah “tujuh” atau “enam” tahun. Dalam hadis yang diriwayatkan oleh Abu Dawud, perawi Sulaiman bin Harb menyebutkan

[168] Lihat, teks hadis pada Ṭabrānī (al), *al-Mu’jam al-Kabīr*, hlm. 23: 19.

“atau enam” tahun. Hal ini berbeda dengan Abu Kamil yang menggunakan diksi “tujuh tahun”. Terdapat perbedaan ini membuat hadis ini menjadi janggal dan tidak meyakinkan. Padahal Sulaiman bin Harb dan Abu Kamil sama-sama meriwayatkan dari Hammad bin Zaid.

5. Kecacatan (‘Illah)

Mengetahui cacat sebuah hadis merupakan sebuah ilmu tersendiri. Ilmu itu disebut dengan Ilmu *‘Ilal al-Hadith*. Menurut Subhi Saleh sebagaimana dikutip oleh Wasman dalam *Studi Hadits,* ilmu ‘ilal al-hadith adalah ilmu yang membahas sebab-sebab yang tersembunyi, yang dapat mencacatkan kesahihan hadith. Bentuk tindakan-tindakan yang bisa mencacatkan kesahihan hadith itu adalah seperti mengatakan *muttaṣil* terhadap hadith yang *munqaṭi’;* menyebut *mar’fū* padahal *mauqūf;* memasukkan hadith ke dalam teks hadis lain; dan sebagainya.[169]

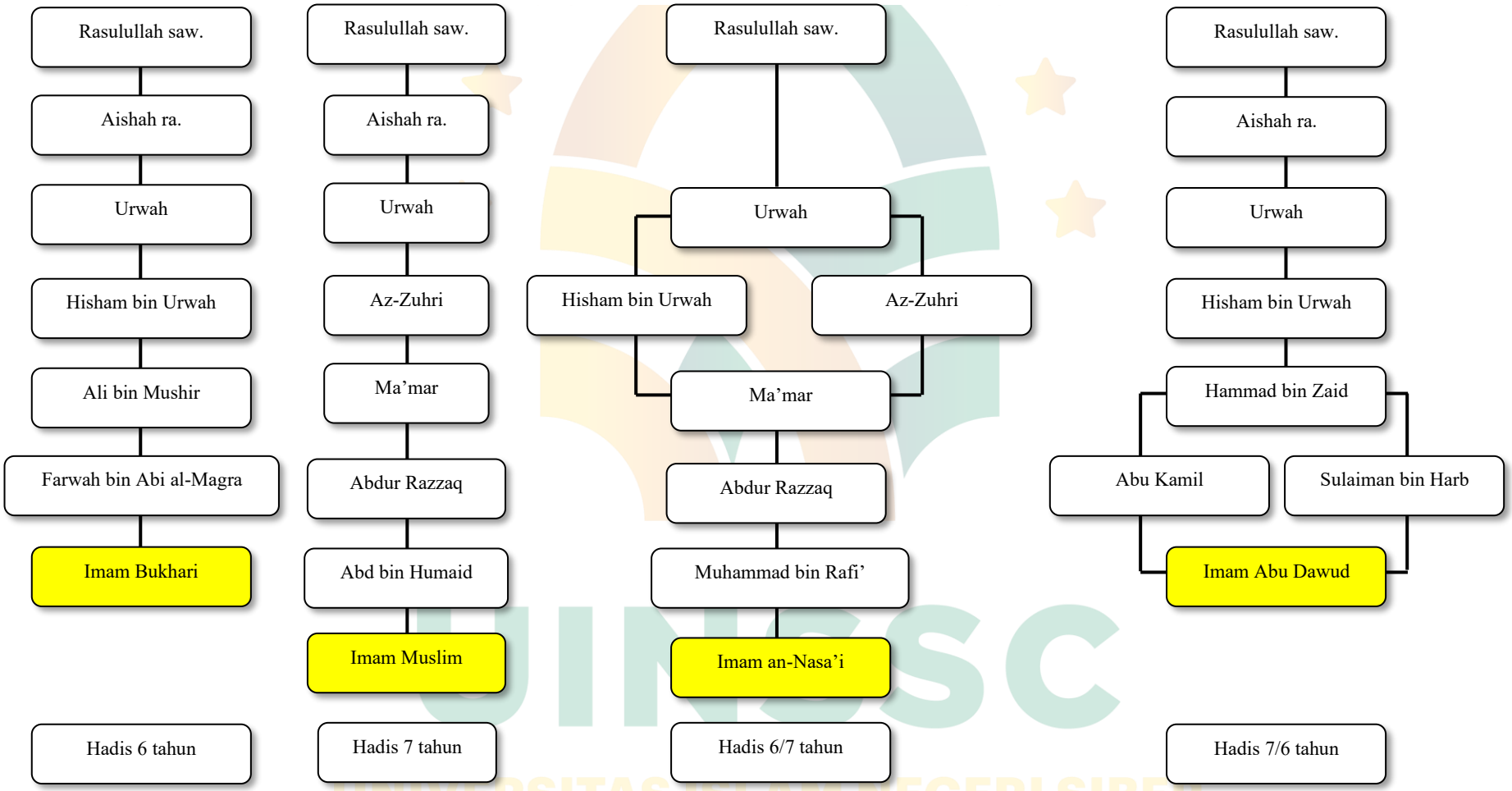
Penelitian tentang *illah* hadis ini sebenarnya masih berkaitan dengan unsur ketersambungan sanad *(ittiṣāl sanad)* dan tingkat hafalan perawi *(ḍabṭ ar-rāwi)*. Untuk unsur *illah* ini terdapat pada beberapa orang perawi yang dikritik oleh sebagian kritikus hadis. Meskipun secara umum mereka adalah para perawi yang bisa dipercaya *(thiqah).* Di antara beberapa orang perawi yang bisa dianggap sebagai cacat pada hadis adalah Urwah, Hisham bin Urwah, Ma’mar bin Rashid, dan ‘Abdur Razzaq. Untuk Urwah, dia memang terbukti pernah melakukan tindakan *irsal,* yaitu menghilangkan satu riwayat di level sahabat, sebagaimana sudah dijelaskan sebelumnya. Sedangkan untuk Hisham bin Urwah, Ma’mar bin Rashid, serta ‘Abdur Razzaq, ketiganya dituding mengalami *ikhtilāt,* yaitu

[169] Wasman, *Studi Hadits*, (Cirebon: Elsi Pro, 2025), hlm. 64–65.

penurunan hafalan karena faktor usia dan atau kebutaan.

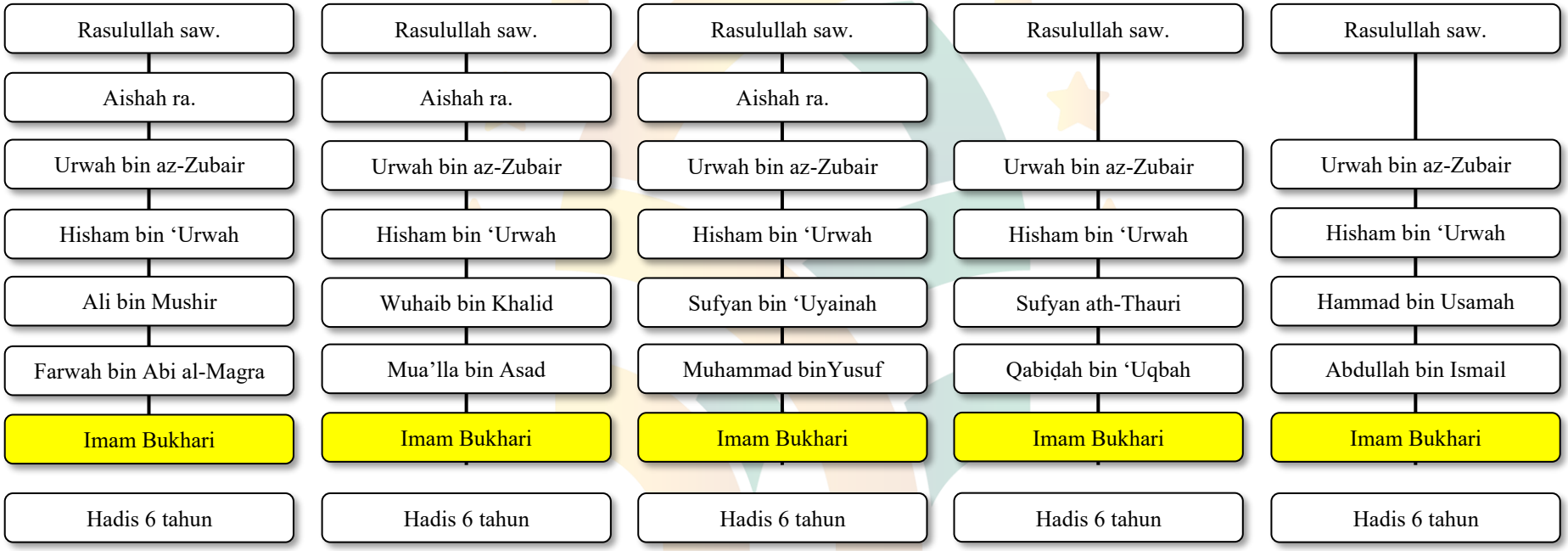
UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

Gambar 6: Skema Perbandingan Sanad Hadis Utama dan Hadis Pembanding



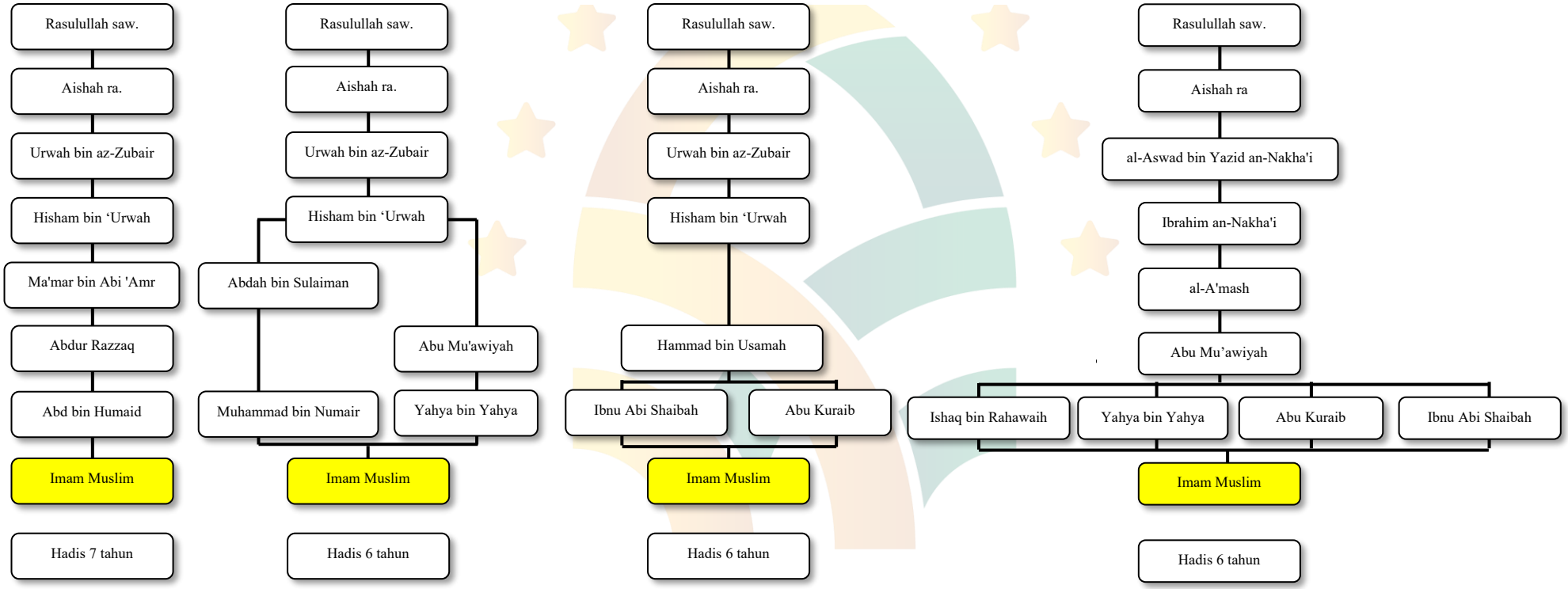
UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

Gambar 7: Skema Perbandingan Sanad Hadis Bukhari



UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

Gambar 8: Skema Perbandingan Sanad Hadis Riwayat Muslim



وَحَدَّثَنَا عَبْدُ بْنُ حُمَيْدٍ أَخْبَرَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ عُرْوَةَ عَنْ عَائِشَةَ أَنَّ النَّبِيَّ –صلى الله عليه وسلم– تَزَوَّجَهَا وَهْىَ بِنْتُ سَبْعِ سِنِينَ وَزُفَّتْ إِلَيْهِ وَهْىَ بِنْتُ تِسْعِ سِنِينَ وَلُعَبُهَا مَعَهَا وَمَاتَ عَنْهَا وَهْىَ بِنْتُ ثَمَانَ عَشْرَةَ

وَحَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى أَخْبَرَنَا أَبُو مُعَاوِيَةَ عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ ح وَحَدَّثَنَا ابْنُ نُمَيْرٍ – وَاللَّفْظُ لَهُ – حَدَّثَنَا عَبْدَةُ – هُوَ ابْنُ سُلَيْمَانَ – عَنْ هِشَامٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ تَزَوَّجَنِى النَّبِيُّ –صلى الله عليه وسلم– وَأَنَا بِنْتُ سِتِّ سِنِينَ وَبَنَى بِى وَأَنَا بِنْتُ تِسْعِ سِنِينَ

حَدَّثَنَا أَبُو كُرَيْبٍ مُحَمَّدُ بْنُ الْعَلاَءِ حَدَّثَنَا أَبُو أُسَامَةَ ح وَحَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ قَالَ وَجَدْتُ فِى كِتَابِى عَنْ أَبِي أُسَامَةَ عَنْ هِشَامٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ تَزَوَّجَنِى رَسُولُ اللَّهِ –صلى الله عليه وسلم– لِسِتِّ سِنِينَ وَبَنَى بِى وَأَنَا بِنْتُ تِسْعِ سِنِينَ

وَحَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى وَإِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ وَأَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ وَأَبُو كُرَيْبٍ قَالَ يَحْيَى وَإِسْحَاقُ أَخْبَرَنَا وَقَالَ الآخَرَانِ حَدَّثَنَا أَبُو مُعَاوِيَةَ عَنِ الأَعْمَشِ عَنْ إِبْرَاهِيمَ عَنِ الأَسْوَدِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ تَزَوَّجَهَا رَسُولُ اللَّهِ –صلى الله عليه وسلم– وَهْىَ بِنْتُ سِتٍّ وَبَنَى بِهَا وَهْىَ بِنْتُ تِسْعٍ وَمَاتَ عَنْهَا وَهْىَ بِنْتُ ثَمَانَ عَشْرَةَ

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

Hisham bin Urwah juga dicela karena melakukan tindakan *tadlis.* Karena itulah, ia pun dimasukkan oleh Abu Zur'ah al-Iraqi ke dalam daftar para perawi *mudallis* pada kitabnya *al-Mudallasīn.* Sebagaimana dijelaskan sebelumnya bahwa Hisham bin Urwah mengakui sendiri melakukan tindakan *tadlis.* Ia hanya meriwayatkan satu hadis dari ayahnya, Urwah bin az-Zubair. Adapun hadis-hadis lainnya, ia meriwayatkan dari az-Zuhri.[1] Faktanya dalam banyak hadis, termasuk hadis yang berisi tentang usia 'Āishah saat menikah dengan Nabi ini, Hisham bin Urwah meriwayatkannya dari ayahnya langsung, Urwah bin az-Zubair. Padahal sebagaimana diakuinya ia sendiri, ia sebenarnya meriwayatkan hadis tersebut dari az-Zuhri.

Dalam konteks *jarh wa ta'dil* sebagaimana dijelaskan oleh al-Khatib al-Bagdadi, hal ini menjadi persoalan yang serius untuk memutuskan bagaimana menerima periwayatan dari perawi yang oleh sebagian dianggap sebagai *thiqah,* sedangkan sebagian menudingnya sebaliknya. Dengan kata lain, sebagian ulama memberikan penilaian positif *(ta'dil),* sebagian lagi memberikan penilaian negatif *(tajrih).* Hal ini yang terjadi pada 'Urwah, Hisham bin 'Urwah, Ma'mar bin Rashid, dan 'Abdur Razzaq. Mereka adalah para perawi yang memiliki penilaian cacat *(tajrih).*

Menurut al-Khatib, dalam konteks seperti itu, maka yang didahulukan adalah pendapat yang mencela *(tajrih).* Pendapat yang mencela bisa diterima jika memang terdapat alasan celaan tersebut *(al-jarh al-mufassar).* Hal ini karena mereka yang mencela dianggap lebih mengetahui keburukan dari sang perawi

[1] 'Irāqi (al), *al-Mudallisīn*, hlm. 97.

yang selama ini tersembunyi, yang tidak diketahui oleh orang lain, termasuk mereka yang memuji tersebut. Dengan demikian, pandangan yang mencela terhadap para perawi tersebut harus didahulukan.[2]

F. Argumentasi Pihak yang Menolak Riwayat Hadis tentang Usia ʻĀishah

Fenomena para cendekiawan Islam yang menolak riwayat hadis tentang usia Aishah ra dimotori oleh cendekiawan Ahmadiyah dari Pakistan, Muhammad Ali. Pandangannya ini dituangkan dalam karyanya *The Prophet of Islam* yang diterbitkan pada tahun 1924. Tak ayal, pandangannya ini menuai pro dan kontra di kalangan umat Islam. Pandangan Muhammad Ali ini lantas mendapatkan dukungan pula dari tokoh cendekiawan dari Mesir, Abbas Mahmud al-ʻAqqad. Al-'Aqqad menuangkan pandangannya tentang usia Aishah tersebut dalam karya *as-Siddiqah binti as-Siddiq,* yang juga kelak menuai pro dan kontra di kalangan cendekiawan Mesir saat itu.

Tabel 10: Pendapat Kontra Riwayat Hadis

No.	Nama	Asal Negara	Usia Aishah	
			Akad	Berumah Tangga
1.	Muhammad Ali (w. 1951)	Pakistan	9/10	14/15[3]
2.	ʻAbbās Maḥmūd al-Aqqād (w. 1964)	Mesir	-	12-14[4]
3.	Habib-ur-Rahman Siddiqui Kandhalvi (w. 1991)	Pakistan	-	19[5]
4.	O. Hashem (w. 2009)	Indonesia	18	21[6]
5.	Salahuddin al-Idlibi (lahir 1948)	Syiria	14	18[7]

[2] Bagdādī (al), *al-Kifāyah fi ʻIlm ar-Riwāyah*, hlm. 105–7.

[3] Muhammad Ali, *The Prophet of Islam*, (Ohio: Ahmadiyyah Anjuman Isha'at Islam Lahore, 1924), hlm. 30.

[4] ʻAqqād (al), *aṣ-Ṣiddīqah bint aṣ-Ṣiddīq*, hlm. 49.

[5] Kandhalvi, *A Research Work: Age of ʻAishah, the Truthful Woman*, hlm. 35, 60.

[6] Hashem, *Benarkah 'A'isyah Menikah dengan Rasulullah SAW di Usia Dini?*, hlm. 64.

[7] Idlibī (al), *Manhaj Naqd al-Matn ʻinda Ulamā al-Hadith an-Nabawī*, hlm. 411.

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER SYEKH NURJATI CIREBON

No.	Nama	Asal Negara	Usia Aishah	
			Akad	Berumah Tangga
6.	Husein Muhammad (lahir 1953)	Indonesia	-	18[8]
7.	Jasser Auda (lahir 1966)	Mesir/Kanada		19[9]

Salah satu tokoh yang menolak riwayat hadis tentang usia 6 tahun ‘Āishah saat menikah adalah Salah ad-Din al-Idlibi. Al-Idlibi menyusun argumentasi penolakan itu dengan melakukan kritik terhadap kesahihan matan hadis. Dalam bukunya *Manhaj Naqd al-Matn ‘inda ‘Ulamā al-Ḥadīth an-Nabawī,* al-Idlibi memberikan prinsip-prinsip kritik matan sebagai berikut, yaitu: 1). Tidak bertentangan dengan al-Qur’an; 2). Tidak bertentangan dengan hadis dan *sirah nabawiyah* yang sudah mapan; 3). Tidak bertentangan dengan akal sehat, panca indra, dan sejarah; 4). Kalimatnya memang sesuai dengan gaya bahasa yang biasa digunakan oleh Nabi.[10]

Salah satu contoh analisis kritis terhadap matan hadis yang dijelaskan oleh al-Idlibi adalah hadis-hadis tentang usia ‘Āishah saat menikah dengan Nabi Muhammad saw. Menurut al-Idlibi, usia ‘Āishah ra saat menikah dengan Rasulullah adalah 14 tahun, dan membangun rumah tangga dengan beliau pada usia 18 tahun.[11] Meski sama mendukung kritik matan terhadap hadis-hadis tentang usia Aisha, Jasser Auda memiliki kesimpulan yang berbeda dengan al-Idlibi. Menurut estimasi Auda, ‘Āishah berumur 19 tahun saat menikah dengan Nabi

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

[8] Jahroh, “Not Nine But Eighteen,” hlm. 75–76.

[9] Jasser Auda, *Reclaiming the Mosque: The Role of Women in Islam’s House of Worship*, (London: Awakening Publications, 2017), hlm. 37.

[10] Idlibī (al), *Manhaj Naqd al-Matn ‘inda Ulamā al-Hadith an-Nabawī*, hlm. 258.

[11] *Ibid.*, hlm. 405.

Muhammad.[12] Namun Auda, tidak membedakan apakah "menikah" yang dimaksud adalah akad nikah saja atau berumah tangga.

Al-Idlibi lantas menulis makalah khusus untuk membahas hal ini secara lebih detil. Berikut ini beberapa argumen al-Idlibi yang mendukung penolakannya terhadap hadis-hadis yang mendukung usia ʻĀishah 6 atau tujuh tahun saat menikah.[13]

1. Perawi Hadis Bermasalah: Hisham bin Urwah

Imam Bukhari dan Muslim dan para ulama *mukharrij* lainnya meriwayatkan hadis tentang usia 6 atau 7 tahun berdasarkan riwayat dari jalur Hisham bin Urwah, dari ayahnya, yaitu Urwah bin az-Zubair, dan dari ʻĀishah. Sanad hadisnya memang sahih, namun Hisham bin Urwah diduga mengalami penurunan hafalan. Adalah keliru jika ada yang mengira bahwa Hisyam bin ʻUrwah meriwayatkannya secara tunggal atau bahwa ini termasuk kekeliruannya.

Tokoh cendekiawan muslim kontemporer, Jasser Auda, bahkan mengatakan bahwa Hisham bin Urwah ini adalah sumber kesalahan dalam riwayat "usia sembilan tahun". Selain dituduh melakukan *tadlīs,* dan mengalami amnesia di masa tuanya, ia juga memiliki kepentingan politik saat itu, yaitu para penguasa Bani Umayyah. Kepentingan politik inilah yang menunjukkan bahwa Hisham bin ʻUrwah memiliki persoalan integritas.[14]

Di samping itu, masalah serius lain dari Hisham adalah riwayatnya tentang Nabi saw. terkena sihir (*hadith sihr al-rasul*). Hisham meriwayatkan bahwa Nabi

[12] Auda, *Reclaiming the Mosque: The Role of Women in Islam's House of Worship*, hlm. 35.
[13] Idlibī (al), "'Umr as-Sayyidah ʻĀishah Yaum Al-ʻAqd Wa Yaum Az-Zawāj," hlm. 1–23.
[14] Auda, *Reclaiming the Mosque: The Role of Women in Islam's House of Worship*, hlm. 36–37.

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

saw. terkena sihir yang dibuat oleh seorang Yahudi dari Madinah bernama Labid ibn A‘sham (Bukhari No. 4530), sehingga Nabi saw. “mengira telah melakukan sesuatu padahal tidak melakukannya.” Riwayat ini bertentangan dengan prinsip al-Qur’an, termasuk janji Allah untuk melindungi Nabi dari manusia (QS. 5:67), dan bantahan al-Qur’an terhadap tuduhan kaum musyrik Mekah bahwa Nabi saw. terkena sihir (lihat QS. 17:47, 17:101, dan 25:8). Menurut saya, riwayat ini saja sudah cukup menjadikan Hisham tidak layak dipercaya, meskipun ayahnya, ‘Urwah ibn al-Zubair, adalah seorang faqih terkemuka Madinah, dan kakeknya, al-Zubair ibn al-‘Awwam, adalah sahabat Nabi saw. yang utama.[15]

Selain dari jalur Hisham bin Urwah, memang ada hadis lain yang tampaknya mendukung riwayat ‘Āishah, yaitu dari Ibnu Mas‘ud, tetapi setelah diteliti, ternyata sanadnya lemah dan bermasalah. Hadis ini menyebut bahwa Nabi saw menikahi ‘Āishah saat berusia enam tahun, mulai hidup bersamanya saat berusia sembilan tahun, dan wafat ketika ‘Āishah berusia delapan belas tahun. Namun, setelah diteliti ternyata bahwa sanadnya mengandung perawi yang lemah. Di antara perawi lemah adalah Yahya bin Aktham yang dituduh mencuri hadis, Malik bin Sulaiman al-Harawi, dan Muhammad bin Musa al-Balkhi yang tidak ditemukan biografinya.

Dalam hadis dari riwayat Ibnu Ma’ud itu, ada juga perawi yang dikenal sebagai *mudallis* atau sering melakukan kesalahan dalam periwayatan. Imam al-Bukhari dan al-‘Aqili mengkritik sanad ini sebagai *mursal* atau tidak bersambung.

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

[15] *Ibid.*, hlm. 37.

Dengan demikian, hadis Ibnu Mas‘ud ini tidak bisa dijadikan penguat bagi riwayat ‘Āishah karena kelemahan dan cacat dalam sanadnya.

2. Perbandingan Usia ‘Āishah dan Asma’ binti Abi Bakr

‘Āishah berusia lebih muda 10 tahun daripada ‘Āishah. Data ini berdasarkan riwayat dari al-Asmu’i dari Ibnu Abi az-Zinad, sebagaimana disebutkan oleh Ibnu Abd al-Barr dalam karya *al-Isti’āb fi Ma’rifah al-Aṣḥāb*.[16] Data itu juga disebutkan oleh Ibnu Asakir dalam *Tārīkh Dimashq*.[17] Lalu berdasarkan pendapat Abu Na’im dalam *Ma’rifah as-Saḥābah,* Asma binti Abu Bakar dilahirkan pada tahun 27 sebelum Hijrah, dan 14 tahun sebelum Nabi diangkat sebagai Rasul. Hal ini menunjukkan bahwa ‘Āishah lahir pada tahun 4 sebelum Nabi diangkat sebagai Rasul. Asma sendiri meninggal tahun 73 H di Mekkah setelah anaknya, Abdullah bin az-Zubair terbunuh. Saat itu ia berusia 100 tahun.[18] Namun data Ibnu Na’im tersebut tidak memiliki sanad.

Agar bisa lebih dimengerti logika yang dibangun oleh al-Idlibi, berikut ini tabel peristiwa sejarah yang terkait usia ‘Āishah ra. Adapun data yang menjadi komponen untuk menyusun argumen tersebut adalah sebagai berikut:

1). Asma binti Abu Bakar lahir pada tahun 27 sebelum Hijrah;

2). Asma lebih tua 10 tahun daripada ‘Āishah;

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

[16] Barr (al), *Al-Isti’āb fi Ma’rifah al-Aṣḥāb*, hlm. 2: 616.

[17] ‘Asākir (ibn), *Tārīkh Dimashq*, hlm. 69: 10.

[18] Abu Nua’im Ahmad bin Abdullah bin Ahmad bin Ishaq bin Musa bin Mahran Asbahānī (al), *Ma’rifah as-Saḥābah*, (Riyad: Dār al-Watan lin Nashr, 1998), hlm. 6: 3253.

3) Akad nikah terjadi pada tahun 10 kenabian,[19] Dengan data tersebut, bisa diambil penalaran logis bahwa ‘Āishah lahir pada tahun 17 sebelum Hijrah, dan saat akad nikah usia nikah adalah 14 tahun.

Tabel 11: Kronologi Peristiwa terkait Usia ‘Āishah Ra.

No	Peristiwa	Tahun relatif Hijrah	Usia Asma	Usia ‘Āishah
1.	Asma lahir (10 tahun lebih tua dari ‘Āishah)	-27	0 th	-
2.	‘Āishah lahir	-17	10 th	0
3.	Nabi menerima wahyu (awal kenabian)	-13	14 th	4 th
4.	Akad nikah (10 tahun kenabian)	-3	24 th	14 th
5.	Hijrah ke Madinah (setelah 13 tahun berdakwah di Mekkah)	0	27 th	17 th
6.	‘Āishah berumah tangga	1	28 th	18 th
7.	Wafat Nabi	11	38 th	28 th

3. Perbedaan Usia ‘Āishah ra dan Fatimah Ra

Pihak yang kontra dengan riwayat hadis ‘Āishah berusia 6 tahun saat akad nikah juga membuat argumentasi dengan mengaitkan data kelahiran dan usia Fatimah. Berdasarkan riwayat dari Ibnu Hajar al-Asqallani dalam *al-Isabah fi Tamyiz as-Sahabah,* Fatimah lahir pada saat Nabi Muhammad berusia 35 tahun dan saat terjadi renovasi terhadap bangunan Ka’bah. Fatimah berusia sekitar 5 tahun lebih tua daripada ‘Āishah. Lantas, disebutkan Fatimahkan dinikahkan oleh

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

[19] Ṭabarī (al), *Tārīkh al-Umam wa ar-Rusul wal Muluk*, hlm. 11: 601; Barr (al), *Al-Isti’āb fi Ma’rifah al-Aṣḥāb*, hlm. 4: 1881.

Nabi Muhammad saw dengan Ali bin Talib pada bulan Muharram tahun 2 Hijrah, empat bulan setelah pernikahan Nabi Muhammad dengan ‘Āishah ra. [20]

Tabel 12: Perbandingan Versi Usia Fāṭimah dan Usia ‘Ā’ishah

No	Peristiwa	Versi Riwayat Usia Nabi 35 th saat Fatimah Lahir		
		Usia Nabi	Usia Fāṭimah	Usia ‘Ā’ishah
1.	Kelahiran Nabi	0	–	–
2.	Kelahiran Fāṭimah	35	0	–
3.	Wahyu Pertama	40	5	0
4.	Kelahiran ‘Ā’ishah (5 th lebih muda)	40	5	0
5	Hijrah (13 th setelah wahyu)	53	18	13
6.	Pernikahan ‘Ā’ishah (2 H)	55	20	**15**

4. ‘Āishah Menyebut Dirinya “*Jāriyah”* Saat Turunnya Surat al-Qamar

Argumentasi ini berdasarkan dari riwayat yang langsung disampaikan oleh Aisha ra yang direkam oleh Imam Bukhari. Riwayat hadith tersebut berbunyi:

حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ مُوسَى حَدَّثَنَا هِشَامُ بْنُ يُوسُفَ أَنَّ ابْنَ جُرَيْجٍ أَخْبَرَهُمْ قَالَ أَخْبَرَنِي يُوسُفُ بْنُ مَاهَكٍ قَالَ إِنِّي عِنْدَ عَائِشَةَ أُمِّ الْمُؤْمِنِينَ قَالَتْ لَقَدْ أُنْزِلَ عَلَى مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِمَكَّةَ وَإِنِّي لَجَارِيَةٌ أَلْعَبُ {بَلْ السَّاعَةُ مَوْعِدُهُمْ وَالسَّاعَةُ أَدْهَى وَأَمَرُّ}

Telah menceritakan kepada kami Ibrahim bin Musa Telah menceritakan kepada kami Hisyam bin Yusuf bahwa Ibnu Juraij mengabarkan kepada mereka seraya berkata: Telah mengabarkan kepadaku Yusuf bin Mahik dia berkata: Aku berada di samping ''Āishah ibu kaum muslimin ketika dia berkata: “*Sesungguhnya telah diturunkan kepada Muhammad saw ketika beliau di Makkah, dan pada waktu itu aku seorang jariyah yang sedang bermain-main. Ayat itu berbunyi: {Sebenarnya hari kiamat itulah hari yang dijanjikan kepada mereka dan kiamat itu lebih dahsyat dan lebih pahit}. (QS. Al Qamar: 46)*.[21]

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

[20] ‘Asqallānī (al), *Al-Iṣābah fī Tamyīz as-Saḥābah*, hlm. 54.

[21] Bukhārī (al), *al-Jāmi aṣ-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar*, hlm. 4: 1846.

Salah seorang tokoh ulama Ahmadiyah dari Pakistan, Habib ur Rahman Siddiqui Kandhalvi[22] mengajukan argumen bahwa riwayat Hisham ibn ʿUrwah tentang usia enam dan sembilan tahun tidak sesuai dengan riwayat ʿĀisyah r.a. yang terdapat dalam *Sahih* al-Bukhari sebagaimana disampaikan di atas. Kandhalvi menafsirkan pernyataan ini sebagai indikasi bahwa ʿĀisyah telah lahir dan cukup besar untuk bermain-main pada saat Surah al-Qamar diturunkan. Selanjutnya, ia mengklaim bahwa menurut para mufassir, surah tersebut turun pada tahun 4 (keempat) kenabian. Pernyataan ʿĀisyah menjadi bukti langsung bahwa ia telah hidup pada masa itu.

Berdasarkan pendapat bahwa Surah al-Qamar turun pada tahun keempat kenabian itulah, Kandhalvi menyusun argumen logis sebagai berikut:

1. Jika Surah al-Qamar diturunkan pada tahun ke-4 kenabian dan ʿĀisyah pada waktu itu masih gadis kecil yang bermain, maka berarti ia sudah lahir sebelum tahun ke-4 kenabian.
2. Sedangkan menurut data biografi para sahabat, ʿĀisyah disebut lahir pada tahun ke-5 kenabian.
3. Dengan demikian, menerima kedua data ini bersamaan berarti menganggap ʿĀisyah mengingat peristiwa sebelum kelahirannya. Hal itu adalah sesuatu yang secara rasional mustahil.
4. Walhasil, salah satu dari dua riwayat itu harus ditolak: antara riwayat Hisham tentang usia enam tahun atau riwayat tafsir Bukhari tentang Surah al-Qamar.

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

[22] Kandhalvi, *A Research Work: Age of ʿAishah, the Truthful Woman*, hlm. 52–54.

Setelah menetapkan Surah al-Qamar sebagai acuan kronologis, Kandhalvi melakukan kalkulasi ulang usia ʿĀisyah. Ia berargumen bahwa jika pada tahun ke-4 kenabian ʿĀisyah telah berusia sekitar enam tahun, maka kelahirannya harus terjadi dua tahun sebelum *bi'tsah* sebelum turunnya wahyu pertama. Dengan demikian, ketika Nabi saw hijrah ke Madinah pada tahun ke-13 kenabian, usia ʿĀisyah mencapai 15 tahun, dan ketika terjadi dukhul (sekitar tahun ke-2 Hijriyah), usianya menjadi 17 tahun.

Logika Kandhalvi berpuncak pada sebuah dikotomi rasional yang menegaskan bahwa: jika riwayat Hisham benar, maka riwayat tafsir Bukhari harus ditolak; atau jika riwayat Bukhari benar, maka riwayat Hisham tidak sahih. Ia memilih opsi kedua dan menegaskan bahwa sebagian besar ulama klasik hanya mengikuti pandangan pertama karena mempertahankan otoritas sanad, bukan karena pertimbangan kronologis.

5. ‘Āishah Mengingat Orang Tuanya Sudah Islam Sejak Ia Mulai Sadar

Dalam sebuah riwayat hadis yang dilaporkan oleh Imam Bukhari, terdapat hadis yang menunjukkan bagaimana kondisi kepribadian ‘Āishah ra.

وَقَالَ أَبُو صَالِحٍ حَدَّثَنِي عَبْدُ اللَّهِ عَنْ يُونُسَ عَنْ الزُّهْرِيِّ قَالَ أَخْبَرَنِي عُرْوَةُ بْنُ الزُّبَيْرِ أَنَّ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قَالَتْ لَمْ أَعْقِلْ أَبَوَيَّ قَطُّ إِلَّا وَهُمَا يَدِينَانِ الدِّينَ وَلَمْ يَمُرَّ عَلَيْنَا يَوْمٌ إِلَّا يَأْتِينَا فِيهِ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ طَرَفَيْ النَّهَارِ بُكْرَةً وَعَشِيَّةً فَلَمَّا ابْتُلِيَ الْمُسْلِمُونَ خَرَجَ أَبُو بَكْرٍ مُهَاجِرًا قِبَلَ الْحَبَشَةِ حَتَّى إِذَا بَلَغَ بَرْكَ الْغِمَادِ لَقِيَهُ ابْنُ الدَّغِنَةِ وَهُوَ سَيِّدُ الْقَارَةِ.....

Dan Abu Shalih berkata: telah menceritakan kepada saya' Abdullah dari Yunus dari Az Zuhriy berkata: telah mengabarkan kepada saya' Urwah bin Az Zubair bahwa '‘Āishah ra berkata: “Aku belum lagi baligh ketika bapakku sudah memeluk Islam. Tidak berlalu satu hari pun melainkan Rasulullah saw datang menemui kami di sepanjang hari, baik pagi ataupun petang. Ketika

> Kaum Muslimin mendapat ujian, Abu Bakar keluar berhijrah menuju Habasyah (Ethiopia) hingga ketika sampai di Bark al-Gimād dia didatangi oleh Ibnu ad-Daginah, seorang kepala suku..."[23]

Hadis ini menunjukkan bahwa ‘Āishah ra sudah memiliki kesadaran dan kecerdasan yang luar biasa sehingga mampu menjelaskan dengan detil peristiwa yang ia alami dan bagaimana kondisi keluarganya. Hal ini menunjukkan bahwa ia tidak mungkin dalam kondisi masih kanak-kanak. Saat proses pertumbuhan Islam awal itu terjadi, ia sudah memasuki fase usia yang tidak mungkin kanak-kanak, sehingga ia memiliki kesadaran untuk memahami apa yang terjadi pada kedua orang tuanya. Dengan demikian, ia berarti sudah lahir sebelum kenabian. Jika ia lahir setelah kenabian, tentu ia masih kanak-kanak dan tidak memiliki kesadaran untuk memahami apa yang terjadi saat itu. Tapi jika ia lahir sebelum kenabian, maka pernyataan itu menunjukkan bahwa sejak awal kesadarannya, ia sudah melihat Islam sebagai agama keluarganya. Hal ini menunjukkan bahwa ia lahir sebelum kenabian, bukan sesudahnya.

Di samping itu, ‘Āishah juga menyampaikan peristiwa hijrah pertama orang-orang Islam ke Etiophia (Habsyah) yang juga sempat ingin dilakukan oleh Abu Bakar. Namun dalam perjalanan, keinginan hijrah itu akhirnya terhenti setelah Abu Bakar bertemu dengan Ibnu Daginah, seorang kepala suku setempat. Peristiwa hijrah ke Etiophia itu sendiri terjadi pada tahun kelima kenabian. Rombongan pertama hijrah ke negara itu dipimpin oleh Uthman bin Affan.[24]

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

[23] Bukhārī (al), *al-Jāmi aṣ-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar*, hlm. 1: 181.

[24] Mubārakfūri (al), *ar-Raḥīq al-Makhtūm*, hlm. 81.

Dengan mengaitkan peristiwa hijrah ke Etiopia itu yang notabene terjadi pada tahun kelima kenabian, maka usia ‘Āishah saat menceritakan peristiwa tentu bukan dalam usia yang kanak-kanak. Hal itu karena ia sudah bisa menceritakan dengan detil dan merasakan suasana keberagamaan orang tuanya. Jika peristiwa itu terjadi pada tahun kelima kenabian, kemungkinan besar ‘Āishah lahir sebelum kenabian. Namun jika ‘Āishah ra lahir setelah kenabian, dan misalnya, saat itu ia berusia empat tahun, sulit dipercaya bahwa ia bisa menceritakan peristiwa penting seperti itu dengan detil dan jelas. Agar lebih jelas, bisa dilihat dari tabel berikut ini:

Tabel 13: Kalkulasi Usia ‘Āishah dan Hijrah ke Habsyah

Peristiwa	Tahun (relatif kenabian)	Keterangan	Usia ‘Āishah
Hijrah pertama ke Etiopia	+5	Peristiwa rujukan	5 − (−4) = 9
Akad nikah dengan Nabi	+10	3 tahun sebelum rumah tangga	10 − (−4) = 14
Hijrah ke Madinah	+13	Setelah 13 tahun kenabian	13 − (−4) = 17
Mulai berumah tangga	+13 (tahun 1 H)	Tahun pertama Hijrah	13 − (−4) = 17

6. Disebut Termasuk Muslim Awal oleh Ibn Ishaq

Ibn Ishaq menyebut ‘Āishah sebagai salah satu dari orang-orang yang masuk Islam di masa awal dakwah. Di antara orang-orang yang masuk Islam saat itu adalah Fatimah binti al-Khattab, saudara perempuan Umar bin Khattab, Asma binti Abu Bakar, dan ‘Āishah binti Abi Bakar yang notabene saat itu masih

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

kecil.[25] Melihat daftar nama orang-orang yang masuk Islam yang disebutkan oleh Ibnu Hisham, hal itu berarti terjadi pada masa awal-awal Islam, ketika dakwah masih dilaksanakan secara sembunyi-sembunyi. Dengan demikian, ‘Āishah termasuk orang yang masuk di masa-masa awal kenabian saat dakwah masih disampaikan secara rahasia.

Selanjutnya Ibnu Ishaq juga menyebutkan bahwa Allah memerintahkan kepada Nabi Muhammad untuk berdakwah secara terbuka. Perintah Allah untuk berdakwah secara terbuka itu terjadi setelah tiga tahun sejak kenabian.[26] Perintah Allah itu termaktub dalam ayat al-Qur’an yang turun saat itu, yaitu:

فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ وَاَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِيْنَ

> Maka, sampaikanlah (Nabi Muhammad) secara terang-terangan segala apa yang diperintahkan kepadamu dan berpalinglah dari orang-orang musyrik. (Qs. Al-Hijr: 94).

Data tiga tahun yang disampaikan oleh Ibnu Ishaq itu menjadi penting untuk digunakan sebagai alat analisis bahwa ‘Āishah sudah masuk pada saat masa-masa awal kenabian ketika dakwah masih disampaikan secara rahasia. Dengan demikian, jika ia lahir setelah kenabian, maka ia masih bayi saat fase dakwah rahasia berlangsung. Jika ia masih bayi saat itu, tentu tidak mungkin ia disebut oleh Ibnu Ishaq sebagai orang-orang yang masuk Islam di awal-awal periode Islam. Walhasil, saat di masa-masa periode dakwah secara rahasia itu, ‘Āishah sudah berusia yang cukup sehingga mempunyai kesadaran dan masuk

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

[25] Yasar (ibn), *Sīrah Ibnu Isḥāq*, hlm. 2: 124.
[26] *Ibid.*, hlm. 2: 126.

Islam Islam atas kesadaran dirinya sendiri. Hal ini mendukung pendapat bahwa ‘Āishah lahir sebelum kenabian.

7. Pernyataan al-Ṭabarī tentang Kelahiran Anak-anak Abu Bakr

Menurut at-Tabari dalam *Tarikh al-Umam wa ar-Rusul wa al-Mul,* Abu Bakar pada masa jahiliyah menikahi perempuan bernama Qutaylah. Qutaylah sendiri adalah putri ‘Abd al-‘Uzza bin ‘Abd bin As‘ad bin Jabir bin Malik bin Husl bin ‘Āmir bin Lu’ayy. Dari Qutaylah, Abu Bakar mendapatkan dua anak, yaitu ‘Abdullah dan Asmā’.[27]

Ia juga menikah pada masa jahiliyah dengan Umm Rūmān binti ‘Āmir bin ‘Umayrah bin Dhuhl bin Dahmān bin al-Hārith bin Ghanm bin Mālik bin Kinānah. Sebagian ulama lain mengatakan bahwa ia adalah Umm Rūmān binti ‘Āmir bin ‘Uwair bin ‘Abd Shams bin ‘Utāb bin Udhaynah bin Subay‘ bin Dahmān bin al-Hārith bin Ghanm bin Mālik bin Kinānah. Dari Umm Rūmān, Abu Bakar memperoleh dua anak, yaitu ‘Abd al-Raḥmān dan ‘Ā’ishah. Dengan demikian, keempat anak ini yaitu ‘Abdullah, Asmā’, ‘Abd al-Raḥmān, dan ‘Ā’ishah adalah putra-putri Abu Bakar dari dua istrinya yang dinikahinya pada masa jahiliyah.[28]

Sedangkan pada masa Islam, Abu Bakar menikahi Asmā’ binti ‘Umays yang merupakan janda dari Ja‘far bin Abī Ṭālib. Dari Asmā’ binti ‘Umays, Abu Bakar memperoleh seorang putra bernama Muḥammad bin Abī Bakar. Selain itu, Abu Bakar juga menikahi pada masa Islam Ḥabībah binti Khārijah bin Zayd bin Abī Zuhayr, dari Bani al-Ḥārith bin al-Khazraj. Ia sedang hamil ketika Abu Bakar

[27] Ṭabarī (al), *Tārīkh al-Umam wa ar-Rusul wal Muluk*, hlm. 2: 351.
[28] *Ibid.*

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

wafat. Setelah wafatnya Abu Bakar, Ḥabībah melahirkan seorang anak perempuan yang diberi nama Umm Kulthūm. [29]

Penjelasan at-Tabari ini menunjukkan bahwa ‘Āishah lahir pada masa Jahiliyah, sebelum masa kenabian. Dengan demikian, ketika memasuki masa kenabian, ‘Āishah sudah beranjak dewasa, dan sudah menyadari apa yang terjadi di lingkungannya. Pada saat akad nikah dengan Nabi Muhammad, ia pun sudah dalam kondisi usia yang sudah bukan kanak-kanak lagi.

8. Inisiatif Khawlah binti Hakim untuk Menjodohkan ‘Āishah

Setelah wafatnya Khadijah ra, Khawlah binti Hakim datang kepada Nabi Muhammad saw dan menawarkan dua calon istri, yaitu seorang janda bernama Saudah binti Zam‘ah; dan seorang gadis *(bikr)* bernama ‘Āishah binti Abu Bakr. Proses pencarian calon istri untuk Rasulullah yang dilakukan oleh Khawulah binti Hakim ini direkam dalam banyak riwayat. Di antara riwayat itu adalah yang terdapat dalam *al-Mu’jam al-Kabīr* karya aṭ-Ṭabrānī[30] dan *al-Mustadrak* karya Imam al-Ḥākim.[31]

Jika ‘Āishah saat itu baru berusia enam tahun, sangat tidak masuk akal Khawlah menawarkan anak kecil sebagai calon istri untuk seorang duda dewasa. Apalagi diksi yang digunakan dalam riwayat itu adalah seorang gadis *(bikr)*. Jika ‘Āishah waktu itu masih berusia 6 atau tujuh tahun, tentu diksi yang digunakan bukanlah gadis *(bikr)*. Namun jika ‘Āishah berusia 14 tahun, tawaran itu menjadi wajar secara sosial dan psikologis.

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

[29] *Ibid.*
[30] Ṭabrānī (al), *al-Mu’jam al-Kabīr*, hlm. 23: 23.
[31] Ḥākim (al), *al-Mustadrak ‘ala aṣ-Ṣaḥīḥain*, hlm. 2: 181.

9. Pernyataan ‘Āishah tentang Abu Sa‘id dan Anas

Dalam sebuah riwayat yang terdapat dalam *Aḥkām al-Qur’ān al-Karīm* karya at-Tahawi, ‘Āishah pernah berkata: “Apa yang diketahui Abu Sa‘id al-Khudri dan Anas bin Malik tentang hadis Nabi saw? Mereka berdua hanyalah bocah-bocah cilik!”[32] Riwayat seperti ini juga terdapat dalam *Tārīkh Dimashq* karya Ibnu ‘Asakir yang sama-sama bersumber Hishām bin Urwah.[33]

Dari riwayat di atas, maka hal yang penting adalah mengetahui tahun kelahiran Abu Sa'id al-Khudri dan Anas bin Malik. Keduanya lahir sebelum Hijrah, sekitar sepuluh tahun sebelum Hijrah menurut pendapat yang terkenal. Dengan begitu, keduanya lebih muda dari ‘Āishah.

Jadi, adalah tidak masuk akal jika ‘Āishah lebih muda usianya dari mereka berdua. Dan tidak masuk akal pula jika ‘Āishah yang dianggap lebih muda lantas, mengatakan tentang mereka berdua, “Sesungguhnya mereka berdua hanyalah bocah cilik!”

Namun, berdasarkan pendapat yang kedua: bahwa ‘Āishah lebih tua tujuh tahun dari mereka. Hari pernikahannya yang terjadi setelah Hijrah, saat usianya sebelas atau delapan belas tahun, ia jauh lebih banyak mengingat peristiwa-peristiwa daripada mereka berdua. Dengan demikian, masuk akal baginya untuk mengatakan bahwa mereka berdua hanyalah anak kecil.[34]

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

[32] Abu Ja’far Ahmad bin Muhaammad bin Salamah bin Abdul malik bin Salamah Ṭaḥāwī (al), *Aḥkām al-Qur’ān al-Karīm*, (Istambul: Markaz al-Buḥūth al-Islāmiyyah, 1995), hlm. 1: 207.

[33] ‘Asākir (ibn), *Tārīkh Dimashq*, hlm. 20: 349.

[34] Idlibī (al), “‘Umr as-Sayyidah ‘Āishah Yaum Al-‘Aqd Wa Yaum Az-Zawāj,” hlm. 8–9.

10. ‘Āishah Menyebut Fathimah “Yā Bunayyah”

‘Āishah pernah berkata kepada Fathimah ra dengan ungkapan “Wahai anak perempuanku…! *(yā, bunayyah)*.” Ungkapan ‘Āishah tersebut tercatat dalam *al-Āḥād wa al-Mathānī* dan *al-Mu’jam al-Kabīr*.[35] Kalimat yang diungkapkan ‘Āishah tersebut bisa dijadikan sebagai indikasi bahwa ia sudah menjadi orang tua yang wajar memanggil orang lain yang lebih dengan ungkapan tersebut. Sedangkan data sejarah menunjukkan bahwa Fathimah lahir sekitar 5 tahun sebelum kenabian, sedangkan menurut pendapat masyhur, ‘Āishah lahir 4 tahun setelah kenabian. Artinya, Fathimah lebih tua dari ‘Āishah sekitar 9 tahun. Dengan demikian, sangat tidak lazim seorang yang lebih muda menyapa yang lebih tua dengan *“Yā Bunayyah”* (wahai anakku), kecuali jika usia mereka berdekatan atau ‘Āishah lebih tua. Hal ini semakin mendukung pendapat bahwa ‘Āishah lahir sebelum kenabian.

11. Kisah Lamaran dari Keluarga al-Muṭ‘im bin ‘Adī

Sebelum dilamar oleh Nabi saw., ‘Āishah sempat disebut-sebut oleh keluarga al-Muṭ‘im bin ‘Adī sebagai calon istri bagi putra mereka. Namun lamaran itu batal karena kekhawatiran mereka bahwa Abu Bakr akan mempengaruhi anak mereka untuk masuk Islam.[36] Jika ‘Āishah saat itu masih berusia 2–4 tahun, sangat tidak masuk akal keluarga musyrik yang anti-Islam melamar anak kecil dari keluarga muslim. Tapi jika ‘Āishah sudah berusia 10 tahun atau lebih, maka lamaran itu menjadi masuk akal secara sosial dan strategis.

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

[35] Aḥmad bin ‘Amr bin aḍ-Ḍaḥḥāk Abū Bakr Shaibānī (al), *al-Āḥād wa al-Mathānī*, (Riyad: Dār ar-Rāyah, 1991), hlm. 5: 149-151; Ṭabrānī (al), *al-Mu’jam al-Kabīr*, hlm. 22: 418.

[36] Baihāqī (al), *Dalāil an-Nubuwwah*, hlm. 2: 411-412; Rāhawaih (ibn), *Musnad Isḥāq bin Rāhawaih*, hlm. 2: 587.

12. Peran ‘Āishah dalam Perang Uhud

Dalam sebuah riwayat hadis dari Imam Bukhari, diuraikan bagaimana keterlibatan ‘Āishah ra dan Ummu Sulaim dalam perang Uhud. Berikut riwayat tersebut.

حَدَّثَنَا أَبُو مَعْمَرٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَارِثِ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ عَنْ أَنَسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ لَمَّا كَانَ يَوْمُ أُحُدٍ انْهَزَمَ النَّاسُ عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَبُو طَلْحَةَ بَيْنَ يَدَيْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مُجَوِّبٌ بِهِ عَلَيْهِ بِحَجَفَةٍ لَهُ وَكَانَ أَبُو طَلْحَةَ رَجُلًا رَامِيًا شَدِيدَ الْقِدِّ يَكْسِرُ يَوْمَئِذٍ قَوْسَيْنِ أَوْ ثَلَاثًا وَكَانَ الرَّجُلُ يَمُرُّ مَعَهُ الْجَعْبَةُ مِنْ النَّبْلِ فَيَقُولُ انْشُرْهَا لِأَبِي طَلْحَةَ فَأَشْرَفَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَنْظُرُ إِلَى الْقَوْمِ فَيَقُولُ أَبُو طَلْحَةَ يَا نَبِيَّ اللَّهِ بِأَبِي أَنْتَ وَأُمِّي لَا تُشْرِفْ يُصِيبُكَ سَهْمٌ مِنْ سِهَامِ الْقَوْمِ نَحْرِي دُونَ نَحْرِكَ وَلَقَدْ رَأَيْتُ عَائِشَةَ بِنْتَ أَبِي بَكْرٍ وَأُمَّ سُلَيْمٍ وَإِنَّهُمَا لَمُشَمِّرَتَانِ أَرَى خَدَمَ سُوقِهِمَا تُنْقِزَانِ الْقِرَبَ عَلَى مُتُونِهِمَا تُفْرِغَانِهِ فِي أَفْوَاهِ الْقَوْمِ ثُمَّ تَرْجِعَانِ فَتَمْلَآَنِهَا ثُمَّ تَجِيئَانِ فَتُفْرِغَانِهِ فِي أَفْوَاهِ الْقَوْمِ وَلَقَدْ وَقَعَ السَّيْفُ مِنْ يَدَيْ أَبِي طَلْحَةَ إِمَّا مَرَّتَيْنِ وَإِمَّا ثَلَاثًا

Telah bercerita kepada kami Abu Ma'mar telah bercerita kepada kami' Abdul Warith telah bercerita kepada kami' Abdul 'Aziz dari Anas ra berkata: Ketika perang Uhud orang-orang kabur dari Nabi saw sedangkan Abū Ṭalḥah tetap bertahan di dekat Nabi saw. untuk melindungi beliau dengan perisainya. Abū Ṭalḥah adalah seorang yang ahli memanah yang apabila mengenai target langsung menembus kulit. Pada perang itu, dia telah mematahkan dua atau tiga anak panah karena sangat kerasnya bidikannya. Ada seorang laki-laki lewat di hadapannya dengan membawa sarung anak panah dan berkata: "Berikan ini kepada Abū Ṭalḥah!" Maka Nabi saw. mendongakkan kepala beliau melihat keberadaan musuh, maka Abu Thalhah berkata: “Wahai Nabi Allah, demi ayah ibuku sebagai tebusannya, janganlah anda mendongakkan kepala sebab bisa jadi ada panah musuh yang mengenai anda! Cukup aku saja sebagai taruhannya.” Sungguh aku melihat '‘Āishah binti Abu Bakr dan Ummu Sulaim, keduanya mengangkat pakaiannya setinggi mata kakinya sehingga terlihat perhiasan yang ada pada betisnya. Keduanya membawa kendi-kendi air untuk memberi minum kepada mulut-mulut dari orang yang terluka. Sementara itu pedang musuh telah mengenai badan Abū Ṭalḥah dua atau tiga kali.[37]

[37] Bukhārī (al), *al-Jāmi aṣ-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar*, hlm. 4: 1490.

Perang Uhud sendiri terjadi tahun ke-3 Hijriyah.[38] Menurut al-Idlibi, jika ‘Āishah lahir 4 tahun setelah kenabian, maka usianya saat itu sekitar 11 tahun. Jika lahir 4 tahun sebelum kenabian, maka usianya 19 tahun. Sementara tugas membawa kantong air yang berat dan bolak-balik di medan perang adalah tidak realistis dilakukan oleh anak usia 11 tahun. Namun sangat mungkin dilakukan oleh gadis usia 19 tahun.[39]

Di samping itu, ada juga peraturan yang ditetapkan oleh Nabi bahwa yang boleh mengikuti perang adalah minimal berusia 15 tahun. Hal ini ditegaskan oleh beliau ketika terjadi pada Perang Uhud. Saat itu Ibnu Umar hendak berpartisipasi dalam Perang Uhud. Namun setelah diketahui oleh Rasulullah saw bahwa ia baru berumur 14 tahun, ia pun dilarang oleh Rasulullah saw untuk ikut berperang. Pada peperangan berikutnya, yaitu Perang Khandaq, yang terjadi pada tahun 5 H,[40] Ibnu Umar kembali meminta izin untuk ikut perang. Setelah diperiksa oleh Rasulullah saw bahwa ia sudah berumur 15 tahun, ia pun diperbolehkan untuk ikut perang Khandaq. Hal itu pula yang kemudian menjadi dasar Khalifah Umar bin Abdul Aziz untuk menetapkan batasan minimal usia pegawai, yaitu 15 tahun. Bagi anak di bawah usia 15 tahun, ia menjadi tanggung jawab keluarganya. Peristiwa ini direkam oleh Imam Muslim dalam kitab *Sahih*-nya.[41]

Dengan mengaitkan peraturan minimal usia orang yang boleh ikut berperang dan bekerja di atas, hal ini bisa digunakan untuk menganalisis peristiwa

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

[38] Baihāqī (al), *Sunan al-Baihāqī ‘l-Kubrā*, hlm. 6: 56.

[39] Idlibī (al), “‘Umr as-Sayyidah ‘Āishah Yaum Al-‘Aqd Wa Yaum Az-Zawāj,” hlm. 11.

[40] Abu ‘Umar Yūsuf bin ‘Abdullah bin ‘Abd Barr (al), *ad-Durar fi Ikhtiṣār al-Magāzī wa as-Siyar*, (Kairo: Dār al-Ma’arif, 1403), hlm. 169.

[41] Naisābūrī (al), *Ṣaḥīh Muslim*, hlm. 3: 1490.

keterlibatan ‘Āishah dalam perang Uhud bersama Umm Sulaim. Berikut ini tabel analisa terhadap usia ‘Āishah saat akad nikah yang dikaitkan dengan keterlibatannya saat Perang Uhud.

Tabel 14: Analisa Usia ‘Āishah ra. Dikaitkan dengan Perang Uhud

No	Peristiwa	Tahun Hijriah	Usia Ibnu Umar	Usia ‘Āishah
1.	Akad nikah ‘Āishah	-2 H (3 tahun sebelum berumah tangga, yaitu sebelum hijrah atau awal hijrah)	± 9 th (perkiraan, karena 2 H ia 13 th)	± 6–7 th (menurut riwayat)
2.	‘Āishah berumah tangga	1 H	± 12 th	± 9 th
3.	Perang Uhud	3 H	14 th	± 11 th
4.	Perang Khandak	5 H	15 th	± 12 th

Dari berbagai alasan tersebut, al-Idlibi menyimpulkan bahwa riwayat “usia 6 dan 9 tahun” meskipun sahih sanadnya, bertentangan dengan data sejarah yang lebih kuat, sehingga tergolong *shādh* (ganjil) dan kemungkinan besar merupakan *wahm* (kekeliruan ingatan).

13. Bertentangan dengan al-Qur’an

Jasser Auda dalam *Reclaiming The Mosque,* menguraikan berbagai argumentasi atas penolakannya terhadap riwayat umur ‘Āishah yang selama ini diketahui secara umum. Di antara argumentasinya adalah bahwa riwayat-riwayat tersebut bertentangan dengan ayat al-Qur’an Surah ar-Ruum (30) ayat 31, yang berbunyi:

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

وَمِنْ اٰيٰتِهٖٓ اَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِّنْ اَنْفُسِكُمْ اَزْوَاجًا لِّتَسْكُنُوْٓا اِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَّوَدَّةً وَّرَحْمَةً ۗاِنَّ فِيْ ذٰلِكَ لَاٰيٰتٍ لِّقَوْمٍ يَّتَفَكَّرُوْنَ

Di antara tanda-tanda (kebesaran)-Nya ialah bahwa Dia menciptakan pasangan-pasangan untukmu dari (jenis) dirimu sendiri agar kamu merasa tenteram kepadanya. Dia menjadikan di antaramu rasa cinta dan kasih sayang. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda (kebesaran Allah) bagi kaum yang berpikir.

Menurut Auda, sebagaimana dalam ayat di atas, tujuan pernikahan adalah untuk memperoleh *mawaddah (mutual love)* dan *rahmah (mercy).* Namun jika berdasarkan pernikahan ‘Āishah berdasarkan pada riwayat-riwayat hadis yang ada selama ini, maka mustahil bisa terwujud *mawaddah* dan *rahmah* tersebut. Dengan menggunakan ungkapan retoris, Auda menyatakan, “Bagaimana mungkin menikahi anak usia 6 atau 9 tahun bisa mewujudkan tujuan tersebut?”[42]

Di samping al-Qur’an Surah ar-Ruum ayat 21 di atas, Jasser Auda juga mengemukakan alasan penolakannya terhadap riwayat riwayat hadis tentang usia ‘Āishah berdasarkan ayat lain dalam al-Qur’an. Hal ini disampaikan oleh Jasser Auda dalam sesi kuliah di *Summer School* (Sekolah Musim Panas) yang diadakan oleh *the International Institute of Islamic Thought* (IIIT) di negara bagian Virginia, Amerika Serikat**.** Pandangan Jasser Auda tersebut direkam oleh Muhammad Rofiq, mahasiswa Indonesia, yang mengikuti kegiatan tersebut.[43]

Adapun ayat yang digunakan Jasser Audah sebagai argumentasinya adalah al-Qur’an Surah an-Nisa (4) ayat 6, yaitu sebagai berikut:

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

[42] Auda, *Reclaiming the Mosque: The Role of Women in Islam’s House of Worship*, hlm. 38.

[43] Muhamad Rofiq, “Otoritas dan Proses Formasi Hadits: Kritik Jonathan Brown terhadap Konsep Jasser Auda,” IBTimes.ID, 11 Mei 2019, 11 Mei 2019, diakses 14 September 2025, https://ibtimes.id/otoritas-dan-proses-formasi-hadits-kritik-jonathan-brown-terhadap-konsep-jasser-auda/.

وَابْتَلُوا الْيَتٰمٰى حَتّٰٓى اِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ ۚ فَاِنْ اٰنَسْتُمْ مِّنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوْٓا اِلَيْهِمْ اَمْوَالَهُمْ ۚ وَلَا تَأْكُلُوْهَآ اِسْرَافًا وَّبِدَارًا اَنْ يَّكْبَرُوْا ۗ وَمَنْ كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ ۚ وَمَنْ كَانَ فَقِيْرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوْفِ ۗ فَاِذَا دَفَعْتُمْ اِلَيْهِمْ اَمْوَالَهُمْ فَاَشْهِدُوْا عَلَيْهِمْ ۗ وَكَفٰى بِاللّٰهِ حَسِيْبًا

Ujilah anak-anak yatim itu (dalam hal mengatur harta) sampai ketika mereka cukup umur untuk menikah. Lalu, jika menurut penilaianmu mereka telah pandai (mengatur harta), serahkanlah kepada mereka hartanya. Janganlah kamu memakannya (harta anak yatim) melebihi batas kepatutan dan (janganlah kamu) tergesa-gesa (menghabiskannya) sebelum mereka dewasa. Siapa saja (di antara pemelihara itu) mampu, maka hendaklah dia menahan diri (dari memakan harta anak yatim itu) dan siapa saja yang fakir, maka bolehlah dia makan harta itu menurut cara yang baik. Kemudian, apabila kamu menyerahkan harta itu kepada mereka, hendaklah kamu adakan saksi-saksi. Cukuplah Allah sebagai pengawas.

Menurut Auda, ayat tersebut menegaskan bahwa batasan umur untuk menikah adalah saat yang bersangkutan sudah mencapai usia balig. Adalah tidak masuk akal jika seorang Nabi yang merupakan teladan dan panutan umat, melanggar ayat tersebut. Pun, tidak masuk akal menganggap bahwa usia enam tahun adalah usia cukup umur untuk menikah. Tidak ada bukti yang bisa digunakan untuk mengatakan bahwa usia tersebut sudah tergolong dewasa secara psikologis dan fisiologis untuk menikah untuk konteks masyarakat Arab di zaman itu.[44]

G. Tanggapan terhadap Pihak yang Menolak Riwayat Hadis Aishah

Secara umum, banyak tokoh, seperti al-Idlibi, Jasser Auda, dan Khadhalvi, yang menolak riwayat hadis tentang usia 6 tahun Aishah saat menikah dengan

[44] Muhamad Rofiq, "Hadits tentang Usia Nikah Aisyah : Kritik Jonathan Brown terhadap Jasser Auda," IBTimes.ID, 15 November 2019, 15 November 2019, diakses 14 September 2025, https://ibtimes.id/hadits-tentang-usia-nikah-aisyah-kritik-jonathan-brown-terhadap-konsep-jasser-auda/.

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

Nabi Muhammad membangun fondasi argumentasinya berdasarkan data-data yang diambil dari para sejarawan Islam klasik. Padahal data-data itu sendiri bukanlah fakta sejarah. Data-data itu justru kebanyakan masih perlu diverifikasi ulang validitasnya. Terkadang data-data itu bahkan tidak memiliki rantai riwayat yang jelas. Yang paling ironis, justru para sejarawan itu sendiri mengakui bahwa usia Aishah ra saat menikah dengan Nabi saw adalah 6 atau 7 tahun. Hal itu bisa dilihat dari tabel berikut ini.

Tabel 15: Pandangan Para Ahli Sejarah Islam

No.	Nama Sejarawan	Usia Aishah		Rujukan
		Akad Nikah	Berumah Tangga	
1.	Ibnu Hisham (w. 833 M)	7	9	*Sirah Ibnu Hisham* (2/644)
2.	Ibnu Sa'ad (w. 845 M)	6	9	*At-Tabaqat* (8/57-59)
3.	at-Tabari (w. 923 M)	6	-	*Tarikh al-Umam wa ar-Rusul wa al-Mulk* (2/212)
4.	Ibnu 'Abd al-Barr (w. 1071 M)	6	9	*Al-Isti'āb fi Ma'rifah al-Asḥāb* (4/ 1881)
5.	Ibnu 'Asakir (w. 1223 M)	6	9	*Tārīkh ad-Dimashq* (3: 180)
6.	Ibnu al-Athir (w. 1233 M)	6	9	*Al-Kāmil fi at-Tārīkh* (2/170-171)
7.	Ibnu al-Mizzi (w. 1341 M)	6	9	*Tahdhīb al-Kamāl* (35/227)
8.	adh-Dhahabi (w. 1347)	6	9	*Siar A'lām an-Nubalā* (3/129)
9.	Ibnu Kathir (w. 1374 M)	6	9	*Al-Bidāyah wa an-Nihāyah* (3/131)

1. Analisis Sanad dan Tuduhan terhadap Hisham bin Urwah

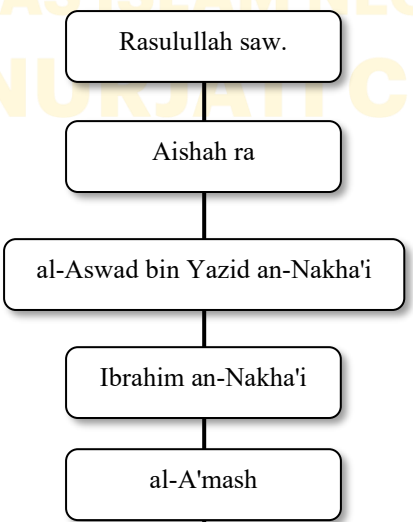
Di antara 62 hadis yang mengandung informasi tentang usia 'Āishah ra saat menikah dengan Nabi Muhammad saw., sebagian besar memang bersumber dari riwayat Hisham bin Urwah, yaitu sebanyak 35 hadis. Sedangkan hadis yang

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER SYEKH NURJATI CIREBON

bersumber dari riwayat selain Hishām bin ‘Urwah sebanyak 27 hadis. Hadis-hadis tersebut terdapat pada 13 kitab hadis otoritatif sebagaimana yang sudah disebutkan sebelumnya, yaitu: *Sahih Bukhari, Sahih Muslim, Sunan Abu Dawud, Sunan an-Nasa’i, Sunan Ibnu Majah, Musnad ash-Shafi’i, Musnad Imam Ahmad, Sunan ad-Darimi, Sahih Ibnu Khuzaimah, Sahih Ibnu Hibban, al-Mu’jam al-Kabir, Al-Mustadrak, as-Sunan al-Kubra,* dan *as-Sunan al-Sugra*. Di sisi lain, hadis-hadis tentang usia ‘Āishah tersebut tidak ditemukan pada kitab-kitab: al-Muwatta, Sunan at-Tirmidhi, Sahih Ibnu Khuzaimah, dan Sunan ad-Daruqutni.

Meski kebanyakan hadis tersebut bersumber dari Hisham bin ‘Urwah yang notabene memiliki penurunan hafalan di masa-masa akhir hayatnya, namun ternyata ada juga hadis yang bukan berasal dari Hisham. Di antara hadis yang bukan berasal dari jalur Hisham tersebut, ternyata ada pula yang seluruh rangkaian perawinya yang relatif tidak mendapat celaan *(tajrih)* dari para ulama kritikus hadis. Hadis tersebut adalah hadis yang diriwayatkan oleh Imam Muslim dari empat jalur, yaitu Ishaq bin Rahawaih, Yahya bin Yahya, Abu Kuraib, dan Ibnu Abi Shaibah; dari A’mash; dari Ibrahim; dari al-Aswad bin Yazid an-Nakha’i; dan dari Aishah ra. Agar lebih jelas, bisa dilihat dari skema sanad berikut ini:

Gambar 9: Skema Hadis dari Imam Muslim di luar Jalur Hisham bin Urwah



UINSSC
Universitas Islam Negeri Siber
SYEKH NURJATI CIREBON

Hadis ini luput dari pembahasan al-Idlibi dan para peneliti yang mengkritik hadis usia 6/7 tahun ‘Āishah ra saat menikah. Padahal hadis ini ***tidak*** memiliki perawi bernama Hisham bin Urwah dalam rangkaian sanadnya. Bahkan semua perawinya dinilai *thiqah* oleh para ulama thiqah. Tidak ada sanad yang terputus dari seluruh rangkaian para perawi. Meski demikian, memang terdapat tiga perawi yang mendapat catatan dari para ulama. Mereka adalah Ishaq bin Ibrahim, Abu Mu’awiyah (Muhammad bin Khazim), dan al-A’mash (Sulaiman bin Mihrān).

Isḥāq bin Ibrāhīm. Ia memiliki nama lengkap Isḥāq bin Ibrāhīm bin Makhlad bin Ibrahim bin Maṭar. Namanya yang populer adalah Ishaq bin Rahawaih al-Marwazi. Ia dinisbatkan kepada daerah Merv, sebuah wilayah di negara Turkmenistan. Ia lahir pada tahun 161 H dan meninggal tahun 238 H di daerah Nisaphur, Iran. Ia pernah tinggal di Irak, Hijaz, Yaman, Nisaphur, dan Merv.

Menurut Ibnu Hibban, Isḥāq bin Ibrāhīm adalah perawi *thiqah,* dan juga seorang ulama besar, ahli fikih, dan penghafal hadith pada zamannya. Meski banyak ulama memberikan pujian kepada Ishaq bin Rahawih, ia mendapat sedikit celaan *(tajrih)* dari Abu Dawud. Menurut Abu Dawud, Ishaq bin Rahawaih mengalami perubahan kualitas hafalan *(taghayyar)* pada lima bulan sebelum ia wafat.

Celaan tersebut tidak mempengaruhi kesahihan hadis tersebut karena Ishaq bin Rahawaih hanya salah satu satu dari empat perawi yang menyampaikan hadis kepada Imam Muslim. Adapun ketiga perawi lainnya, yaitu Yahya bin Yahya,

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

Abu Bakar bin Abi Shaibah, dan Abu Kuraib, tidak mendapat celaan apapun dari para ulama. Semuanya *clear* adalah para perawi yang *thiqah.*

Abu Mu'awiah. Perawi selanjutnya yang mendapatkan celaan adalah Abu Muawiyah. Nama sebenarnya adalah Muhammad bin Khazim. Ia juga dikenal dengan nama Muhammad bin Khāzim al-A'ma. Ia dinasabkan kepada Bani Tamim dan Bani Sa'ad, dua nama kabilah besar di daerah Najd, Arab Saudi. Ia lahir pada tahun 113 H dan wafat pada tahun194. Ia pernah tinggal di Baghdad dan Kufah.

Para ulama seperti Muhammad bin Sa'ad menyebutnya seorang yang *thiqah,* dan banyak meriwayatkan hadis. Namun ia juga seorang yang juga melakukan *tadlis.* Ia juga seorang penganut aliran Murjiah. Ya'qub bin Shaibah juga menyebutkan bahwa ia termasuk perawi *thiqah*, tetapi terkadang melakukan *tadlis.*

Namun menurut ad-Dhahabi, riwayat Abu Muawiyah dari al-A'mash, seperti dalam hadis ini, adalah bisa diterima dan dianggap *thabat.* Begitu pula pandangan Ahmad bin Shu'aib an-Nasa'i yang menyebutkan bahwa Abu Muw'awiyah adalah perawi *thiqah* alam riwayat yang ia dapatkan dari al-A'mash. Sedangkan menurut Ahmad bin Hambal, riwayat Abu Mu'awiyah yang berasal dari selain al-A'mash adalah hadith yang *mudtarib.* Dengan demikian, untuk konteks hadis ini, yang memang diriwayatkan oleh Abu Mu'awiyah dari al-Al-A'mash, adalah tetap riwayat yang *sahih.*

Al-A'mash. Nama aslinya adalah Sulaiman bin Mihrān. Ia juga dikenal dengan nama Sulaiman bin Mihrān al-A'mash. Ia memiliki nama gelar *(kuniah)*

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

Abu Muhammad. Ia lahir pada tahun 61 H dan wafat pada tahun 148 H. Ia pernah tinggal di Kufah, Mekkah, dan Wāsiṭ, sebuah wilayah yang terletak di tengah-tengah antara Kufah dan Basrah, Irak.

Para ulama banyak yang memberikan penilaian yang positif kepada al-A'mash. Abu Hatim ar-Razi menyebutnya sebagai *thiqah,* dan hadisnya bisa dijadikan sebagai *hujjah*. Abu Bakar bin 'Iyāsh menyebutnya sebagai *Sayyid al-Muhaddithin,* Pemimpin Para Ahli Hadith. Muhammad bin Abdullah bin 'Imar al-Mausuli berkomentar tentang al-A'mash, "Tidak ada para ahli hadith yang lebih hebat daripada al-A'mash."

Meski demikian, terdapat pula ulama yang memberikan penilaian negatif kepada al-A'mash. Menurut Ahmad bin Hambal, riwayat hadis al-A'mash, terdapat banyak *iḍṭirāb.* Tindakan *idtirab* sendiri adalah seorang perawi yang menyampaikan riwayat dengan beberapa versi yang berbeda-beda, baik dalam matan atau sanad saja, maupun dalam sanad dan matan sekaligus. Hal ini menunjukkan bahwa perawi tidak memiliki hafalan yang kuat, sehingga menyampaikan hadis dengan berbagai versi yang tidak konsisten.[45]

Menurut Ibnu Hajar al-Asqallani, al-A'mash adalah seorang *thiqah,* penghafal hadis *(hafiz),* menguasai ilmu qira'at, memiliki sikap *wara'.* Namun ia juga melakukan *tadlis.* Adh-Dhahabi menilai bahwa al-A'mash memang seorang perawi yang *thiqah,* tapi juga juga sering melakukan *tadlis.* Menurut al-Ḥusain bin 'Ali al-Karābisi, ia adalah seorang ahli hadith di Kufah, dan ia melakukan *tadlis.* Menurut Yahya bin Ma'in, ia adalah seorang *thiqah* tapi dalam riwayat

[45] Salāḥ (al), *Ma'rifah Anwā' Ulūm al-Hadīth (Muqaddimah Ibn as-Salah)*, hlm. 93–94.

Ibnu Mahraz, tidak benar bahwa ia pernah mendengar (hadis) dari Anas (bin Malik). Namun al-A'mash memang pernah melihat Anas bin Malik.

Tuduhan *tadlis* terhadap al-A'mash yang disampaikan oleh Ibnu Hajar, adh-Dhahabi, dan Husain bin Ali al-Karabisi ini bisa dianalisis lebih detil, khususnya terhadap hadis riwayat Imam Muslim yang sekarang lagi diteliti. Dari mata rantai sanad hadis tersebut, al-A'mash menerima hadis dari Ibrahim al-Nakha'ī dari al-Aswad ibn Yazīd al-Nakha'ī dari 'Ā'isyah r.a.

Al-A'mash memang dikenal *mudallis,* yang kadang meriwayatkan dengan *'an*. Dalam sanad ini ia berkata: "عن إِبْرَاهِيمَ" (*'an* Ibrāhīm). Riwayat ini bentuk disebut riwayat *'an'anah*. Dalam bentuk ini, memang rawan muncul upaya *tadlis* untuk menyembunyikan perawi lain. Namun ada beberapa alasan kuat yang bisa dilihat hingga Imam Muslim memasukkan hadis ini ke dalam kitab *Sahih*-nya.

- Kebersambungan Sanad *(Ittisāl)* antara al-A'mash dan Ibrāhīm al-Nakha'ī

Para ulama sepakat al-A'mash adalah murid langsung Ibrāhīm al-Nakha'ī. Al-Dhahabī dalam *Siyar A'lām al-Nubalā'* menyebut: "Al-A'mash adalah perawi utama dari Ibrāhīm al-Nakha'ī, dan riwayatnya darinya mutawātir." Jadi meski al-A'mash memakai *'an*, hubungan guru-murid ini sangat kuat, dan tidak dikhawatirkan terputus.

- Kualitas al-Aswad ibn Yazīd

Al-Aswad adalah tabi'ī senior Kufah, seorang perawi *thiqah*, termasuk murid utama 'Ā'isyah. Riwayatnya dari 'Ā'isyah *muttafaq 'alaih* ketersambungannya. Jadi mata rantai sanad setelah A'mash, yaitu Ibrāhīm dari al-Aswad dari 'Ā'isyah adalah solid.

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

- Prinsip Imam Muslim

Imam Muslim menerima riwayat *an'anah* dari seorang perawi yang dituduh *mudallis* jika ada memang *qarīnah* kuat bahwa sanad itu bersambung. Dalam kasus ini, *qarīnah*-nya adalah bahwa al-A'mash memang murid tetap Ibrāhīm; dan banyak *mutāba'āt* (riwayat lain) yang menguatkan jalur ini. Dengan demikian, Imam Muslim menilai hadis ini *ṣaḥīḥ li-dhātihi*, tidak perlu *shāhid* tambahan.

- Penguat dari Riwayat Lain

Hadis ini tidak hanya lewat al-A'mash→Ibrāhīm→al-Aswad→'Ā'isyah. Ada *mutāba'āt* lain dalam kitab-kitab hadis, misalnya lewat jalur Hishām ibn 'Urwah, dari ayahnya, dari 'Ā'isyah. Jadi walaupun satu jalur ada *'an'anah*, Muslim yakin hadis ini dikuatkan oleh jalur lain.

Dengan demikian, hadis riwayat Muslim ini tidak bisa dikatakan sebagai hadis yang lemah karena adanya tuduhan *tadlis* pada diri al-A'mash. Riwayat Muslim diterima sebagai hadis sahih karena alasan sebagai berikut:

- Al-A'mash memang murid tetap Ibrāhīm yang memiliki *ittisāl* sanad sangat kuat;
- Al-Aswad adalah perawi yang *thiqah*, murid senior 'Ā'isyah, sehingga tidak ada keraguan terhadap kredibilitasnya.
- Imam Muslim berprinsip bahwa riwayat *an'anah* dari seorang *mudallis* tetap bisa diterima jika guru-murid memang jelas pernah bertemu.
- Ada hadis-hadis *mutāba'āt* lain yang cukup banyak yang menguatkan, sehingga semakin menunjukkan kesahihan riwayat ini.

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

Adapun tentang tuduhan Ahmad bin Hambal bahwa al-A'mash sering melakukan *iḍṭirāb,* hal itu bisa dianalis lebih lanjut. Sebagaimana dijelaskan di awal, bahwa *iḍṭirāb* adalah perbedaan riwayat seorang perawi dalam sanad atau matan yang saling bertentangan, tanpa ada kemungkinan untuk mengkompromikan atau menentukan mana yang lebih kuat. Jadi, *iḍṭirāb* tidaklah sama dengan riwayat bohong yang tidak bisa dijadikan *hujjah*. Ia lebih kepada kelemahan daya hafalan pada sebagian jalur, atau karena banyak riwayat masuk bercampur.

Dalam kasus hadis ini, al-A'mash dikenal sebagai seorang imam *qāri'*, ahli hadis Kufah, dan perawi *thiqah*. Semua ulama *jarḥ wa ta'dīl* tidak ada yang menudingnya sebagai pendusta *(kadhdhāb)*. Tetapi karena beliau meriwayatkan ribuan hadis dari ratusan guru, kadang terjadi *iḍṭirāb* dalam jalur sanad atau lafaz matan.

Pada kasus hadis Imam Muslim yang sekarang diteliti ini, jalur sanad al-A'mash→Ibrāhīm→al-Aswad→ 'Ā'isyah tidak termasuk jalur yang diindikasikan bermasalah *iḍṭirāb*. Hal itu karena jalur sanad ini stabil dan banyak *mutāba'āt* pendukung. Di samping itu, para imam hadis termasuk Aḥmad sendiri justru ikut meriwayatkannya. Kemudian, tidak ada riwayat lain dari al-A'mash tentang hadis ini yang bertentangan.

Dengan demikian, tuduhan *iḍṭirāb* terhadap al-A'mash tidak berlaku untuk hadis usia 'Ā'isyah ini. Hadis itu tetap *maqbūl* (diterima) dan sahih. Sedangkan kritik yang disampaikan oleh Imām Aḥmad bisa dipahami sebagai peringatan agar tidak menelan mentah semua jalur al-A'mash. Namun kritik itu bukan *jarḥ*

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

mufaṣṣal yang menjatuhkan kredibilitas. Terbukti bahwa hadis-hadis al-A'mash tetap diterima dalam *Ṣaḥīḥayn*.

2. Perbedaan Usia 'Āishah dan Asma' binti Abi Bakr

Para tokoh yang tidak setuju hadis tentang usia 6/7 tahun usia 'Āishah saat menikah membangun argumentasi bahwa Asma' lebih tua 10 tahun dari 'Āishah dan Asma lahir pada tahun 27 sebelum hijrah. Klaim ini merupakan argumentasi utama untuk membangun pendapat yang lebih kongkrit dan langsung menunjukkan angka usia 'Āishah ra saat menikah. Adapun argumentasi-argumentasi yang lain hanyalah pendukung terhadap argumentasi ini. Argumentasi-argumentasi lain lebih bersifat interpretatif terhadap data sejarah yang bisa dianggap mendukung.

Klaim ini berdasarkan riwayat Ibn Abi az-Zinād yang terdapat pada *Tarikh Dimasyq* karya Ibnu 'Asakir[46] dan *al-Istī'āb fi Ma'rifah al-Aṣḥāb* karya Ibnu 'Abd al-Barr.[47] Tapi Ibn Abi az-Zinād sendiri dinilai lemah oleh sebagian besar ahli hadis, terutama dalam riwayat yang ia sampaikan saat di Baghdad. Ia juga seorang *tabi' tabi'in* yang tidak mungkin bertemu langsung dengan Asma binti Abu Bakar. Ibn Abi az-Zinād lahir setelah tahun 100 H wafat pada tahun 174 H,[48] sedangkan Asma wafat pada tahun 73 H.[49] Dengan kata lain, pada saat Asma wafat pun, Ibnu Abi az-Zinād belum lahir ke dunia. Walhasil, riwayat yang ia sampaikan terkait usia Asma lebih tua 10 tahun daripada 'Āishah adalah riwayat

[46] 'Asākir (ibn), *Tārīkh Dimashq*, hlm. 69: 10.
[47] Barr (al), *Al-Isti'āb fi Ma'rifah al-Aṣḥāb*, hlm. 2: 616.
[48] Dhahabī (al), *Siar A'lām an-Nubalā*, hlm. 8: 167.
[49] *Ibid.*, hlm. 3: 262.

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

yang terputus *(maqṭū')*. Bahkan Imam an-Nasa'i mengatakan bahwa hadisnya tidak bisa dijadikan hujjah.[50] Agar lebih jelas, bisa dilihat di tabel pandangan ulama hadis terkait *jarh wa ta'dil* terhadap Ibn Abi az-Zinad. Pandangan para ulama ini dirangkum dari *Tahzib al-Kamal* karya al-Mizzi[51] dan *Taqrib at-Tahzib* karya Ibnu Hajar al-'Asqallani.[52]

Tabel 16: Pandangan Para Ulama tehadap Ibn Abi az-Zinad

No	Nama Ulama	*Jarh*	*Ta'dil*
1.	'Abd al-Raḥmān ibn Mahdī	Membolak-balikkan hadis-hadisnya dan menyebutnya dipengaruhi oleh para fuqahā' Baghdad.	
2.	'Alī ibn al-Madīnī	Hadisnya di Madinah lebih baik daripada di Baghdad; di Baghdad rusak karena pengaruh lokal.	
3.	Abū Dāwud dari Ibn Ma'īn		Ia adalah perawi paling kuat dalam riwayat dari Hishām ibn 'Urwah.
4.	Abū Ḥātim.	Hadisnya ditulis, tapi tidak dijadikan hujjah	
5.	al-'Ajlī dan al-Tirmidhī		Menyebutnya sebagai *thiqah* (terpercaya).
6.	al-Ājurī dari Abū Dāwud		Ia adalah ahli dalam Al-Qur'an dan berita (riwayat).
7.	al-Dūrī dari Ibn Ma'īn	Lebih rendah dari al-Darāwardī; tidak dijadikan hujjah.	
8.	al-Nasā'ī	Tidak dijadikan hujjah.	
9.	al-Sājī	Ada kelemahan dalam hadisnya; riwayat dari Madinah lebih baik daripada dari Baghdad.	
10.	al-Shāfi'ī		Menyebut bahwa Ibn Abī al-Zinād sangat keras dalam mengkritik mazhab Mālik.

[50] Mizzī (al), *Tahdhīb al-Kamāl*, hlm. 17: 101.

[51] *Ibid.*, hlm. 17: 97-101.

[52] 'Asqallānī (al), *Taqrīb at-Tahdhīb*, hlm. 21: 171-173.

No	Nama Ulama	*Jarh*	*Ta'dil*
11.	al-Tirmidhī		Mensahihkan beberapa hadisnya dan menyebutnya sebagai *thiqah ḥāfiẓ* dalam bab pakaian.
12.	al-Wāqidī		Menyebutnya sebagai orang yang mulia dalam ilmu, pernah menjabat sebagai pengelola pajak di Madinah, dan dikenal sebagai ahli hadis.
13	Ibn 'Adī	Sebagian riwayatnya tidak diikuti oleh perawi lain.	
14.	Ibn Ma'īn	(dalam beberapa riwayat) Tidak dijadikan hujjah oleh ahli hadis; bahkan menyebutnya "tidak ada nilainya."	
15.	Mus'ab al-Zubayrī		Ayahnya (Abū al-Zināḍ), anaknya, dan cucunya adalah orang-orang paling cerdas di Madinah.
16.	Sā'id ibn Abī Maryam		Malik bin Anas merekomendasikan Ibn Abī al-Zināḍ sebagai guru ketika ia datang ke Madinah untuk belajar.
17.	Ṣāliḥ al-Baghdādī	Ia meriwayatkan dari ayahnya hal-hal yang tidak diriwayatkan oleh orang lain; Malik bin Anas mengkritiknya karena meriwayatkan kitab "al-Sab'ah" dari ayahnya.	
18.	Ṣāliḥ ibn Aḥmad dari ayahnya (Imam Aḥmad) (***muḍṭarib***).	Hadisnya kacau	

Terkait selisih umur Asma binti Abu Bakar dan 'Āishah ra ini, al-Burri menyebut dengan diksi *"*sepuluh tahun atau semisalnya*"* (**بعشر سنين أو نحوها**).[53] Ibnu Hajar menyebutnya dengan ungkapan "beberapa belas tahun" (بِضْعَ عَشْرَةَ سَنَةً) lebih

[53] Muhammad bin Abi Bakar bin 'Abdillah bin Musa al-Ansari at-Tilmasani Burrī (al), *al-Jauharah fi Nasab an-Nabī wa Aṣḥābihi al-Ashrah*, (Riyad: Dār ar-Rifāī, t.th.), hlm. 2: 349.

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER SYEKH NURJATI CIREBON

tua daripada ‘Āishah.[54] Selain al-Burri dan dan Ibnu Hajar, Ibnu Kathir juga menyebut tentang data selisih usia 10 tahun itu dalam kitab-nya *al-Bidāyah wa an-Nihāyah*, tanpa menyebutkan asal-usul riwayat dan rantai sanadnya.[55]

Dari semua sumber yang terlacak tentang selisih umur Asma binti Abu Bakar dan ‘Āishah ra tersebut, semuanya merupakan sumber informasi yang tidak valid. Para penulis sejarah, yaitu Ibnu Asakir dalam *Tarikh Damsyik*, Ibnu Abd al-Barr dalam *al-Istī’āb fi Ma’rifat al-Aṣḥāb*, Ibnu Hajar dalam *Siar A’lām an-Nubalā*, dan al-Burri dalam *al-Jawharah fi an-Nasab an-Nabi wa Aṣḥāb al-‘Ashrah*, mendasarkan informasi selisih umur itu dari Ibnu Abi az-Zinad yang notabene tidak bertemu langsung dengan Asma binti Abu Bakar maupun ‘Āishah binti Abu Bakar. Ia perawi yang lemah dalam konteks ilmu hadis. Selain keempat dari dari keempat penulis sejarah tersebut, informasi dari Ibnu Kathir juga justru lebih parah lagi, karena sama sekali tidak menyebutkan sumber informasi dan rantai sanadnya.

Ada inkonsistensi dari para pihak yang menolak riwayat hadis 6 tahun usia pernikahan ‘Āishah. Di satu sisi mereka mengkritik dengan keras perawi bernama Hisham bin Urwah sebagai perawi yang sudah menurun kualitas hafalannya. Dengan tuduhan itu, mereka pun menganggap bahwa riwayat-riwayat hadis tentang umur ‘Āishah itu menjadi tidak valid. Namun di sisi lain, justru mereka juga menggunakan dasar dari perawi, yaitu Ibn Abi az-Zinad, yang bukan hanya menurun hafalannya *(ikhtilāṭ)*, bahkan ia adalah perawi yang sampai pada tingkatan tidak bisa dijadikan hujjah.

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

[54] Dhahabī (al), *Siar A’lām an-Nubalā*, hlm. 3: 256.
[55] Kathir (ibn), *al-Bidāyah wa an-Nihāyah*, hlm. 8: 346.

3. Perbedaan Usia ‘Āishah ra dan Fatimah Ra.

Sebagaimana disebutkan sebelumnya, dalam *al-Iṣābah fi Tamyīz as-Saḥābah* karya Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī, terdapat riwayat yang menyebut bahwa Fāṭimah lahir ketika Nabi saw berusia 35 tahun, bertepatan dengan renovasi pembangunan Ka‘bah. Ada juga versi lain yang mengatakan bahwa ia lahir ketika Nabi saw. berusia 41 tahun, hanya setahun sebelum turunnya wahyu.[56] Keduanya berimplikasi berbeda. Jika Fāṭimah lahir saat Nabi Muhammad berusia 35 tahun, dan ia tua lebih tua lima tahun dari ‘Ā’ishah, maka ‘Āishah berusia 15 tahun saat menikah. Namun jika Fatimah lahir saat Nabi Muhammad berusia 41 tahun, dan ia lebih tua 5 tahun daripada ‘Āishah, maka usia ‘Āishah saat menikah adalah 9 tahun.

Kedua versi riwayat ini saling bertolak belakang dan sulit untuk dijadikan *hujjah*. Justru jika menggunakan patokan usia Fatimah lebih tua 5 tahun daripada ‘Āishah dan Nabi Muhammad berusia 41 tahun saat Fatimah lahir, maka usia ‘Āishah saat menikah dengan Nabi adalah 9 tahun. Usia 9 tahun tersebut justru sesuai dengan riwayat-riwayat hadis yang beredar selama ini, sepanjang usia 9 tahun itu dipahami sebagai usia saat ‘Āishah ra dan Nabi Muhammad saw membangun rumah tangga, bukan akad nikah. Hal ini menunjukkan dasar periwayatan bahwa usia Fatimah lebih tua 5 tahun daripada ‘Āishah --yang notabene dijadikan alasan untuk menolak hadis yang menginformasikan bahwa ‘Āishah akad nikah usia 6 tahun, dan berumah tangga saat usia 9 tahun-- bahkan jadi blunder. Untuk lebih jelas, bisa dilihat pada tabel berikut ini.

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

[56] ‘Asqallānī (al), *Al-Iṣābah fī Tamyīz as-Saḥābah*, hlm. 54.

Tabel 17: Perbandingan Versi Usia Fāṭimah dan Usia ‘Ā’ishah

No	Peristiwa	Versi Riwayat Usia Nabi 35 th saat Fatimah Lahir			Versi Riwayat Usia Nabi 41 thn saat Fāṭimah lahir		
		Usia Nabi	Usia Fāṭimah	Usia ‘Ā’ishah	Usia Nabi	Usia Fāṭimah	Usia ‘Ā’ishah
1.	Kelahiran Nabi	0	–	–	0	–	–
2.	Wahyu Pertama	40	5	0	40	–	–
3.	Kelahiran Fāṭimah	35	0	–	41	0	–
4.	Kelahiran ‘Ā’ishah (5 th lebih muda)	40	5	0	46	5	0
5	Hijrah (13 th setelah wahyu)	53	18	13	53	12	7
6.	Pernikahan ‘Ā’ishah (2 H)	55	20	**15**	55	14	**9**

Di samping karena isi riwayat yang saling bertolak belakang, dilihat dari aspek sanad pun, riwayat tentang usia Fatimah lebih tua 5 tahun daripada ‘Āishah juga bermasalah. Jalur riwayat itu berasal dari al-Wāqidī yang menukil dari Abū Ja‘far al-Bāqir dari al-‘Abbās. Riwayat ini banyak dijadikan pijakan oleh sebagian peneliti yang berusaha mengoreksi hadis populer tentang usia ‘Ā’ishah ketika menikah dengan Nabi saw. Ironisnya, riwayat ini justru diriwayatkan oleh perawi yang tidak kredibel, yaitu al-Waqidi, dan sanadnya pun terputus. Al-Wāqidī (w. 207 H) sendiri banyak dicela oleh para ahli hadis. Berikut daftar pandangan ulama terhadap al-Waqidi yang dirangkum dari *Tahdhīb al-Kamāl*[57] dan *Tahdhīb at-Tahdhīb*.[58]

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

[57] Mizzī (al), *Tahdhīb al-Kamāl*, hlm. 26: 180-193.

[58] ‘Asqallānī (al), *Tahdhīb at-Tahdhīb*, hlm. 30: 363-368.

Tabel 18: Pandangan Para Ulama terhadap al-Waqidi

No.	Jarh	No.	Ta'dil
1.	Yahyā bin Maʿīn: "Laysa bi shayʾ" (tidak ada nilainya), "*Ḍaʿīf*", dan "*Laysa bi thiqah*".	1.	Ibrāhīm al-Ḥarbī: orang paling terpercaya dalam urusan Islam." Yaʿqūb Mawlā Abī ʿUbayd Allāh: "amīr al-muʾminīn dalam hadis."
2.	Al-Bukhārī: "*Matrūk al-ḥadīth*"	2.	Ibrāhīm bin Jābir al-Fiqhī: terpercaya
3.	Ahmad bin Hamba: pendusta.	3.	Abū ʿUbayd al-Qāsim bin Sallām: *thiqah*."
4.	Muslim, al-Nasāʾī, Abū Dāwūd, al-Ḥākim Abū Aḥmad: sepakat bahwa ia tidak terpercaya dan hadisnya ditolak *(matruk)*.		
5.	Al-Nasāʾī dalam: kitab al-Ḍuʿafāʾ: pendusta		
6.	Abū Dāwūd:ia mengada-adakan hadis.		
7.	Abū Zurʿah al-Rāzī, Abū Bishr al-Dūlābī, dan al-ʿUqaylī: *"Matrūk al-ḥadīth"*		
8	Abū Ḥātim al-Rāzī: riwayatnya munkar.*"*		
9	Ibn al-Jawzī (mengutip Abū Ḥātim): "Ia biasa membuat-buat hadis."		

Sedangkan Abū Ja'far al-Bāqir memang adalah seorang imam yang tsiqah. Namun sanad ini tidak memenuhi kriteria keabsahan hadis. Hal itu karena al-Baqir tidak sezaman dengan al-'Abbās (w. 32 H). Jadi riwayat beliau dari al-'Abbās *maqṭū'* (terputus). Dengan demikian, riwayat tentang usia Fatimah ini tidak bisa dijadikan hujjah

Selanjutnya, menurut Ibnu Hajar al-Asqallani, riwayat yang mendukung usia Nabi 41 tahun bersandar pada jalur Abu 'Umar (Ibnu 'Abd al-Barr) dari 'Ubaid Allāh ibn Muḥammad ibn Sulaymān ibn Ja'far al-Hāshimī.[59] Namun saat dilacak ke karya Abu Umar sendiri, yakni *al-Isti'ab fi Ma'rifah al-Ashab*, nama

[59] 'Asqallānī (al), *Al-Iṣābah fī Tamyīz as-Saḥābah*, hlm. 54.

perawinya berbeda, bukan ‘Ubad Allah, tapi ‘Abd Allah.[60] Hal ini menunjukkan adanya *idhtirab* dalam periwayatan tersebut. Ada perbedaan penyebutan nama perawi yang bisa merusak kualitas validitas riwayat tersebut.

Tidak ada informasi terkait dengan Ubaidillah tersebit. Namanya memang disebut sebagai periwayat informasi tentang usia Nabi Muhammad 41 tahun saat Fatimah lahir. Namun dalam kitab-kitab biografi para perawi, tidak ada penjelasan tentang identitas yang bersangkutan. Dengan demikian, status ‘Ubaidillah adalah tidak dikenal *(majhūl al-ḥāl)* dalam ilmu *jarḥ wa ta‘dīl*. Riwayat seperti ini lebih tepat dikategorikan sebagai *akhbār tarīkhiyyah*, bukan hadis sahih yang dapat dijadikan landasan hukum atau keyakinan.

Tabel 19: Daftar Perawi Riwayat Nabi Usia 41 Tahun saat Fatimah Lahir

No	Perawi	Identitas	Status Jarḥ wa Ta‘dīl	Catatan
1.	Abū ‘Umar Yūsuf ibn ‘Abd Allāh ibn ‘Abd al-Barr al-Namarī (w. 463 H)	Imam Mālikī, ahli hadis, ahli fiqh, penulis *al-Istī‘āb*, *al-Tamhīd*, *al-Istidhkār*	Imam, tsiqah, hujjah	Beliau bukan mata rantai sanad hadis hukum, tetapi pengumpul riwayat (mukhrij).
2.	‘Ubayd Allāh ibn Muḥammad ibn Sulaymān ibn Ja‘far al-Hāshimī	Keturunan Banū Hāshim, meriwayatkan khabar keluarga Nabi saw.	*Majhūl al-ḥāl* (tidak ditemukan penilaian *jarḥ/ta‘dīl* tegas dalam *kutub rijāl*)	Riwayatnya dipakai dalam bab nasab & sīrah, bukan hadis hukum. Informasi dianggap bersifat tarīkhī.

Dengan demikian, meskipun terdapat berita-berita yang menunjukkan bahwa Fāṭimah lebih tua lima tahun dari ‘Ā’ishah, jalur periwayatannya bermasalah dan lemah. Perbedaan versi tentang usia Nabi ketika Fāṭimah lahir (35 tahun atau 41 tahun) semakin menegaskan bahwa riwayat ini bervariasi dan

[60] Barr (al), *Al-Isti’āb fi Ma’rifah al-Aṣḥāb*, hlm. 4: 1893.

kontradiktif, sehingga tidak bisa dijadikan sandaran yang kuat untuk memastikan usia ‘Ā’ishah secara pasti.

4. Istilah Jāriyah saat Turunnya Surat al-Qamar

Di antara argumentasi untuk menolak hadis tentang usia ‘Āishah 6 tahun saat menikah adalah peristiwa turunnya Surat al-Qamar turun tahun ke-8 kenabian. ‘Āishah menyebut dirinya *“jāriyah”* saat itu yang berarti gadis remaja *(al-fatiyyah).* [61] Dengan demikian, tidak mungkin ia masih seorang kanak-kanak saat surah al-Qamar ayat 46 itu turun.

Kata *“jāriyah”* dalam bahasa Arab berasal dari (جري) yang berarti mengalir. Makna ini pada awalnya biasa digunakan untuk air, darah atau semisalnya. Kata *jariyah* juga bisa bermakna kapal, matahari, kenikmatan, remaja putri *(fatiyyah an-nisa),* angin, dan mata tiap hewan. [62] Kata *jariyah* juga bisa bermakna perawan yang telah mengalir air susunya.[63] Dalam *al-Misbah al-Munir*, disebutkan bahwa pada awalnya, kata *jariyah* bermakna remaja putri. Namun kemudian, kata ini mempunyai makna yang lebih luas. Kata *jariyah* pun juga digunakan pula untuk makna budak perempuan, meskipun ia sudah tua renta.[64] Kata *jariyah* juga bisa bermakna anak kecil perempuan, *ṭiflah* (طِفْلَةٌ). Sedangkan untuk makna kecil laki-laki adalah *tifl* (طِفْلٌ) yang bentuk jamaknya *aṭfāl* (أطفالٌ).[65]

[61] Manẓūr (al), *Lisān al-Arab*, hlm. 14: 139.

[62] Muḥammad bin Muḥammad bin ‘Abd ar-Razzāq Ḥusaini (al), *Tāj al-‘Arūs min Jawāhir al-Qāmūs*, (Damaskus: Dār al-Hidāyah, t.th.), hlm. 37: 344-350.

[63] Abū al-Ḥasan ‘Ali bin Ismā’īl Sīdah (ibn), *al-Mukhaṣṣaṣ*, (Beirut: Dār Iḥyā at-Turāth al-‘Arabī, 1996), hlm. 4: 346.

[64] Aḥmad bin Muḥammad bin ‘Ali al-Fayūmi Muqrī (al), *al-Miṣbāḥ al-Munīr*, (Beirut: al-Maktabah al-‘Aṣriyyah, t.th.), hlm. 55.

[65] Sīdah (ibn), *al-Mukhaṣṣaṣ*, hlm. 56.

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SIBER ISLAMIC CIREBON

Dari pemaparan di atas, penafsiran linguistik atas makna *jariyah* tersebut terlalu sempit jika hanya sebatas bermakna gadis remaja. Kata *jariyah* pun ternyata juga bisa digunakan untuk makna anak kecil perempuan. Walhasil, argumentasi lingusitik itu tidak cukup kuat untuk menolak riwayat usia 6 tahun.

Di sisi lain, menurut al-Kandhalvi berdasarkan pendapat para mufassir, bahwa turun surah al-Qamar pada tahun 4 kenabian.[66] Pandangan al-Kandhalvi tersebut tidak berdasar. Ia tidak menyebutkan siapa dan di kitab tafsir apa, para mufassir berpendapat demikian. Justru menurut al-Qurtubi yang mengutip pendapat Ibnu Abbas, jarak waktu antara turunnya ayat tersebut dengan peristiwa Perang Badar adalah 7 (tujuh) tahun.[67] Klaim ini tidak berdasarkan pada sanad yang jelas. Al-Qurtubi tidak mungkin bertemu langsung dengan Ibnu Abbas, karena Ibnu al-Qurtubi bukanlah seorang tabi'in. Sementara di kitab tafsir yang dinisbatkan kepada Ibnu Abbas sendiri, *Tanwīr al-Miqbās min Tafsir Ibn 'Abbās* juga tidak ditemukan pandangan Ibnu Abbas tentang kapan turunnya surah al-Qamar tersebut.[68]

5. 'Āishah Mengingat Orang Tuanya Sudah Islam Sejak Ia Sadar

Salah satu argumentasi dari pihak yang tidak sepakat dengan riwayat hadis tentang usia 'Āishah saat nikah adalah bahwa 'Āishah sudah mengingat kondisi orang tunya yang sudah masuk Islam. Jika ia lahir setelah kenabian, tentu ia masih sangat kecil untuk memahami kondisi keberagamaan di keluarganya. Dengan demikian, pernyataan 'Āishah tersebut menjadi tidak bermakna. Karena itulah,

[66] Kandhalvi, *A Research Work: Age of 'Aishah, the Truthful Woman*, hlm. 53.

[67] Qurṭūbī (al), *al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān*, hlm. 17: 146.

[68] 'Abdullah ibn 'Abbas, *Tanwīr al-Miqbās min Tafsir Ibn 'Abbās*, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.), hlm. 450.

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

pernyataan itu justru menunjukkan bahwa ‘Āishah saat itu sudah cukup umur untuk memahami kondisi keluarganya. Karena sudah cukup umur itu, berarti ia sudah lahir sebelum kenabian.

Namun argumentasi itu lebih bersifat asumtif saja dan seolah *underestimate* terhadap kecerdasan ‘Āishah. Padahal anak usia 4–5 tahun sudah berkembang kesadarannya sehingga ia bisa mengingat suasana rumah dan agama orang tua. Apalagi ‘Āishah adalah perempuan yang dikenal cerdas dan memiliki ingatan yang kuat sejak kecil. Karena itulah, pernyataan ‘Āishah tersebut bisa dimaknai sebagai penegasan bahwa sejak ia mulai sadar, ia tidak pernah melihat orang tuanya dalam kekufuran. Walhasil, pernyataan ini tidak bertentangan dengan riwayat kelahiran setelah kenabian.

6. Disebut Termasuk Muslim Awal oleh Ibn Ishaq

‘Āishah disebut oleh Ibnu Ishaq sebagai muslim awal. Hal ini tidak mungkin jika lahir setelah kenabian. Namun jika dibaca seksama pernyataan, Ibnu Ishaq menyebut anak kalimat “*wa hiya ṣaghīrah”* (dan ia masih kecil). Anak kalimat justru semakin menegaskan bahwa saat itu ‘Āishah memang masih anak kecil. Meskipun masih anak kecil, ‘Āishah tetap dimasukkan ke dalam golongan orang-orang yang masuk Islam di periode awal Islam. Hal itu tampaknya Ibnu Ishaq lebih mempertimbangkan kepada statusnya sebagai anak Abu Bakar yang notabene sebagai tokoh penting di awal-awal Islam. Dalam konteks sejarah, anak-anak dari tokoh penting sering disebut sebagai bagian dari komunitas awal meski

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

belum baligh. Dengan demikian, penyebutan ini tidak membuktikan bahwa ‘Āishah lahir sebelum kenabian.

7. Pernyataan al-Ṭabarī tentang Kelahiran Anak-anak Abu Bakr

Pandangan bawah semua anak Abu Bakr, termasuk Aisha, lahir di masa jahiliyah adalah berdasarkan redaksi dari at-Tabari dalam *Tarikh al-Umam wa ar-Rusul wal Mulk*. [69] Pemahaman terhadap redaksi al-Ṭabarī bahwa keempat anak Abu Bakar, semuanya lahir di masa jahiliyah adalah pemahaman yang tidak jujur secara ilmiah. Padahal jika dipahami dengan seksama, pernyataan at-Tabari itu adalah bahwa keempat anak tersebut adalah putra-putri Abu Bakar yang lahir dari dua istrinya yang telah disebutkan, yang dinikahinya pada masa *jahiliyah*.

Dengan demikian, at-Tabari sama sekali tidak menyebutkan bahwa keempat anak Abu Bakar itu lahir di masa Jahiliyah. Namun ia menyebutkan bahwa kedua istrinya yang ia nikahi di masa Jahiliyah tersebut melahirkan empat orang anak. Keempat anak itu adalah Abdullah dan Asma dari istrinya bernama Qutailah, serta Abdurrahman dan ‘Āishah dari istrinya yang bernama Ummu Rumman. Dengan demikian pemahaman bahwa keempat anak Abu Bakar, termasu ‘Āishah lahir di masa jahiliyah adalah pemahaman yang *misleading*.

8. Khawlah Menawarkan ‘Āishah sebagai Calon Istri

Pandangan bahwa tidak masuk akal menawarkan anak usia 6 tahun sebagai calon istri adalah pandangan yang justru ahistoris. Dalam adat Arab saat itu, pertunangan dan pernikahan anak kecil bukan hal aneh. Khawlah bisa saja

[69] Ṭabarī (al), *Tārīkh al-Umam wa ar-Rusul wal Muluk*, hlm. 2: 351.

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

menawarkan ‘Āishah sebagai calon untuk masa depan, bukan untuk langsung menikah. Argumentasi ini lebih bersifat psikologis-modern daripada historis-kontekstual.

Bahkan beberapa anak Rasulullah juga dinikahkan dalam usia yang relatif muda. Zainab binti Rasulullah, sebagai anak tertua Nabi Muhammad, dinikahkan dengan Abu al-Ash bin ar-Rabi’ pada usia belum genap 10 tahun[70] di masa sebelum kenabian.[71] Begitupula Ruqayyah dinikahkan oleh Nabi Muhammad dengan ‘Utbah bin Abu Lahab dalam usia sekitar tujuh tahun. Sedangkan Ummu Kulthum dinikahkan oleh Nabi Muhammad dengan saudaranya, ‘Utbah, yaitu Utaibah bin Abu Lahab pada usia sekitar 5-6 tahun. Hal ini sudah dijelaskan pada bab sebelumnya.

Pernikahan ini juga petunjuk betapa kuatnya tradisi pernikahan endogami pada saat itu.[72] Hal itu terjadi karena calon suami Ruqayyah, yaitu ‘Utbah bin Abi Lahab, dan calon suami Ummu Kulthum, yaitu ‘Utaibah bin Abi Lahab, keduanya adalah sama-sama anak dari Abu Lahab. Sementara Abu Lahab sendiri adalah paman dari Nabi Muhammad saw. Dengan demikian, pernikahan itu terjadi di antara keluarga besar mereka sendiri.

9. ‘Āishah Menyebut Abu Sa‘id dan Anas sebagai “Anak-anak Kecil”

‘Āishah dianggap lebih tua daripada Abu Sa’id dan Anas bin Malik. Hal itu karena ‘Āishah lahir sebelum kenabian, sehingga dianggap lebih tua daripada

[70] Aisyah Abdurrahman, *Biografi Istri dan Putri Nabi*, terj. Umar Mujtahid, (Jakarta: Ummul Qura, 2022), hlm. 479.

[71] Zuhrī (al), *aṭ-Ṭabaqāt al-Kubrā*, hlm. 8: 31.

[72] W. Robertson Smith, *Kinship and Marriage in Early Arabia*, (London: Adam and Charles Black, 1907), hlm. 100.

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

mereka. Diksi *"gulām ṣaghīr"* bisa merujuk pada tingkat kedewasaan, bukan usia absolut. 'Āishah bisa menyebut mereka "anak-anak kecil" karena mereka belum aktif dalam periwayatan saat Nabi saw. masih hidup. Dengan demikian, penilaian 'Āishah bersifat subjektif dan tidak bisa dijadikan bukti kronologis.

Dari riwayat tersebut, kita perlu meneliti kapan lahir kedua orang yang dianggap anak kecil oleh 'Āishah, yaitu Anas bin Malik dan Abu Sa'id al-Khudri. Hal itu menjadi penting untuk membandingkan usia antara 'Āishah ra dengan Abu Sa'id al-Khudri dan Anas bin Malik. Menurut al-Waqidi, Yahya bin Bukair, Ibnu Numair, dan lain-lain, Abu Sa'id al-Khudri wafat pada tahun 74 H di Madinah. Menurut salah satu pendapat yang masih perlu diverifikasi, Abu Sa'id al-Khudri wafat pada usia 74 tahun.[73] Dengan demikian, ia lahir pada tahun sekitar 1 Hijrah.

Sedangkan Anas bin Malik merupakan sahabat yang berumur panjang. Menurut Ali bin al-Madini, orang terakhir yang tersisa di Basrah dari para sahabat Nabi saw adalah Anas bin Malik. Banyak pendapat para ulama tentang usia dan tahun wafat Anas bin Malik. Berikut adalah tabel usia dan tahun wafat Anas bin Malik yang dirangkum dari *Tahdhīb al-Kamāl* karya al-Mizzi.[74]

Tabel 20: Pendapat Para Ulama tentang Usia dan Tahun Wafat Anas bin Malik

No	Perawi/Ulama	Usia Wafat	Tahun Wafat
1.	Muhammad bin Abdullah al-Anshari	107 tahun	-
2.	Sebagian guru al-Anshari	103 tahun	-
3.	Al-Waqidi	99 tahun	92 H
4.	Abdul Aziz bin Ziyad	96 tahun	-

[73] Aḥmad bin Muḥammad bin al-Ḥusain bin al-Ḥasan Kalābadhī (al) Abū an-Nasr al-Bukhārī, *al-Hidāyah wa al-Irshād fī Ma'rifah ath-Thiqah wa as-Sadād*, (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1407), hlm. 1: 301-302.

[74] Mizzī (al), *Tahdhīb al-Kamāl*, hlm. 3: 375-378.

No	Perawi/Ulama	Usia Wafat	Tahun Wafat
5.	Wahab bin Jarir bin Hazim	-	90 H
6.	Al-Haitsam bin Adiy & Abu Ubaid al-Qasim bin Salam	-	91 H
7.	Hammam (dari Qatadah)	-	91 H
8.	Ahmad bin Hanbal (dari Yahya al-Qaththan)	-	91/92 H
9.	Ma'n bin Isa (dari putra Anas bin Malik)	-	92 H
10.	Isma'il bin 'Ulayyah, Sa'id bin Amir, Abu Nu'aim, Khalifah bin Khayyat, dan lainnya	-	93 H

Menggunakan riwayat bahwa ‘Āishah menyebut Anas bin Malik dan Abu Sa’id al-Khudri sebagai anak-anak kecil, tidak lantas serta merta bisa dijadikan argumentasi untuk menggugurkan riwayat hadis yang jelas tentang usia ‘Āishah saat menikah dengan Nabi Muhammad saw. Riwayat tentang panggilan ‘Āishah terhadap Anas bin Malik dan Abu Sa’id al-Khudri itu justru semakin meneguhkan bahwa meskipun ‘Āishah lebih muda daripada Anas bin Malik dan Abu Sa’id al-Khudri, namun ‘Āishah lebih unggul dalam hal pengetahuan tentang hadis dan agama Islam, karena ia berinteraksi langsung dengan Nabi Muhammad jauh lebih intensif. Bagaimanapun ‘Āishah adalah istri yang hampir setiap hari mendampingi Nabi Muhammad saw.

Keunggulan itulah yang kemudian membuat ‘Āishah mempunyai kedudukan yang lebih tinggi daripada Anas bin Malik dan Abu Sa’id al-Khudri, sehingga ia berani memanggil kedua orang itu sebagai anak-anak kecil. Meskipun sebenarnya ketiga orang itu mempunya usia yang hampir sebaya. Agar lebih jelas, bisa dilihat dari tabel perbandingan usia ketiga orang tersebut di bawah ini.

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

Tabel 21: Perbandingan Usia ‘Āishah, Anas, dan Abu Sa'id al-Khudri

Nama Tokoh	Tahun Lahir (perkiraan M)	Tahun Wafat (perkiraan M / H)	Usia Saat Wafat	Usia Saat Hijrah (622 M)	Keterangan Penting
‘Āishah binti Abu Bakar	± 613 M	678 M / 58 H	± 65 th	± 9 th	• Menikah dengan Nabi saw. setelah hijrah ke Madinah. • Banyak meriwayatkan hadis (lebih dari 2.000).
Anas bin Malik	± 612 M	± 709–715 M / 93 H	± 97–103 th	± 10 th	• Masuk Islam sejak kecil. • Menjadi khadim (pembantu) Nabi saw. di Madinah usia ±10 th. • Perawi hadis sangat banyak (lebih dari 2.000 hadis).
Abu Sa‘id al-Khudri (Sa‘d bin Malik al-Khazraji)	± 612 M	± 691 M / 74 H	± 79 th	± 10 th	• Masih remaja di Perang Uhud (624 M), ikut jihad setelah itu. • Perawi hadis besar (lebih dari 1.000 hadis).

Di samping itu, penggunaan riwayat tentang ‘Āishah yang seolah merendahkan Anas bin Malik dan Abu Sa’id al-Khudri ini juga menjadi bentuk inkonsistensi bagi para pihak yang menolak riwayat hadis ‘Āishah tentang usia 6/7 tahun. Hal ini karena mereka dalam argumentasinya menyebutkan salah satu dasar penolakannya adalah karena adanya perawi Hisham bin Urwah dalam rantai sanad hadis-hadis tersebut. Sementara Hisham bin Urwah mengalami penurunan hafalan ketika tua dan saat berpindah ke Irak. Namun ironisnya, mereka juga menggunakan riwayat Hisham bin Urwah untuk menyokong pendapat mereka.

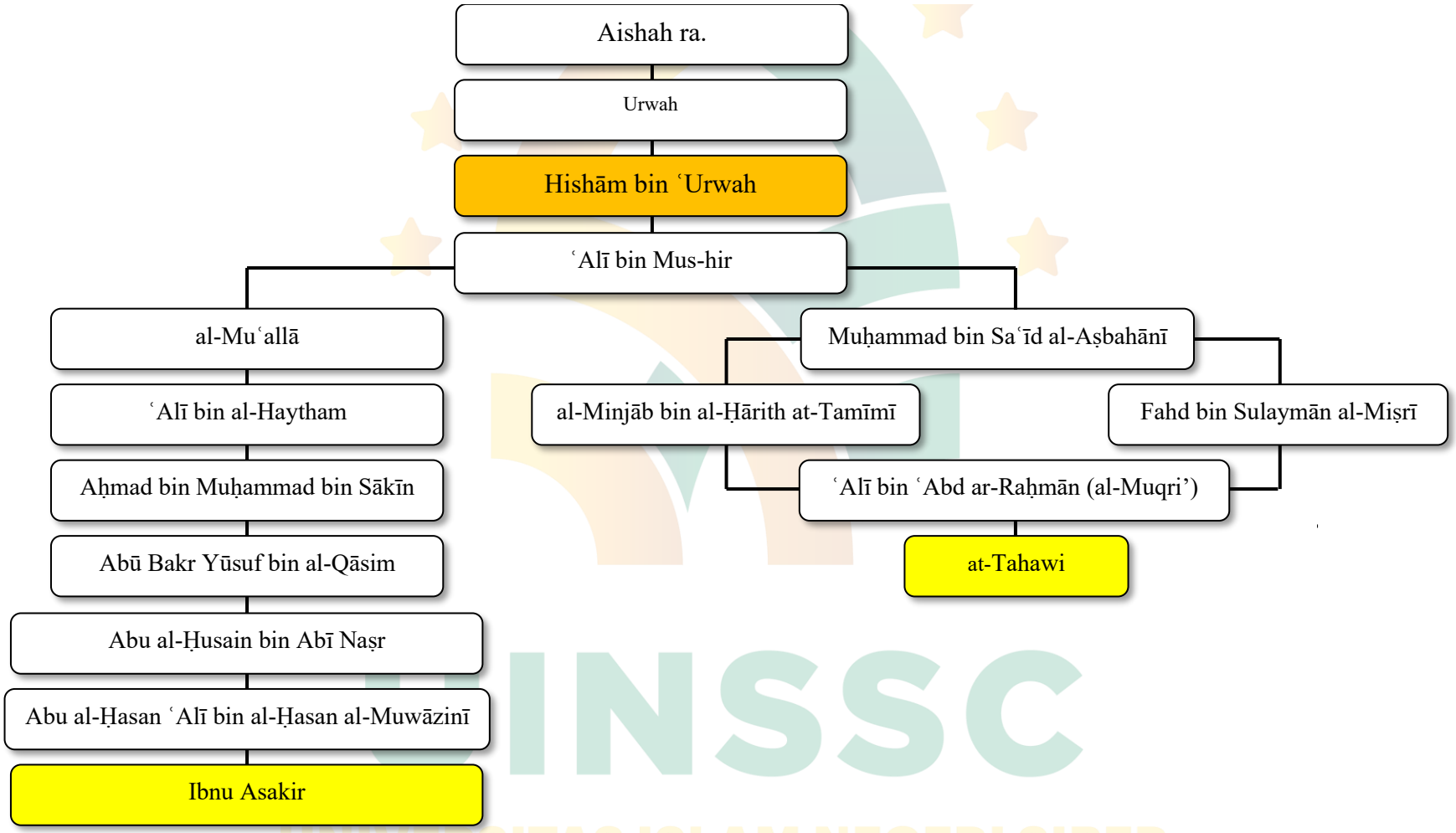
UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

Jika memang konsisten menolak riwayat Hisham bin Urwah, mestinya mereka tidak menggunakan riwayat oleh Hisham bin Urwah.

Adapun rangkaian sanad dari kedua riwayat tentang ‘Āishah yang menganggap Anas bin Malik dan Abu Sa’id al-Khudri, dari kedua jalur sanad, baik dari Ibnu Asakir maupun dari at-Tahawi, bisa dilihat dari skema sanad berikut ini. Kedua jalur tersebut akhirnya merujuk juga kepada Hisham bin Urwah yang sering dijadikan sebagai alasan untuk tidak menerima hadis tentang usia pernikahan ‘Āishah ra.

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

Gambar 10: Skema Sanad Riwayat Aishah: Anas dan al-Khudri Anak Kecil



UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

10. ‘Āishah Menyebut Fathimah “Yā Bunayya”

Pihak yang menolak pandangan usia ‘Āishah 6/7 tahun saat menikah berdasarkan riwayat hadis, berpendapat bahwa tidak mungkin ‘Āishah menyebut orang yang lebih tua sebagai “anakku.” Dalam hal ini, ‘Āishah dianggap tidak mungkin menyebutkan Fatimah sebagai anakku jika ‘Āishah memang lebih muda berdasarkan riwayat-riwayat hadis.

Namun justru pendapat seperti ini terlalu mengada-ada. Mereka seolah melupakan fakta sejarah bahwa kedudukan ‘Āishah adalah sebagai istri dari Nabi Muhammad saw. Meskipun menyandang sebagai ibu tiri dan usia lebih muda daripada Fatimah, bukan berarti ‘Āishah tidak berhak untuk memanggil “duhai, anakku” kepada Fatimah. ‘Āishah sangat berhak untuk memanggil Fatimah dengan panggilan “anakku.” Karena bagaimanapun ‘Āishah adalah ibu dari Fatimah, meskipun hanya menyandang ibu tiri.

Dalam budaya Arab dan juga budaya non Arab, ungkapan *“yā bunayya”* justru merupakan ungkapan kasih sayang, bukan secara literal merujuk kepada usia. ‘Āishah adalah istri Nabi saw, dan Fathimah adalah putrinya. Relasi sosial bisa mengizinkan sapaan seperti itu. Dengan demikian, ungkapan ini tidak bisa dijadikan bukti untuk menetapkan usia ‘Āishah lebih tua daripada Fatimah. Justru jika menggunakan data sejarah dalam kitab-kitab sirah, pendapat bahwa ‘Āishah lebih tua daripada Fatimah adalah aneh dan janggal sebagaimana dijelaskan sebelumnya.

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

11. Lamaran dari Keluarga al-Muṭ‘im bin ‘Adī

Adalah aneh menggunakan sebagai argumentasi bahwa lamaran dari Keluarga al-Mu’ṭim bin ‘Adī itu menunjukkan bahwa ‘Āishah sudah berusia dewasa. Justru adanya lamaran itu menunjukkan bahwa lamaran terhadap anak yang masih dalam usia relatif muda sudah umum terjadi pada saat itu. Dalam adat masyarakat Arab saat itu, lamaran terhadap anak kecil untuk masa depan adalah hal biasa. Bahkan jika ‘Āishah masih bayi, lamaran bisa bersifat simbolik atau politis. Tidak cukup kuat untuk menolak riwayat usia 6 tahun.

Hal itu dibuktikan pula dengan kasus pernikahan yang terjadi pada diri puteri Rasulullah saw, yaitu Zainab, Ruqayyah, dan Ummu Kulthum. Ketiganya mengalami fase lamaran lantas akad nikah pada usia yang relatif muda dalam kacamata masyarakat modern saat ini. Pernikahan ketiga puteri Rasulullah saw tersebut sudah dijelaskan sebelumnya.

12. Peran ‘Āishah dalam Perang Uhud

Tuduhan bahwa tidak mungkin anak usia 11 tahun membawa kantong air yang berat adalah tuduhan yang bersifat anakronistik. Padahal banyak anak-anak ikut perang dalam peran non-tempur, termasuk membawa air dan merawat pasukan yang terluka. Riwayat ini tidak menyebut bahwa ‘Āishah membawa kantong air sendirian atau dalam jumlah besar. Riwayat ini tidak bertentangan dengan riwayat Aishah berusia 6 tahun saat akad nikah di tahun 10 tahun kenabian. Dengan demikian, pada saat terjadi Perang Uhud yang berkecamuk pada 3 H, usia Aishah .

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

Bahwa Aishah terlibat dalam Perang Uhud bukanlah sebagai seorang prajurit yang terlibat langsung dalam peperangan. Keberadaan Aishah dan juga para wanita lain seperti Ummu Sulaim, Ummu Salit, ar-Rubayyi' binti Mu'awwidh adalah menjadi relawan yang bertugas menyiapkan minuman dan memberikan pengobatan bagi para prajurit. Dus, mereka bukanlah dijadikan sebagai prajurit yang terlibat langsung untuk terjun ke medan pertempuran, bertarung melawan musuh. Untuk para prajurit yang memang disiapkan untuk berlaga di medan tempur, Rasulullah menetapkan ketetapan bahwa mereka harus laki-laki dan berusia 15 tahun ke atas. Ketetapan Rasulullah itulah yang diterapkan pada hadis tentang Ibnu Umar yang pernah ditolak ketika hendak bergabung ikut Perang Uhud. Berikut ini hadis tersebut.

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ نُمَيْرٍ حَدَّثَنَا أَبِي حَدَّثَنَا عُبَيْدُ اللَّهِ عَنْ نَافِعٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ قَالَ عَرَضَنِي رَسُولُ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- يَوْمَ أُحُدٍ فِي الْقِتَالِ وَأَنَا ابْنُ أَرْبَعَ عَشْرَةَ سَنَةً فَلَمْ يُجِزْنِي وَعَرَضَنِي يَوْمَ الْخَنْدَقِ وَأَنَا ابْنُ خَمْسَ عَشْرَةَ سَنَةً فَأَجَازَنِي.

قَالَ نَافِعٌ فَقَدِمْتُ عَلَى عُمَرَ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ وَهُوَ يَوْمَئِذٍ خَلِيفَةٌ فَحَدَّثْتُهُ هَذَا الْحَدِيثَ فَقَالَ إِنَّ هَذَا لَحَدٌّ بَيْنَ الصَّغِيرِ وَالْكَبِيرِ. فَكَتَبَ إِلَى عُمَّالِهِ أَنْ يَفْرِضُوا لِمَنْ كَانَ ابْنَ خَمْسَ عَشْرَةَ سَنَةً وَمَنْ كَانَ دُونَ ذَلِكَ فَاجْعَلُوهُ فِي الْعِيَالِ.

Telah menceritakan kepada kami Muhammad bin Abdullah bin Numair telah menceritakan kepada kami ayahku telah menceritakan kepada kami 'Ubaidullah dari Nafi 'dari Ibnu Umar dia berkata: "Rasulullah saw. memeriksaku ketika hendak berangkat perang Uhud. Ketika itu aku baru berusai empat belas tahun, sehingga beliau pun tidak membolehkanku ikut pergi berperang. Lantas ketika hendak berangkat ke medan perang (Khandaq), beliau memeriksaku pula. Ketika itu saya telah berusia lima belas tahun. Beliau pun membolehkanku ikut berperang."

Nafi' berkata: "Aku mendatangi 'Umar bin Abdul Aziz. Ketika itu dia telah menjabat sebagai Khalifah. Lalu aku menyampaikan kepadanya hadits tersebut. dia berkata: 'Sesungguhnya itu adalah batas antara usia kecil dan usia dewasa.' Lalu dia menulis surat kepada pegawainya supaya mereka mewajibkan pelaksanaan tugas-tugas agama *(mukallaf)* bagi setiap anak yang

telah mencapai usia lima belas tahun. Anak yang kurang dari usia tersebut menjadi tanggung jawab keluarganya."[1]

Sedangkan bagi perempuan, tidak ada kewajiban untuk ikut berperang. Hal ini dijelaskan dalam sebuah hadis yang juga diriwayatkan oleh Aishah. Saat itu, Aishah meminta izin kepada Rasulullah agar ia sebagai perempuan diperbolehkan untuk ikut perang jihad.

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ كَثِيرٍ أَخْبَرَنَا سُفْيَانُ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ إِسْحَاقَ عَنْ عَائِشَةَ بِنْتِ طَلْحَةَ عَنْ عَائِشَةَ أُمِّ الْمُؤْمِنِينَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قَالَتْ اسْتَأْذَنْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي الْجِهَادِ فَقَالَ جِهَادُكُنَّ الْحَجُّ

Telah bercerita kepada kami Muhammad bin Katsir telah mengabarkan kepada kami Sufyan dari Mu'awiyah bin Ishaq dari' Aisyah binti Thalhah dari 'Aisyah, Ummul Mu'minin ra. berkata: "Aku meminta izin kepada Nabi saw. untuk berjihad, maka Nabi Muhammad saw. bersabda: "Jihad kalian adalah haji."[2]

Dengan demikian, adalah tidak tepat bahwa hadis tentang keterlibatan Aishah di Perang Uhud dan hadis tentang Ibnu Umar yang ditolak untuk ikut berperang karena belum genap usia 15 tahun, dijadikan argumentasi bahwa Aishah tidak berusia 6 tahun akad nikah. Hal ini menjadi dua persoalan hukum yang berbeda. Bagi laki-laki, ikut berperang adalah kewajiban bagi laki-laki yang berusia 15 tahun ke atas, sedangkan bagi perempuan tidak diwajibkan untuk ikut berperang ke medan pertempuran. Perempuan diperbolehkan untuk terlibat dalam membantu sebagai tenaga medis dan logistik sebagaimana yang dilakukan oleh Aishah, Ummu Sulaim, ar-Rabi'i binti al-Mu'awwidh, dan lain-lain.

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

[1] Naisābūrī (al), *Ṣaḥīh Muslim*, hlm. 3: 1490.

[2] Bukhārī (al), *al-Jāmi aṣ-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar*, hlm. 3: 1054.

13. Alasan Bertentangan al-Qur'an

Diskursus mengenai usia pernikahan 'Ā'ishah binti Abī Bakr dengan Nabi Muḥammad saw. telah lama menjadi perdebatan akademik. Hadis yang diriwayatkan oleh al-Bukhārī dan Muslim menyebutkan bahwa 'Ā'ishah menikah pada usia enam tahun dan hidup serumah dengan Nabi pada usia sembilan tahun. [3] Sementara itu, Jasser Auda, seorang pemikir maqāṣid kontemporer, mengajukan kritik terhadap pemahaman literal hadis tersebut dengan mengacu pada QS. al-Rūm [30]:21 dan QS. al-Nisā' [4]:6.

Dalam tafsir klasik, ayat QS. al-Rūm [30]:21 dipahami sebagai penjelasan mengenai tujuan pernikahan yang bersifat umum, yakni menciptakan ketenangan *(sakinah)*, cinta *(mawaddah)*, dan kasih sayang *(raḥmah)*.[4] Para mufassir tidak menjadikannya dasar pembahasan tentang usia nikah, melainkan sebagai gambaran nikmat Allah dalam relasi suami-istri.

Sebaliknya, Jasser Auda menafsirkan ayat ini dalam kerangka maqāṣid: jika pernikahan bertujuan menciptakan mawaddah dan raḥmah, maka mustahil tujuan itu tercapai bila pasangan belum dewasa secara psikologis. Oleh sebab itu, menurutnya, hadis tentang pernikahan 'Ā'ishah dalam usia dini perlu ditinjau ulang atau setidaknya tidak dijadikan dasar normatif.[5]

Sedangkan ayat QS. al-Nisā' [4]:6 yang berisi konsep *balaghū al-nikāḥ* memerintahkan agar harta anak yatim hanya diserahkan kepada mereka setelah mencapai usia baligh dan menunjukkan kedewasaan (*rushd*). Tafsir klasik

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

[3] *Ibid.*, hlm. 3: 1414.
[4] Ṭabarī (al), *Jāmi' al-Bayān fi Ta'wīl al-Qur'ān*, hlm. 21: 42.
[5] Auda, *Reclaiming the Mosque: The Role of Women in Islam's House of Worship*, hlm. 38.

menekankan makna literal ayat ini terkait pengelolaan harta, bukan pernikahan.[6] Namun Auda, melalui pendekatan *qiyās al-awlā*, berargumen bahwa jika dalam hal harta saja syaratnya adalah baligh dan dewasa, maka pernikahan—yang lebih kompleks—seharusnya lebih utama mensyaratkan hal itu.[7]

Dari pandangan Jasser Auda di atas, akhirnya muncul ketegangan antara pendekatan historis hadis dengan *maqasidi.* Ketegangan tersebut perlu dilakukan rekonsiliasi agar tidak menimbulkan perbedaan pendapat yang membingungkan umat. Dari pendekatan *historis-hadis,* pernikahan anak usia muda merupakan adat nomal yang lazim di Arabia abad ke-7. Cinta dan kasih sayang dipahami sebagai sesuatu yang tumbuh setelah pernikahan, bukan prasyarat akad. Dengan demikian, riwayat tentang usia ‘Ā’ishah tidak bisa dipandang anomali moral pada masanya.

Sedangkan menurut pendekatan maqāṣidī, ayat-ayat al-Qur’an menekankan tujuan universal pernikahan, yakni *sakinah, mawaddah,* dan *raḥmah*, yang secara logis menuntut kedewasaan psikologis. Oleh karena itu, hadis yang bertentangan dengan prinsip ini tidak harus dihapus, tetapi harus ditempatkan dalam konteks sejarah, sementara norma yang diambil untuk masa kini adalah prinsip maqāṣid.

Rekonsiliasi dapat dicapai dengan membedakan antara *wasīlah* (sarana historis) dan *maqṣad* (tujuan normatif). Usia pernikahan pada masa Nabi saw. adalah sarana yang sesuai konteks sosial saat itu, tetapi tujuan universalnya—yakni pernikahan yang menghadirkan kedewasaan, cinta, dan kasih sayang—tetap

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

[6] Ṭabarī (al), *Jāmi’ al-Bayān fi Ta’wīl al-Qur’ān*, hlm. 8: 103.

[7] Auda, *Membumikan Hukum Islam melalui Maqasid Syariah*, hlm. 121–23.

berlaku sepanjang zaman. Dengan demikian, riwayat sejarah dihormati, namun norma hukum kontemporer mengikuti maqāṣid yang lebih relevan.

Dalam fiqh klasik, akad nikah anak kecil dianggap sah dengan syarat konsummasi ditunda sampai siap.[8] Namun, dalam fiqh kontemporer yang berbasis maqāṣid, syarat kedewasaan menjadi mutlak demi menjaga kehormatan dan kemaslahatan rumah tangga. Hal ini sejalan dengan berbagai regulasi modern, seperti Undang-Undang Perkawinan di Indonesia yang menetapkan batas usia minimal nikah.

Pada rekonsiliasi antara bacaan historis dan maqāṣidī memungkinkan kita menghargai sirah Nabi Muḥammad saw. tanpa harus menyalin mentah-mentah adat masa lalu. Dengan cara ini, hadis tetap dihormati sebagai fakta sejarah, tetapi prinsip al-Qur'an—sakinah, mawaddah, rahmah, dan kedewasaan—dijadikan pijakan normatif untuk praktik hukum keluarga Islam kontemporer.

14. Pandangan Jonathan Brown tentang Hadis Usia ʻĀishah

Jonathan Brown menolak pendekatan Jasser Auda. Ia menekankan bahwa hadis usia ʻĀishah memiliki banyak jalur periwayatan, bukan hanya melalui Hisyam bin ʻUrwah. Bahkan tanpa jalur Hisyam, riwayat tersebut tetap kuat, termasuk dalam koleksi *al-Muṣannaf* karya ʻAbd al-Razzāq, Muslim, al-Nasā'ī, Ibn Mājah, dan al-Mawsilī. Brown menegaskan bahwa metode kritik hadis paling ketat sekalipun, termasuk *isnād-cum-matn* ala Harald Motzki, tetap mengarah pada kesahihan hadis ini. Baginya, keberatan yang diajukan oleh Auda

[8] Zuhailī (al), *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuh*, hlm. 7: 150.

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

mencerminkan bias modernitas. Standar nilai kontemporer tidak seharusnya dipaksakan untuk menilai fakta sejarah pra-modern.[9]

Menurut Brown, ulama pra-modern sama sekali tidak mempersoalkan hadis ini. Justru setelah kolonialisme Barat dan masuknya wacana modernitas, hadis ini dipandang problematis.[10] Ia menunjuk tokoh orientalis Inggris David Margoliouth pada awal abad ke-20 sebagai orang pertama yang mempersoalkan pernikahan Nabi dengan ‘Āishah.[11] Padahal, dalam tradisi Barat pra-modern sendiri, menikahi anak perempuan yang baru baligh bukanlah hal aneh. Sebagai contoh, di Amerika Serikat hingga abad ke-19, pernikahan anak di bawah usia 12 tahun masih dianggap normal, dan di Georgia usia legal menikah untuk perempuan bahkan 10 tahun hingga abad ke-20.[12]

Dengan demikian, Auda menolak hadis tersebut dengan alasan historis, tekstual, dan moral, sedangkan Brown mempertahankannya dengan menekankan kekuatan sanad dan bahaya anakronisme. Perdebatan ini memperlihatkan dua pendekatan yang berbeda: Auda dengan kritik matan yang menekankan *maqāṣid al-sharī‘ah* dan relevansi nilai Al-Qur’an, sementara Brown dengan kritik sanad dan kesadaran historis terhadap perubahan nilai sosial dari masa ke masa.

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER

[9] Muhamad Rofiq Muzakkir dkk., “Sectarian Tensions, Islamophobia, and Decolonization: Comparing Jasser Auda’s and Jonathan Brown’s Analysis of the Hadiths Concerning Aisha’s Marital Age” *Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies*, 13, no. 2, (31 Desember 2023), hlm. 440–41.

[10] Brown, *Misquoting Muhammad: The Challenge and Choices of Interpreting the Prophet’s Legacy*, hlm. 143.

[11] Margoliouth, *Mohammed and the Rise of Islam*, hlm. 234–35.

[12] Syrett, *American Child Bride*, hlm. 130.

15. Perbedaan Angka Usia dalam Riwayat

Sebagaimana dijelaskan sebelumnya, ada beberapa data yang berbeda-beda tentang angka usia ‘Aishah saat menikah dengan Nabi Muhammad. Dari hasil penelusuran di berbagai 17 kitab hadis sebagaimana pada Tabel **7**: Sebaran Hadis tentang Usia ‘Āishah ra saat Menikah, terdapat empat macam pola data usia ‘Aishah ra. Keempat pola itu adalah usia 6 tahun, 7 tahun, 6/7 tahun, dan 7/6 tahun.

Dari data usia 6 dan 7 tahun itu, bisa dilakukan kompromi sebagaimana dilakukan oleh Imam an-Nawāwī dan Ibnu Ṭūlūn. Menurut Imam Nawāwī, cara mengkompromikan kedua varian data itu adalah bahwa sebenarnya Aishah berusia enam tahun lebih beberapa bulan. Dalam riwayat pertama yang menyebutkan usia 6 tahun, penyebutan tersebut hanya terbatas pada bilangan tahun. Sedangkan dalam riwayat kedua yang menyebutkan usia 7 tahun, dihitung juga tahun yang baru dimasukinya.[13] Sedangkan cara kompromi yang dilakukan oleh Ibnu Tulun adalah bahwa ʿĀʾishah telah menyelesaikan usia enam tahun dan hampir masuk tahun ketujuh.[14]

Walhasil, Al-Idlibi menyusun argumen dengan ketelitian dan niat baik untuk menjelaskan sejarah secara rasional. Namun, sebagian besar *qarā’in* yang ia ajukan bersifat indikatif, bukan konklusif. Argumentasinya juga ada yang bergantung pada penafsiran linguistik dan sosial yang notabene bisa diperdebatkan. Dengan demikian, tidak cukup kuat untuk menolak riwayat

[13] Abū Zakariyyā Muḥyiddin Yaḥyā bin Sharaf Nawawī (al), *Al-Minhāj Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim bin al-Ḥajjāj*, (Beirut: Dār Iḥyā at-Turāth al-‘Arabī, 1392), hlm. 9: 207.

[14] Ṭūlūn (ibn), *Murshid al-Mukhtār ilā Khaṣāiṣ al-Mukhtār*, hlm. 151.

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

mutawatir dari ‘Āishah sendiri yang diriwayatkan dalam Shahih al-Bukhari dan Muslim.

Sementara pandangan tradisional berdasar pada hadis sahih dengan sanad yang kuat dan telah diterima oleh mayoritas ulama selama lebih dari 1.400 tahun. Sedangkan pandangan kritis didasarkan pada rekonstruksi sejarah dan pendekatan logika modern. Tidak ada hadis eksplisit yang menyebut usia ‘Āishah 15–19 tahun, sehingga pendapat kritis bersifat spekulatif namun dianggap lebih rasional oleh sebagian akademisi kontemporer.

Dari uraian seluruh poin argumentasi yang digunakan untuk meruntuhkan validitas hadis yang menjelaskan tentang usia ‘Āishah ra saat menikah, tampak bahwa semuanya tidak cukup kokoh secara akademis. Sebagian besar poin-poin argumentasi itu lebih bersifat spekulatif dan interpretatif, bukan data yang kongkrit dan jelas. Ada penggunaan istilah data sejarah dan fakta sejarah yang dicampuradukkan. Data-data yang terdapat dalam kitab-kitab sering dianggap sebagai fakta sejarah, padahal hanyalah opini dari penulis sejarah yang seringkali berasal dari riwayat yang tidak jelas sanadnya.

Kontroversi ini menunjukkan pentingnya pendekatan multidisipliner dalam studi Islam, menggabungkan metodologi ilmu hadis dengan sejarah, sosiologi, dan etika. Meskipun mayoritas umat Islam menerima riwayat usia 6–9 tahun sebagai sahih, perdebatan ilmiah tetap terbuka, dan kritik terhadap riwayat tersebut dapat menjadi bagian dari dinamika pemahaman keagamaan yang berkembang.

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

Tabel 22: Perbandingan Pandangan Usia Pernikahan ‘Āishah ra

No.	Aspek	Pandangan Tradisional (Usia 6/7 Tahun)	Pandangan Kritis (Usia 15–19 Tahun)
1.	Sumber utama	Hadis sahih riwayat Bukhari, Muslim, Abu Dawud, Tirmidzi, dll.	Rekonstruksi sejarah berdasarkan riwayat tidak eksplisit dan pendekatan logis.
2.	Sanad hadis	Kuat dan shahih, terutama dari Hisyam bin Urwah; juga dari Az-Zuhri, Abu Ubaidah, dll.	Kritik terhadap sanad Hisyam bin Urwah yang dinilai lemah di usia tua.
3.	Matan hadis	Jelas dan eksplisit: 'Menikah di usia 6/7 tahun, tinggal serumah di usia 9 tahun.'	Tidak ada matan eksplisit, hanya interpretasi dari fakta sejarah.
4.	Pandangan ulama klasik	Mayoritas besar menerima tanpa kritik.	Tidak ditemukan dukungan eksplisit dari ulama klasik.
5.	Argumen utama	Didukung banyak jalur sanad; praktik lazim di masyarakat Arab kala itu.	Perhitungan usia Asma, keterlibatan ‘Āishah di perang, turunnya surat Al-Qamar.
6.	Kritik terhadap lawan pendapat	Menuduh pendekatan lawan sebagai presentisme dan anakronistik.	Menilai pendukung hadis terlalu tekstual dan mengabaikan sejarah.
7.	Pendekatan historis	Tidak dianggap perlu karena hadis lebih otoritatif.	Penting untuk menguji validitas hadis lewat kronologi dan budaya.
8.	Pendekatan moral dan psikologis	Usia 9 tahun dianggap cukup matang di masa itu.	Usia 9 tahun belum matang secara biologis dan moral.
9.	Pendukung modern	Salafi, ulama hadis klasik dan kontemporer Sunni.	Muhammad Ali, Fatima Mernissi, Adnan Ibrahim, tokoh Syiah, Ahmadiyah, feminis Islam.
10.	Penerimaan di dunia Islam	Mayoritas umat Islam (khususnya Sunni tradisional).	Minoritas di kalangan intelektual progresif dan akademisi.
11.	Dampak sosial saat ini	Dipakai pembenaran oleh sebagian kelompok untuk praktik pernikahan anak.	Menjadi dasar argumen reformasi hukum Islam dan perlindungan anak.

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

Dalam diskursus usia pernikahan, muncul kecenderungan sebagian kalangan untuk mencari-cari alasan metodologis guna menafikan riwayat hadis tentang usia ‘Āisyah ra., misalnya dengan menuduh riwayat tersebut tidak sahih tanpa dasar ilmu hadis yang memadai. Sikap demikian tidak dapat dibenarkan

secara ilmiah, karena bertentangan dengan prinsip amanah keilmuan dan objektivitas metodologis.

Dalam tradisi keilmuan Islam, dalil tidak boleh ditolak semata-mata karena dianggap tidak selaras dengan sensibilitas modern. Hadis sahih tetap merupakan dalil syar‘i yang harus diakui keberadaannya, meskipun pemahamannya dapat dan perlu dikontekstualisasikan. Riwayat hadis mengenai usia pernikahan ‘Āisyah ra. merupakan dalil *juz’ī*, yakni dalil partikular yang menjelaskan peristiwa atau praktik tertentu dalam konteks sejarah tertentu. Ia tidak secara otomatis berfungsi sebagai *dalil kullī* yang berlaku universal dan lintas zaman. Dalam uṣūl al-fiqh, dalil *juz’ī* harus dibaca dalam cakupan dalil-dalil *kullī*, seperti prinsip keadilan, kemaslahatan, penghilangan kesulitan, dan perlindungan terhadap yang lemah. Dengan demikian, hadis tersebut tidak dapat digunakan untuk menolak regulasi usia minimal menikah yang didasarkan pada pertimbangan maslahat umum.

Sikap ilmiah yang tepat adalah moderasi *(wasaṭiyyah)* antara dua ekstrem: (1) menolak riwayat hadis secara total demi menyesuaikan diri dengan wacana modern, dan (2) menerima riwayat hadis secara literal untuk membenarkan praktik pernikahan anak di segala konteks. Moderasi meniscayakan pengakuan terhadap keabsahan riwayat hadis sebagai fakta historis, sekaligus pemahaman bahwa praktik Nabi saw. tidak selalu bersifat normatif-legislatif.

Dalam hal ini, pernikahan Nabi dengan ‘Āishah ra. dipahami sebagai peristiwa kontekstual yang tidak dimaksudkan sebagai standar hukum universal. Pendekatan moderat ini memungkinkan integrasi harmonis antara otoritas teks *(naql)* dan pertimbangan rasional-kontekstual *(‘aql)*, sehingga regulasi

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

pembatasan usia minimal menikah dapat diterima sebagai ijtihad kebijakan yang sah, tanpa harus menafikan hadis atau mengorbankan *maqāṣid al-sharīʿah*.

16. Kritik Historiografis terhadap Teori Saba'iyyah dari Kandhalvi

Dalam risalah *ʿUmr-e-ʿĀishah*, Muhammad Habib-ur-Rahman al-Kandahlawi membangun sebuah narasi historiografis yang menempatkan Saba'iyyah sebagai aktor utama di balik distorsi berbagai riwayat sejarah Islam, termasuk riwayat mengenai usia Sayyidah ʿĀisyah r.a. Narasi ini digunakan sebagai kerangka penjelasan untuk menolak riwayat-riwayat yang dianggap merugikan citra normatif Nabi Muhammad saw. dan keluarga beliau.[15]

Pendekatan tersebut, meskipun memiliki tujuan apologetik yang dapat dipahami dalam konteks pembelaan terhadap kehormatan Rasulullah saw., perlu ditinjau kembali secara kritis dengan menggunakan metodologi historiografi dan kritik sumber yang lazim dalam kajian akademik kontemporer.

Persoalan mendasar dalam teori Saba'iyyah terletak pada status historis kelompok tersebut. Dalam literatur Islam klasik, keberadaan Saba'iyyah dan tokoh sentralnya, ʿAbdullāh ibn Sabāʾ, tidak didukung oleh sumber-sumber yang kuat dan beragam. Aliran ini dinisbatkan kepada para pengikut Abdullah bin Saba yang meyakini bahwa Ali bin Abi Thalib belum mati. Sebelum kiamat, ia akan kembali ke dunia untuk menegakkan keadilan dan menghancurkan kezaliman.[16] Informasi tentang kelompok ini sebagian besar bersandar pada riwayat Sayf ibn

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

[15] Lihat pada pengantar pada Kandhalvi, *A Research Work: Age of 'Aishah, the Truthful Woman*.

[16] Abū al-Ḥasan ʻAlī bin Ismāʾīl ʻAsh`arī (al), *Maqālāt al-Islāmiyyīn wa Ikhtilāf al-Muṣallīn*, (Beirut: Dār Iḥyā at-Turāth al-ʻArabī, t.th.), hlm. 15.

ʿUmar, seorang perawi yang oleh mayoritas ulama hadis dinilai lemah bahkan tertolak.[17]

Kondisi ini menyebabkan teori Saba'iyyah tidak memiliki landasan sumber primer yang kokoh. Dalam perspektif historiografi modern, ketergantungan pada satu jalur periwayatan yang bermasalah menjadikan narasi tersebut tidak cukup kuat untuk dijadikan penjelasan utama atas fenomena sejarah yang kompleks dan lintas generasi.

Teori Saba'iyyah sebagaimana digunakan oleh al-Kandahlawi menunjukkan kecenderungan reduksionis, yakni mereduksi persoalan sejarah yang kompleks menjadi akibat dari tindakan satu kelompok tertentu. Padahal, dinamika periwayatan hadis dan pembentukan historiografi Islam awal melibatkan banyak faktor, antara lain karakter budaya lisan, konteks sosial-geografis, serta proses kodifikasi hadis yang berlangsung secara bertahap. Pendekatan monokausal semacam ini umumnya dipandang simplistis dan tidak memadai untuk menjelaskan variasi dan kontradiksi riwayat terhadap suatu peristiwa di masa lalu.

Persoalan riwayat usia Sayyidah ʿĀisyah r.a. dapat dijelaskan secara lebih proporsional melalui pendekatan historiografis yang tidak bergantung pada teori konspiratif. Beberapa faktor yang relevan antara lain:

1. Transmisi lisan yang memungkinkan terjadinya variasi angka dan kronologi;
2. Konsentrasi riwayat usia kecil pada jalur tertentu, khususnya melalui Hisham ibn ʿUrwah;

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

[17] Muḥammad bin Ḥibbān bin Aḥmad Abū Ḥātim Tamīmī (al), *al-Majrūḥīn min al-Muḥaddithīn*, (Aleppo: Dār al-Wa', t.th.), hlm. 383–84.

3. Transformasi narasi biografis menjadi data numerik dalam proses historisasi;
4. Tidak adanya konsensus sahabat mengenai usia numerik Sayyidah ʿĀisyah r.a.

Secara metodologis, al-Kandahlawi menerapkan sikap kritis terhadap sebagian riwayat hadis, tetapi pada saat yang sama menerima teori Saba'iyyah tanpa penerapan standar kritik sumber yang sebanding. Hal ini menimbulkan inkonsistensi metodologis, karena skeptisisme tidak diterapkan secara merata terhadap seluruh klaim historis yang digunakan.

Secara naratif, teori Saba'iyyah berfungsi sebagai perangkat apologetik, yaitu untuk mengalihkan problem historiografis dari internal tradisi kepada faktor eksternal. Fungsi ini dapat dipahami dalam konteks pembelaan teologis, tetapi dalam kajian akademik, pendekatan apologetik tidak dapat menggantikan kebutuhan akan verifikasi historis, kritik sumber, dan analisis metodologis yang konsisten.

Berdasarkan telaah historiografis di atas, teori Saba'iyyah sebagaimana digunakan dalam risalah al-Kandahlawi belum memiliki dasar sejarah yang memadai untuk dijadikan penjelasan utama atas persoalan riwayat usia Sayyidah ʿĀisyah r.a. Teori tersebut lebih tepat dipahami sebagai konstruksi polemis-apologetik, bukan sebagai kesimpulan historis yang terverifikasi secara ilmiah.

Oleh karena itu, kajian mengenai usia Sayyidah ʿĀisyah r.a. lebih produktif dan sesuai dengan standar akademik apabila diarahkan pada kritik sanad, konteks periwayatan, dan dinamika transmisi memori kolektif, tanpa bergantung pada penjelasan konspiratif yang lemah secara historiografis.

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

BAB VIII

ANALISIS TUJUAN PERNIKAHAN NABI MUHAMMAD SAW DENGAN ‘ĀISHAH RA

A. Tujuan Pernikahan dan Kondisi Masyarakat Arab di Era Nabi Muhammad

Tempat awal kemunculan agama Islam adalah Mekkah. Ia sendiri merupakan kota tua yang sudah ada sejak berabad-abad silam. Sebelum kehadiran Islam, Mekkah sudah menjadi pusat ziarah bangsa-bangsa Arab untuk melaksanakan haji dan mendatangi Ka’bah yang diyakini sebagai rumah Allah *(bait Allah).* Setiap tahun, pada bulan haji mereka berbondong-bondong menghadiri ritual ibadah haji, meskipun masih dipenuhi dengan tata cara Jahiliyah.[1]

Keberadaan Ka’bah yang menjadi pusat ziarah masyarakat jaziarah Arab saat itu menimbulkan kecemburuan dari pihak lain. Abrahah, seorang raja dari Yaman, membangun sebuah gereja besar untuk menyaingi Ka’bah. Secara terang-terangan, Abrahah mengklaim bahwa ia membangun bangunan sakral yang akan mengalahkan daya tarik Ka’bah.[2] Namun upaya Abrahah itu luluh lantak setelah gereja yang ia bangun dinodai oleh seorang Arab yang berasal dari Bani Kinanah. Sebagaimana diriwayatkan oleh Ibn Hisham, orang Arab tersebut sengaja membuang hajat di gereja tersebut untuk menodai kesucian gereja tersebut.[3]

[1] Lapidus, *Sejarah Sosial Ummat Islam. Bagian Kesatu & Dua*, hlm. 22.
[2] Hishām (ibn), *as-Sīrah an-Nabawiyyah*, 1955, hlm. 1: 43.
[3] *Ibid.*, hlm. 1: 45.

Hal inilah yang menimbulkan murka besar Abrahah. Kemurkaannya itulah yang membuat ia membawa pasukan besar untuk menyerbu Mekkah. Tujuan Abrahah adalah jelas, yaitu menghancurkan Ka'bah. Namun penyerbuan Abrahah dengan pasukan gajahnya gagal total. Ekspedisi militer itu justru berhadapan dengan pasukan burung Ababil yang membawa batu kecil yang dilemparkan kepada pasukan Abrahah. Setiap burung membawa tiga buah batu, yaitu satu di paruhnya, dua batu yang lain dicengkeram oleh kedua kakinya. Batu yang menurut al-Qur'an berasal dari *sijjīl* ternyata bukan sembarang batu. Saat mengenai pasukan Abrahah, batu bisa mencabut nyawa sang musuh, baik secara langsung maupun tidak langsung. Di sisi lain, gajah-gajah yang dibawah oleh Abrahah pun ternyata mogok, tidak berhasil memasuki kota Mekkah.[4]

Kegagalan Abrahah untuk menghancurkan Ka'bah semakin membuat yakin masyarakat Mekkah bahwa Ka'bah benar-benar sebagai rumah Tuhan. Keyakinan Ka'bah sebagai rumah itu pula yang membuat Abdul Mutalib, kakek Nabi Muhammad berkata kepada Abrahah sebelum terjadi penyerbuan pasukannya ke Mekkah, "Aku hanya menuntut 200 untaku dikembalikan. Adapun, tentang Ka'bah, biarlah Pemiliknya yang menjaga!"[5]

Ka'bah yang menjadi pusat kegiatan spiritual masyarakat Mekkah, khususnya, dan masyarakat Arab pada umumnya, akhirnya tetap aman dari penghancuran oleh Abrahah. Ritual Jahiliyah yang digunakan saat haji pun tetap berlangsung sebagaimana sebelumnya. Patung-patung berhala masih ada di dekat Ka'bah. Politeisme menjadi sistem kepercayaan yang banyak dianut oleh

[4] *Ibid.*, hlm. 1: 52-53.
[5] *Ibid.*, hlm. 1: 49-50.

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

masyarakat Arab saat itu. Meskipun nama Allah dikenal sebagai Tuhan yang menciptakan alam semesta, mereka juga masih mengakui kekuatan-kekuatan lain yang dimanifestasikan dengan bermacam nama berhala. Di antara berhala yang terkenal saat itu yang diabadikan oleh al-Qur'an adalah Manat, Latta, dan Uzza.[6]

Meskipun Ka'bah bisa perekat masyarakat Arab saat itu, pertikaian antar suku masih sering terjadi. Jika terjadi pembunuhan oleh seorang anggota suku terhadap suku lain, maka hal itu akan bisa memicu timbulnya peperangan antara mereka. Apalagi jika yang terbunuh adalah seorang yang memiliki kedudukan terhormat di kalangan mereka. Tak urung, atas nama kehormatan dan harga diri suku, mereka pun menuntut balas dendam terhadap pembunuhan tersebut.[7]

Tatakala kejahatan tidak mendapatkan balasan setimpal dan keadilan tidak dapat ditegakkan dalam institusi yang dihormati banyak pihak, akhirnya, peperangan pun menjadi keluar untuk menuntut balas.[8] Bahkan perang dalam rangka pembalasan darah bisa berlangsung lama. Hal itu seperti yang terjadi pada Perang Basus antara Suku Bakr dan dengan Suku Taghlib yang berlangsung hingga 40 tahun. [9]

Untuk meminimalkan potensi peperangan antar suku, para ketua suku juga terkadang melakukan perjanjian. Dalam perjanjian itu, mereka menyetujui untuk saling menghormati dan menjaga keamanan kabilah mereka masing-

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

[6] QS an-Najm (53): 19-20.

[7] Martin Lings, *Muhammad Kisah Hidup Nabi Berdasarkan Sumber Klasik*, terj. Qomarudin SF, (Jakarta: Qaf, 2023), hlm. 45.

[8] *Ibid.*, hlm. 46.

[9] Hitti, *History of The Arabs*, hlm. 33.

masing. Mereka juga mengatur tentang tata cara pembayaran denda *(diyat)* jika terjadi pembunuhan atau kejahatan lain di antara mereka.[10]

Namun perjanjian-perjanjian itu tidak selalu berjalan mulus. Peperangan antara suku tetap saja terjadi. Pengkhiatan dan fanatisme antara satu suku dengan suku lain tetap terjadi. Hal inilah yang membuat kesadaran untuk mempersiapkan keamanan untuk diri dan suku mereka menjadi sesuatu yang penting. Karena itulah, sejak kecil anak-anak lelaki dipersiapkan untuk mampu dan siap untuk bertempur. Mereka dilatih menunggang kuda dan menggunakan alat-alat perang seperti pedang, tombang, dan panah.[11]

Dengan kondisi sosial itulah, anak perempuan tak pelak kurang dihargai karena tidak bisa ikut berperang dan tidak bisa bekerja. Ketika seorang Arab, terutama mereka yang berasal dari kalangan biasa, mendapatkan istrinya melahirkan anak perempuan, mereka pun merasa tidak senang. Bagi mereka, anak perempuan menjadi simbol kerugian dan kehinaan. Pada kasus yang ekstrem, bahkan anak-anak perempuan dikubur dalam keadaan hidup-hidup karena akan dianggap sebagai beban keluarga dan membuat mereka menjadi miskin. Hal inilah yang kemudian diabadikan oleh al-Qur'an dalam Surah al-Isra ayat 31 sebagaimana dijelaskan oleh ar-Razi dalam tafsirnya *Mafātiḥ al-Gaib.*[12]

Menurut ar-Rāzī, orang-orang Arab Jahiliah berbeda-beda dalam cara membunuh anak perempuan. Di antara mereka ada yang menggali lubang lalu menguburnya di dalamnya hingga ia mati; ada yang melemparkannya dari puncak

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

[10] *Ibid.*
[11] Lings, *Muhammad Kisah Hidup Nabi Berdasarkan Sumber Klasik*, hlm. 45.
[12] Rāzī (al), *Mafātīḥ al-Ghaib*, hlm. 20: 330-331.

gunung yang tinggi; ada yang menenggelamkannya; dan ada pula yang menyembelihnya. Mereka melakukan hal itu terkadang karena rasa cemburu dan fanatisme *(ghirah* dan *ḥamiyyah*), dan terkadang karena takut akan kemiskinan, kefakiran, serta beban nafkah.[13]

Rasa takut terhadap kemiskinan dan kelak menjadi beban nikah ini juga berkaitan erat dengan konsep kesetaraan *(kafa'ah)* dalam pernikahan di masyarakat Arab. Kesetaraan itu bisa dilihat dari faktor nasab, kemuliaan, dan kedudukan leluhur.[14] Kemuliaan itu juga bisa muncul karena kekayaan seseorang. Karena itulah, ketika seorang bayi perempuan lahir dari keluarga miskin, maka sang orang tua pun menjadi khawatir bahwa ia tidak akan mendapatkan jodoh laki-laki yang terhormat dan kaya raya. Laki-laki yang akan menikahinya kemungkinan besar adalah sesama lelaki miskin dan rakyat jelata. Dalam pandangan piciknya, akhirnya mereka pun membunuh si anak perempuan daripada kelak menjadi beban bagi mereka.[15]

Agar mudah mendapatkan pasangan yang setara dan untuk memperkuat jalinan kekerabatan dalam satu kabilah, perkawinan antara keluarga besar (endogami) adalah umum terjadi. Perkawinan yang dilakukan harus terhadap sesama orang Arab, bahkan sesama anggota keluarga. Status keluarga sebagai sebagai saudara sepupu adalah yang paling terjadi dalam perkawinan endogami saat itu. Sedangkan menikah dengan orang non Arab adalah bentuk kehinaan.[16]

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

[13] *Ibid.*, hlm. 20: 46.
[14] Ali, *Sejarah Arab Sebelum Islam*, hlm. 389.
[15] *Ibid.*, hlm. 388.
[16] *Ibid.*

Terlepas dari pernikahan anak atau orang dewasa, tujuan pernikahan di masyarakat Arab, sebagaimana juga barangkali di tempat lain, adalah untuk mempererat persahabatan, menarik hati orang-orang yang selama ini memiliki hubungan yang jauh. Dalam konteks tingginya potensi konflik antar suku, pernikahan juga bisa menjadi jembatan untuk menjadikan pihak lawan menjadi pihak kawan. Dengan kata lain, tujuan seperti terakhir ini menjadi pernikahan politik.[17]

Dalam konteks politik pula, seorang raja atau pemimpin kabilah bisa menikahi putri pemimpin dari kabilah lainnya, sehingga bisa memperkuat kerajaan atau kabilahnya. Hal ini semakin kuat tujuannya, jika si perempuan berasal dari kerajaan yang kuat dan besar. Pernikahan demikian akan memperkuat kerajaan yang sudah besar dan kuat. Di sisi lain, pernikahan juga akan memperluas dan menambah pengaruh kerajaan yang selama ini kecil jika terjadi pernikahan dengan seorang putri atau putra dari kerajaan yang besar.[18]

Salah satu kasus pernikahan politis ini adalah Muawiyah saat ia menikahi perempuan dari kabilah Ka'ab. Keuntungan politis yang didapatkan oleh Muawiyah dengan pernikahannya adalah bahwa potensi pembangkangan yang menjadi watak orang Badui menjadi semakin berkurang. Kabilah yang selama ini terkenal suka membangkang terhadap penguasa asing menjadi relatif bisa lebih taat dan patuh. Kedua belah kabilah akan merasa memiliki hubungan kekerabatan

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

[17] *Ibid.*, hlm. 474–75.
[18] *Ibid.*

dengan penguasa. Kedua belah pihak akan memiliki kewajiban untuk saling membela atas dasar prinsip fanatisme kekeluargaan sebab pernikahan.[19]

Dalam menjaga dan mempererat tali kekerabatan itulah, anak perempuan pun sudah sejak kecil dijodohkan kepada orang yang setara dengannya meskipun ia belum memasuki pubertas. Kelak ketika si perempuan menjelang atau sudah memasuki masa pubertas, ia pun dinikahkan oleh orang tuanya. Apalagi ketika setelah memasuki masa pubertas, tidak ada kewajiban bagi anak perempuan untuk bekerja dan berperang. Anak perempuan tidak perlu mengalami masa-masa latihan untuk belajar berduel, mengendarai kuda, dan menggunakan persenjataan perang. Tidak ada masa-masa bersekolah di lembaga pendidikan formal layaknya di zaman modern saat ini. Tidak ada gaya hidup untuk nongkrong di mall sambil memegang gadget layaknya remaja sekarang. Pada saat itu, tidak ada ceritanya seorang remaja putri berpacaran dengan seorang laki-laki lantas memilih sendiri calon suaminya. Anak perempuan pada saat itu adalah sangat lumrah jika dijodohkan oleh orang tuanya.

Pada saat itu, Aishah ra kecil hidup di masyarakat Arab abad ke-7, yang tentu saja sangat berbeda dengan kondisi gadis yang hidup di zaman modern. Pada saat itu, ia hidup di masa ketika Nabi masih berada dalam periode awal penyebaran agama Islam. Saat Nabi Muhammad mendapatkan wahyu dan menyebarkan Islam, tak pelak oposisi terhadapnya pun menjadi muncul dengan

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

[19] *Ibid.*, hlm. 473.

keras. Tekanan, hinaan, boikot, siksaan, dan ancaman pembunuhan adalah hal-hal yang menghantui para penganut Islam yang masih sangat sedikit.[20]

Dalam kondisi itulah, Nabi Muhammad tentu sedikit demi sedikit harus membangun kekuatan jamaahnya. Adalah pilihan yang sangat cerdas saat Nabi Muhammad memperkuat jamaahnya melalui jalur pernikahan. Adapun pernikahan yang dilakukan tentu saja berdasarkan bimbingan wahyu sebagaimana diberitakan dalam riwayat Bukhari.[21] Secara teologis, pernikahan Nabi Muhammad saw dengan Aishah ra adalah atas bimbingan wahyu itu pula. Namun dalam realitas sosialnya, Khaulah adalah seorang perempuan yang berperan penting untuk menjodohkan Nabi Muhammad dengan Aishah ra.[22]

B. Analisis *Maqāṣid al-Sharī'ah* terhadap Pernikahan Nabi Muhammad dengan 'Āishah RA.

1. Analisis dari Berbagai Teori *Maqāsid Sharī'ah*

Dalam perspektif *maqāṣid al-sharī'ah*, sebagaimana dijelaskan al-Ghazālī dalam *al-Mustaṣfā*, maslahat terbagi ke dalam tiga tingkatan: *ḍarūriyyāt, ḥājiyyāt,* dan *taḥsīniyyāt*.[23] Ciri utama dari *maslahah ḥājiyyah* ialah sifatnya yang kontekstual dan dapat berbeda antara satu syariat dengan syariat lain, bahkan berubah sesuai ruang dan waktu.[24] Hal ini memungkinkan suatu praktik yang

[20] Lapidus, *Sejarah Sosial Ummat Islam. Bagian Kesatu & Dua*, hlm. 37.
[21] Bukhārī (al), *al-Jāmi aṣ-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar*, hlm. 6: 2579.
[22] Zuhrī (al), *aṭ-Ṭabaqāt al-Kubrā*, hlm. 8: 58; Baihāqī (al), *Sunan al-Baihāqī 'l-Kubrā*, hlm. 7: 67.
[23] Ghazālī (al), *al-Mustashfa min 'Ilm al-Usul*, hlm. 1: 379-381.
[24] *Ibid.*, hlm. 1: 380.

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

dahulu dipandang *maslahat*, pada masa tertentu justru dipandang sebagai *mafsadat*.

Peristiwa pernikahan Nabi Muhammad saw dengan ‘Āishah ra dapat dijelaskan dalam kerangka ini. Pada masa masyarakat Arab pra-Islam maupun awal Islam, pernikahan dini dianggap sebagai praktik yang wajar. Dari perspektif sosial, pernikahan dini berfungsi untuk menjaga kehormatan keluarga, memperkuat jaringan sosial, dan memelihara keturunan.[25] Dengan demikian, dalam terminologi al-Ghazālī, praktik ini termasuk maslahah *ḥājiyyah*, yakni maslahat yang memudahkan kehidupan sosial dan menghindarkan dari kesempitan, meski tidak sampai pada level *ḍarūriyyāt.*[26]

Selanjutnya, al-Ghazali juga menjelaskan bahwa pernikahan di usia dini adalah juga berdasarkan pertimbangan kontekstual *(munasib).* Pernikahan dini bukanlah termasuk kebutuhan darurat *(ḍarūrah)*, tetapi diperlukan untuk memperoleh kemaslahatan seperti menjaga calon pasangan yang sepadan *(kufu’)* agar tidak terlewat, dan mengharapkan kebaikan yang diantisipasi di masa depan. Pernikahan dini tidak didorong oleh dorongan syahwat atau kebutuhan biologis, tetapi oleh kemaslahatan sosial, seperti mempererat hubungan antar-kabilah, menampakkan kehormatan melalui ikatan pernikahan, dan hal-hal sejenis yang tidak termasuk kebutuhan darurat.[27]

Namun, dalam konteks modern, pernikahan anak justru menghasilkan berbagai kerusakan. Dari sisi kesehatan, ia meningkatkan risiko kematian ibu dan

[25] *Ibid.*
[26] *Ibid.*
[27] *Ibid.*, hlm. 1: 175.

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

bayi. Dari sisi psikologi, ia berpotensi menimbulkan trauma dan ketidaksiapan emosional. Dari sisi pendidikan, ia menghentikan kesempatan anak untuk berkembang secara intelektual. Dalam perspektif maqāṣid, semua itu jelas bertentangan dengan prinsip *ḥifẓ al-nafs* (perlindungan jiwa), *ḥifẓ al-'aql* (perlindungan akal), serta *ḥifẓ al-nasl* (perlindungan keturunan). Dengan demikian, sesuatu yang dahulu dikategorikan sebagai maslahat kini berubah menjadi mafsadat.

Analisis ini menegaskan fleksibilitas *maqāṣid al-sharī'ah*. Al-Ghazālī sendiri telah memberi ruang pada dinamika maslahat yang tidak terikat secara rigid pada teks, melainkan selalu merujuk pada tujuan syariat secara keseluruhan.[7] Oleh sebab itu, penggunaan maqāṣid memungkinkan rekonsiliasi antara praktik historis yang pernah dianggap maslahat dengan realitas kontemporer yang menuntut perlindungan hak-hak anak.

Sedangkan al-Qarḍāwī dalam *Dirāsat fi Fiqh Maqāṣid ash-Sharī'ah,* menekankan bahwa fiqh yang diidealkan bukan sekadar pemahaman parsial terhadap teks, melainkan pemahaman yang selalu menempatkan teks tersebut dalam bingkai *maqāṣid al-sharī'ah*. Dengan demikian, hukum-hukum parsial tidak boleh dipahami secara terpisah, melainkan harus diposisikan dalam poros tujuan-tujuan umum syariat.[28]

Ketika kasus pernikahan Nabi saw dengan ''Āishah dianalisis, ada kecenderungan sebagian orang menilainya secara parsial dengan hanya melihat usia aspek 'Āishah, lalu menilainya dengan kriteria hukum modern. Dengan

[28] Yūsuf Qarḍāwī (al), *Dirāsat fī Fiqh Maqāshid Sharī'ah*, (Kairo: Dār ash-Shurūq, 2008), hlm. 39.

menggunakan perspektif al-Qarḍāwī, teks-teks hadis dan riwayat tentang pernikahan itu adalah *an-nuṣūṣ al-juz'iyyah* yang harus dipahami dalam cahaya *maqāṣid*, bukan semata dalam detail literal.

Menurut Ibnu ʻĀshūr, naluri seksual adalah mekanisme ilahi untuk menjaga keberlangsungan jenis makhluk. Pada manusia, naluri ini berkembang menjadi cinta, kasih sayang, kerja sama, dan pembentukan keluarga, kabilah, hingga umat. Manusia juga berbeda dengan hewan karena ia diberi akal dan kesadaran moral untuk mengelola naluri secara bermartabat. Dengan akad dan kesadaran moral itulah, dorongan seksual pada manusia memiliki *maqāṣid* yang lebih tinggi, yaitu membentuk sistem sosial yang beradab. Syariat lantas mengangkat pernikahan dari sekadar pemenuhan syahwat menjadi institusi sakral yang menghasilkan kemaslahatan dunia dan akhirat serta media untuk menyebarkan ilmu dan membentuk peradaban.[29]

Dengan kerangka berpikir Ibnu ʻAshur di atas, pernikahan Nabi dengan ʻĀishah pun jelas tidak bisa dipandang hanya sebagai relasi seksual, tapi sebagai pintu masuk bagi penyebaran ilmu melalui hadis dan sunnah rumah tangga Nabi yang diriwayatkan oleh ʻĀishah. Pernikahan ʻĀishah juga memiliki tujuan konsolidasi sosial-politik, dan teladan moral.

Jika dilihat dari pendekatan induktif *(istiqrā)* yang dikembangkan oleh ʻIbnu ʻAshur,[30] pernikahan Nabi dengan ʻĀishah harus dipahami dalam kaitan dengan seluruh misi kenabian, bukan sebagai kasus tunggal. Nabi menikah dengan beberapa perempuan dengan latar sosial berbeda, misalnya janda,

[29] ʿĀsyūr (ibn), *Maqāṣid ash-Shari'ah al-Islāmiyyah*, hlm. 3: 436.
[30] *Ibid.*, hlm. 2: 243.

bangsawan Quraisy, perempuan Yahudi, dan lain-lain. Hal ini menunjukkan *maqāṣid* dakwah dan rekonsiliasi sosial. ‘Āishah khususnya berperan dalam penyampaian ilmu rumah tangga Nabi, sesuatu yang tidak bisa dijangkau sahabat laki-laki.

Ibnu ‘Āshūr juga menekankan konteks sosial.[31] Dalam masyarakat Arab abad ke-7, usia pernikahan berbeda dengan standar modern. Kedewasaan diukur dari baligh dan kesiapan sosial, bukan angka umur kronologis. Dengan demikian, penilaian harus memakai kacamata *maqāṣid*, yaitu apakah pernikahan tersebut berdampak positif terhadap masyarakat, dakwah, dan syariat. Faktanya, ia membuka jalan bagi ‘Āishah untuk menjadi otoritas ilmu hadis dan fiqh.

Jika diuji melalui asas keselarasan dengan prinsip universal syariat *(maqāṣid al-‘āmmah),*[32] pernikahan ‘Āishah tidak melanggar prinsip *maqāṣid* seperti keadilan, kehormatan, dan rahmah. Sebaliknya, pernikahan ini justru membawa maslahat besar, yaitu menjaga kehormatan keluarga Abu Bakar (loyalitas sahabat); memberi ruang bagi lahirnya ribuan hadis dari ‘Āishah; dan memperlihatkan fleksibilitas syariat dalam menyesuaikan adat masyarakat.

Walhasil, dengan kerangka maqāṣid Ibnu ‘Āshūr, pernikahan Nabi saw. dengan ‘Āishah bukan sekadar masalah umur, melainkan harus dibaca dalam kerangka tujuan syariat (maqāṣid): menjaga kehormatan, menyebarkan ilmu, dan memperkuat solidaritas sosial. Di samping itu, pernikahan ‘Āishah juga harus dilihat dalam konteks sosial-historis Arab abad ke-7, bukan dengan standar presentis abad ke-21. Terakhir, metode induktif Ibnu ‘Āshūr mendorong kita

[31] *Ibid.*, hlm. 2: 235.
[32] *Ibid.*, hlm. 2: 121.

melihat pola pernikahan Nabi secara keseluruhan, yang semuanya sarat maqāṣid dakwah.

2. Analisis dari Kelima Tujuan Utama Shari'ah

Kelima tujuan utama *maqāṣid al-sharī'ah* —perlindungan agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta—dapat ditemukan dalam pernikahan Nabi Muhammad dengan 'Āishah. Kelima tujuan tersebut saling berhubungan dan tidak berdiri sendiri, terutama dalam konteks historis seperti pernikahan 'Āishah dengan Nabi Muhammad. Setiap tujuan saling memperkuat yang lain, menciptakan keseimbangan dalam aspek sosial, agama, dan hukum Islam.

Prinsip-prinsip ini menunjukkan bahwa hukum Islam tidak hanya berfokus pada satu aspek kehidupan tetapi mempertimbangkan keseluruhan sistem sosial dan keberlangsungan umat. Pendekatan holistik ini menjadikan Maqāṣid Sharī'ah relevan dalam analisis sejarah dan hukum Islam. Konsep Maqāṣid Sharī'ah tetap relevan dalam masyarakat modern, termasuk dalam diskusi tentang pernikahan muda. Namun, penerapannya harus mempertimbangkan perubahan sosial, hukum, dan kesejahteraan individu.

a. Perlindungan Agama *(Hifẓ ad-Din)*

Dalam teori Maqāṣid al-Sharī'ah, sebagaimana dijelaskan oleh para ulama seperti al-Ghazālī, al-Shāṭibī, dan Ibn 'Āshūr, *ḥifẓ al-dīn* (penjagaan agama) menempati urutan pertama dalam lima tujuan utama shariah *(al-ḍarūriyyāt al-khams)*, yaitu: *Ḥifẓ al-dīn* (perlindungan agama); *Ḥifẓ al-nafs*

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

(perlindungan jiwa); *Ḥifẓ al-ʻaql* (perlindungan akal); *Ḥifẓ al-nasl* (perlindungan keturunan); *Hifẓ al-māl* (perlindungan harta).

Ḥifẓ al-dīn mencakup upaya pelestarian, transmisi, dan pengokohan nilai-nilai ajaran Islam dari generasi ke generasi. Dalam konteks ini, ʻĀishah berperan sebagai agen transmisi agama karena ia memiliki kapasitas intelektual sehingga ia dikenal sebagai istri Nabi yang paling banyak meriwayatkan hadis (lebih dari 2.200 hadis). Ia adalah otoritas utama dalam transmisi sunnah, khususnya dalam:

- Aspek domestik Nabi, yang tidak diketahui oleh sahabat laki-laki
- Fikih wanita, termasuk haid, nifas, mandi janabah, dan hubungan suami-istri
- Hukum-hukum ibadah dan muamalah, karena intensitas kebersamaannya dengan Nabi

Tanpa ʻĀishah, banyak ajaran Islam akan sulit diakses secara detail dan personal, terutama yang bersifat privat dan rumah tangga. Ini merupakan manifestasi nyata dari *ḥifẓ al-dīn*, karena keberadaannya menjadi jembatan penting dalam transmisi syariat secara utuh.

Faktor usia yang relatif muda dan daya serap intelektual yang tinggi pada diri ʻĀishah, juga menjadi faktor penting dalam konteks *ḥifẓ al-dīn* ini. Dengan menikah di usia muda dan hidup bersama Nabi selama sekitar sembilan tahun, ʻĀishah mengalami masa formasi intelektual dan spiritual yang optimal di bawah langsung bimbingan Rasulullah. Ini memberi bekal luar biasa untuk menjadi seorang faqīhah (ahli fikih) dan mufassirah (ahli tafsir) di kemudian hari.

Dalam filsafat hukum Islam, syariat tidak hanya difahami sebagai sistem hukum normatif, tapi juga sebagai tradisi pewarisan nilai dan ilmu. Melalui

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

‘Āishah, Nabi mentransmisikan aspek hukum yang tidak cukup hanya disampaikan melalui teks, tetapi harus melalui pengalaman hidup bersama Nabi.

‘Āishah juga berperan dalam perlindungan terhadap integritas sunnah. Keberadaan ‘Āishah memberikan konfirmasi dan klarifikasi terhadap banyak hadis dan riwayat yang beredar. Ia sering membantah sahabat lain jika terjadi kekeliruan atau generalisasi, menunjukkan ketelitian epistemologis dalam menjaga agama. Sebagai contoh, ‘Āishah pernah membantah riwayat tentang pandangan Nabi tertarik pada Zainab, yang digunakan untuk membenarkan pernikahan Nabi dengannya. Riwayat tersebut terdapat dalam tafsir at-Tabari dan beberapa kitab tafsir lain.

> Diriwayatkan oleh Yunus, ia berkata: Ibnu Wahb menceritakan kepada kami, ia berkata: Ibnu Zaid berkata: “Sesungguhnya Nabi saw telah menikahkan Zaid bin Ḥārithah dengan Zainab binti Jaḥsy, putri dari bibi beliau. Suatu hari Rasulullah saw keluar untuk menemui Zaid, dan di pintu ada tirai dari kain wol. Angin mengangkat tirai itu, lalu tersingkaplah (pemandangan), sementara Zainab berada di dalam kamarnya tanpa penutup kepala. Maka timbullah kekaguman terhadap dirinya di hati Nabi saw. Ketika hal itu terjadi, (Zainab) menjadi tidak disukai oleh Zaid. Lalu Zaid datang dan berkata: ‘Wahai Rasulullah, sesungguhnya aku ingin menceraikan istriku.’ Beliau bersabda: ‘Mengapa demikian? Apakah ada sesuatu yang membuatmu ragu terhadapnya?’ Zaid menjawab: ‘Tidak, demi Allah, tidak ada sesuatu pun yang meragukan aku darinya, wahai Rasulullah, dan aku tidak melihat darinya kecuali kebaikan.’ Maka Rasulullah saw bersabda kepadanya: ‘Pertahankanlah istrimu dan bertakwalah kepada Allah.’ Itulah firman Allah Ta‘ala: ‘*Dan (ingatlah), ketika engkau berkata kepada orang yang telah diberi nikmat oleh Allah dan engkau pun telah memberinya nikmat: “Pertahankanlah terus istrimu dan bertakwalah kepada Allah.” Dan engkau menyembunyikan dalam hatimu apa yang Allah hendak menyingkapkannya’* (QS. al-Aḥzāb: 37). Yakni: engkau menyembunyikan dalam hatimu bahwa jika Zaid menceraikannya, maka engkau akan menikahinya.”[33]

[33] Ṭabarī (al), *Jāmi’ al-Bayān fi Ta’wīl al-Qur’ān*, hlm. 20: 274.

Riwayat ini yang kemudian banyak digunakan oleh para kritikus Islam untuk menunjukkan bahwa Nabi Muhammad saw melakukan pernikahan atas dasar hawa nafsu. Padahal riwayat tersebut bukanlah hadis yang bisa dipertanggungjawabkan. Namun karena terdapat nuansa untuk mendiskreditkan kehormatan Nabi Muhammad saw, riwayat tersebut sering dipabrikasi oleh para apoleget non Islam. Dalam hal ini, ‘Āishah justru mengoreksi riwayat tersebut dan menyatakan bahwa “Seandainya Rasulullah saw. menyembunyikan sesuatu dari wahyu, niscaya beliau akan menyembunyikan ayat ini: {وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِي أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ...} (QS. al-Aḥzāb: 37).”[34]

Dikaitkan dengan konteks sosial dan strategis, pernikahan Nabi dengan ‘Āishah juga memiliki makna sosial-politis untuk mempererat hubungan dengan Abu Bakar al-Shiddiq, tokoh penting dakwah Islam. Hal ini merupakan bentuk *tarsīkh al-dīn* (penguatan agama) melalui ikatan sosial. Nabi juga menyadari pentingnya melibatkan perempuan dalam pendidikan Islam. ‘Āishah menjadi model dan teladan bagi perempuan Muslim, menunjukkan bahwa perempuan bisa menjadi mujtahidah dan guru besar umat.

Dalam konteks kekinian, pernikahan ini memang sering dikritik karena usia ‘Āishah. Namun dalam perspektif Maqāṣid, pernikahan ini justru merupakan sarana penjagaan agama *(ḥifẓ al-dīn)* melalui pewarisan ilmu; strategi penguatan legitimasi dan penerimaan syariat Islam; dan langkah pendidikan jangka panjang terhadap pemelihara ilmu agama.

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

[34] Naisābūrī (al), *Ṣaḥīh Muslim*, hlm. 1: 159.

Alih-alih dipahami secara literalistik atau historis semata, pernikahan ini dapat dilihat sebagai peristiwa transformatif yang memungkinkan terjaganya nilai-nilai Islam secara autentik dan berkelanjutan. Pernikahan Nabi Muhammad dengan ‘Āishah bukan semata relasi privat, tetapi sarat nilai maqāṣid terutama dalam *ḥifẓ al-dīn*. Ia menjadi figur kunci dalam transmisi syariat, dan ini merupakan warisan paling abadi dari rumah tangga Rasulullah agama yang terjaga hingga hari ini melalui lisan dan ingatan para perempuan salehah seperti ‘Āishah.

Kedudukan Aishah ra yang tinggi dan sangat penting dalam penyebaran ajaran Islam, bahkan lebih tinggi daripada istri-istri Nabi saw yang lain, bisa dilihat dari tabel di bawah ini.

Tabel 23: Jumlah Riwayat Hadis dari Para Istri Nabi saw

No	Nama Istri Nabi	Julukan / Keterangan	Jumlah Hadis	Keterangan Tambahan
1.	‘Ā’isyah bint Abī Bakr aṣ-Ṣiddīq	Ummul Mu’minīn, ‘Ā’isyah ash-Ṣiddīqah	2.210	Periwayat terbanyak ke-4 setelah Abu Hurairah, Ibn ‘Umar, dan Anas bin Malik.
2.	Ummu Salamah Hind bint Abī Umayyah al-Makhzūmiyyah	Ummu Salamah	378	Istri Nabi terbanyak kedua dalam meriwayatkan hadis.
3.	Maymūnah bint al-Ḥārith al-Hilāliyyah	Ummul Mu’minīn	76	Riwayat tentang haji wada‘ dan thaharah.
4.	Ummu Ḥabībah Ramlah bint Abī Sufyān	Ummu Habibah	65	Diriwayatkan hadis larangan menikahi dua saudari sekaligus.
5.	Ḥafṣah bint ‘Umar bin al-Khaṭṭāb	Ummul Mu’minīn	60	Beberapa riwayat tentang ibadah dan kehidupan rumah tangga Nabi.
6.	Zaynab bint Jaḥsh	Istri yang dinikahkan langsung oleh Allah (QS. al-	11	Diriwayatkan oleh anak-anak saudaranya dan beberapa tabi‘in.

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

No	Nama Istri Nabi	Julukan / Keterangan	Jumlah Hadis	Keterangan Tambahan
		Ahzab: 37)		
7.	Ṣafiyyah bint Ḥuyayy bin Akhṭab	Dari Bani Nadhir (Yahudi yang masuk Islam)	10	Hadis-hadisnya tentang akhlak Nabi saw..
8.	Juwayriyyah bint al-Ḥārith	Dari Bani al-Muṣṭaliq	7	Pernikahannya menyebabkan pembebasan banyak tawanan Bani al-Muṣṭaliq.
9.	Sawda bint Zam'ah	Istri kedua Nabi setelah Khadijah	5	Hidup sederhana dan humoris.
10.	Zaynab bint Khuzaymah	Dikenal sebagai Ummul Masākīn	2	Wafat beberapa bulan setelah menikah dengan Nabi saw..
11.	Khadījah bint Khuwaylid	Istri pertama Nabi	0	Tidak meriwayatkan hadis karena wafat sebelum banyak hukum disyariatkan.
12.	Marīyah al-Qibṭiyyah	Budak yang dihadiahkan dari Raja Muqauqis Mesir	0	Tidak termasuk istri secara formal, tetapi umm walad.

Sumber utama angka di tabel di atas berasal dari *Tahdhīb at-Tahdhīb* karya Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, *Tahdhīb al-Kamāl fī Asmā' ar-Rijāl* karya al-Mizzī, *aṭ-Ṭabaqāt al-Kubrā* karya Ibn Sa'd, dan *Siyar A'lām an-Nubalā'* karya adh-Dhahabī. Beberapa perbedaan angka kecil terjadi karena perbedaan metode penghitungan. Ada yang menghitung hadis berulang dan ada yang hanya menghitung matan yang unik.

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

b. Perlindungan Jiwa (Hifz an-Nafs)

Pendekatan melalui *maqasid shari'ah*, khususnya dari sudut pandang *hifz an-nafs* (menjaga jiwa), memungkinkan kita untuk melihat pernikahan Nabi Muhammad saw. dengan ʻĀishah ra bukan sekadar sebagai peristiwa sosial-historis, melainkan juga sebagai strategi kemanusiaan dan spiritual yang mencerminkan nilai perlindungan jiwa dalam berbagai dimensi.

Dalam perspektif historis dan kontekstual, ʻĀishah ra dinikahi Nabi dalam usia muda dalam konteks tribal Arabia abad ke-7, di mana pola pernikahan, usia, dan relasi antar-kabilah sangat berbeda dengan norma kontemporer. Pernikahan itu bukan sekadar hubungan personal, melainkan juga penguatan aliansi sosial dan spiritual dengan Abu Bakar ra, sahabat utama Nabi.

Dengan memadukan konteks sejarah dan kerangka maqasid, kita tidak melihat pernikahan Nabi dan ʻĀishah dalam kacamata literal atau kronologis semata, tetapi sebagai transformasi nilai—di mana relasi rumah tangga menjadi kanal pendidikan, perlindungan, dan pembebasan jiwa.

Dalam kerangka *maqasid*, *hifz an-nafs* mencakup perlindungan fisik dan psikologis manusia, martabat pribadi dan sosial, serta pengembangan spiritual dan intelektual. Pernikahan Nabi dengan ʻĀishah bisa dimaknai dari beberapa sisi berikut:

a. Pendidikan dan Pemeliharaan Jiwa

ʻĀishah menjadi salah satu perawi hadits terbesar (lebih dari 2.000 hadits), dan kontribusinya terhadap ilmu fiqh, tafsir, bahkan ilmu kesehatan dalam Islam sangat besar. Hal ini menunjukkan bahwa pernikahan itu tidak

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

menempatkan ‘Āishah sebagai objek sosial, tetapi sebagai subjek aktif dalam peradaban Islam, yang berperan dalam menjaga dan menghidupkan jiwa umat lewat ilmu.

b. Pemuliaan dan Perlindungan Martabat

Dalam masyarakat jahiliyah, perempuan sering kali dipinggirkan. ‘Āishah diberi kedudukan tinggi oleh Nabi dengan kasih sayang, perhatian, dan pelibatan aktif dalam urusan keumatan. Ini adalah bentuk nyata dari perlindungan jiwa secara sosial, dengan menjadikan perempuan sebagai bagian sentral dari masyarakat muslim.

c. Keseimbangan Emosional dan Spiritual Nabi

Selepas wafatnya Khadijah ra, Nabi mengalami fase yang sangat berat. Pernikahan dengan ‘Āishah secara manusiawi memberikan dukungan emosional dan spiritual, yang membantu menjaga keseimbangan jiwa Nabi sebagai pemimpin dan rasul.

d. Simbol Keteladanan Relasi yang Etis

Interaksi antara Nabi dan ‘Āishah penuh dengan kasih, dialog, dan pendidikan. Ini menunjukkan model relasi rumah tangga yang sehat dan dialogis, yang mencerminkan prinsip *hifz an-nafs* melalui pemeliharaan jiwa dalam relasi pernikahan.

e. Pewarisan Ilmu dan Pemurnian Ajaran Islam

‘Āishah ra tidak hanya aktif sebagai perawi hadits, tetapi juga sebagai pengkritik dan klarifikator ajaran, memastikan bahwa pemahaman masyarakat terhadap sunnah Nabi tetap sesuai dengan maksud dan konteks aslinya. Dalam hal

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

ini, pernikahan Nabi dengannya menjadi jalan untuk menyalurkan ilmu secara otentik, menjadikan ‘Āishah sebagai *ḥāfizhat an-nafs*—penjaga jiwa keilmuan umat.

f. Keteladanan Gender dalam Kehidupan Spiritual

‘Āishah menjadi contoh bahwa perempuan memiliki peran aktif dalam pemeliharaan spiritual umat, bukan sekadar figur domestik. Melalui pendidikan, pengajaran, dan keterlibatan dalam perdebatan fiqh, ia memberikan keteladanan tentang kesetaraan jiwa dalam akses ilmu dan kontribusi terhadap umat, sesuai prinsip *hifz an-nafs*.

c. Perlindungan *Akal* (Hifz al-‘Aql)

‘Āishah dikenal sebagai sosok yang cerdas dan kritis. Pernikahannya dengan Nabi memberinya akses langsung kepada ilmu dan kebijaksanaan, yang kemudian ia sampaikan kepada generasi berikutnya. Banyak fatwa dan pemahaman hukum Islam berasal dari penjelasannya. Karena itulah, dalam perspektif fikih gender saat ini, Aishah merupakan sosok perempuan yang memiliki peran penting dalam aktivisme sosial Islam.[35]

Dalam konteks sosial dan budaya Arab pada masa itu, usia pernikahan tidak diukur dengan standar usia kronologis seperti saat ini, tetapi lebih ditentukan oleh kesiapan biologis dan kematangan sosial-budaya. Dalam masyarakat Arab abad ke-7, gadis yang telah menunjukkan tanda-tanda baligh, seperti menstruasi dan perubahan fisik, dianggap sudah layak menikah. Dalam konteks ini,

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

[35] Achmad Kholiq, *Fiqh Gender, Fiqh Kesetaraan*, (Medan: Media Penerbit Indonesia, 2024), hlm. 169.

masyarakat tidak menganggap pernikahan Nabi dengan ‘Āishah sebagai sesuatu yang irasional atau mencederai akal sehat masyarakat Arab saat itu.

Dalam perspektif *maqāṣid sharī’ah* perlindungan terhadap akal (*hifz al-‘aql*) pernikahan ‘Āishah ini juga berarti menyesuaikan norma hukum dengan realitas budaya dan struktur kognitif masyarakat. Nabi tidak melakukan tindakan yang bertentangan dengan akal dan norma kolektif zamannya, yang menunjukkan penghormatan terhadap struktur akal masyarakat.

Setelah pernikahan dengan Nabi saw., ‘Āishah menjadi sosok kunci dalam transmisi ilmu. Sebagaiman disebutkan sebelumnya, ia meriwayatkan lebih dari 2.000 hadis. Tema-tema yang ia riwayatkan pun beragam, di antaranya berkaitan dengan ilmu rumah tangga, kesehatan, psikologi, hingga hukum. Kecerdasannya telah diakui oleh para sahabat dan tabi'in.

Dari perspektif *maqāṣid sharī’ah* yang lebih luas, perlindungan akal tidak hanya berarti menjauhkan dari hal-hal yang merusak akal (seperti khamr), tetapi juga mencakup pemberdayaan akal melalui pendidikan dan pengetahuan. ‘Āishah adalah simbol dari aktualisasi akal wanita dalam dunia Islam—dan pernikahan dengan Nabi menjadi pintu bagi proses itu.

Melalui pernikahan, ‘Āishah memiliki akses langsung untuk menyerap ilmu dan hikmah dari sumber utama wahyu dan bimbingan kenabian. Ini merupakan bentuk *mentorship* intensif yang langka, menjadikan rumah tangga sebagai lembaga pendidikan akal yang paling efektif. Interaksi harian dengan Nabi menciptakan proses *ta’dīb* (internalisasi adab) dan *tahdhīb al-‘aql*

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

(pembinaan nalar), yang menjadikan ‘Āishah tidak hanya cerdas intelektual, tetapi juga matang spiritual dan etis.

Di antara para istri Nabi yang lain, ‘Āishah menjadi sosok penting karena ia memiliki waktu yang panjang untuk mengajarkan ajaran-ajaran dan sejarah Islam yang ia peroleh langsung dari Nabi. Ada rentang waktu 46 tahun sejak Aishah berumah tangga pada usia 9 tahun dengan Nabi saw, dan Aishah wafat pada usia 65 tahun. Dengan demikian, ada periode waktu panjang yang digunakan oleh Aishah untuk meriwayatkan hadis dan mengajar para sahabat yang lain dan para tabi’in. Dalam rentang waktu sepanjang itu, Aishah menjadi sumber rujukan para sahabat dan tab’iin untuk bertanya tentang Islam.

Pernikahan ini juga mengajarkan umat tentang pentingnya memuliakan intelektualitas perempuan, membuka ruang partisipasi perempuan dalam membangun peradaban. ‘Āishah adalah representasi perempuan yang mengintegrasikan akal, iman, dan adab.

Dalam konteks filsafat hukum Islam, pernikahan ini menciptakan *legal precedent* dalam Islam bahwa hubungan pernikahan dapat menjadi sarana pembinaan dan penyempurnaan akal pasangan, terutama perempuan, yang saat itu sering terpinggirkan secara intelektual di masyarakat pra-Islam.

Dalam konteks modern, pernikahan ini memang sering dipersoalkan dari sisi rasionalitas. Namun, pendekatan *maqāṣid* memberikan jawaban bahwa perbuatan Nabi tidak bertentangan dengan akal masyarakat zamannya; tidak ada kerusakan akal yang terjadi dalam pernikahan itu; bahkan justru terjadi aktualisasi potensi akal yang luar biasa dalam diri ‘Āishah setelah pernikahan. *Hifz al-‘aql* di

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

sini bukan hanya proteksi, tapi juga proyeksi dan pemberdayaan akal**,** melalui pembinaan ilmiah, spiritual, dan moral.

d. **Perlindungan *Keturunan (Hifz an-Nasl)***

Meskipun ‘Āishah tidak memiliki keturunan dari Nabi, pernikahan ini berkontribusi pada pendidikan dan pembentukan generasi Muslim yang lebih memahami ajaran Islam. Ia menjadi guru bagi banyak sahabat dan ulama setelahnya.

Meskipun ‘Āishah tidak memiliki keturunan secara biologis, konsep *hifz an-nasl* dalam Maqashid Syariah tidak hanya terbatas pada kelangsungan garis keturunan fisik (prokreasi), tetapi juga mencakup perlindungan dan keberlanjutan nilai-nilai agama serta pendidikan generasi berikutnya. Dalam konteks pernikahan Nabi Muhammad dengan ‘Āishah, perlindungan keturunan dapat dilihat dari beberapa aspek berikut:

1. Pewarisan Ilmu dan Pendidikan Generasi Muslim

‘Āishah memainkan peran penting dalam menyampaikan ilmu Islam kepada generasi setelahnya. Ia menjadi salah satu perawi hadits terbanyak dan memiliki pemahaman mendalam tentang fiqih serta kehidupan Nabi. Banyak sahabat dan ulama belajar langsung darinya, menjadikannya figur sentral dalam pendidikan Islam.

2. Pembentukan Generasi yang Memahami Islam dengan Baik

Melalui ‘Āishah, banyak aspek kehidupan Nabi Muhammad terdokumentasi dengan baik, terutama yang berkaitan dengan kehidupan rumah

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

tangga dan hukum Islam. Ini berkontribusi pada pemahaman yang lebih luas tentang ajaran Islam bagi generasi berikutnya.

3. Peran dalam Pengembangan Hukum Islam

‘Āishah tidak hanya meriwayatkan hadits tetapi juga memberikan fatwa dalam berbagai persoalan hukum Islam. Keberadaannya sebagai istri Nabi memungkinkan transfer ilmu yang sangat berharga, yang kemudian menjadi bagian dari sistem hukum Islam yang diwariskan kepada umat.

4. Penyebaran Nilai-Nilai Moral dan Etika Islam

‘Āishah menjadi teladan bagi banyak Muslimah dalam hal kecerdasan, keberanian, dan keteguhan dalam mempertahankan prinsip Islam. Ini menunjukkan bahwa perlindungan keturunan tidak hanya tentang kelangsungan biologis tetapi juga tentang keberlanjutan nilai-nilai Islam dalam masyarakat.

Jadi, meskipun ‘Āishah tidak memiliki anak, perannya dalam menjaga dan menyebarkan ilmu Islam berkontribusi pada perlindungan keturunan dalam arti yang lebih luas—yakni memastikan bahwa generasi Muslim memiliki pemahaman yang benar tentang agama mereka.

Konsep *an-nasl* dalam Islam tidak hanya terbatas pada keturunan biologis tetapi juga mencakup keberlanjutan generasi Muslim secara lebih luas. Dalam Maqashid Syariah, *hifz an-nasl* berarti menjaga keturunan dalam arti memastikan bahwa generasi berikutnya tetap berada dalam koridor ajaran Islam dan memiliki pemahaman yang benar tentang agama.

Dalam konteks ini, perlindungan keturunan mencakup beberapa aspek:

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

- Pernikahan sebagai institusi yang sah untuk memastikan kelangsungan generasi Muslim yang terdidik dalam nilai-nilai Islam.
- Pendidikan dan transmisi ilmu dari satu generasi ke generasi berikutnya, seperti yang dilakukan oleh ‘Āishah dalam meriwayatkan hadits dan memberikan fatwa.
- Pengakuan dan penghormatan terhadap asal-usul seseorang, yang berhubungan dengan nasab dan identitas keluarga dalam Islam.

Jadi, *hifz an-nasl* bukan hanya tentang memiliki keturunan secara fisik tetapi juga tentang memastikan bahwa nilai-nilai Islam tetap terjaga dan diwariskan kepada generasi berikutnya. Ini menjelaskan bagaimana peran ‘Āishah dalam menyebarkan ilmu Islam berkontribusi pada perlindungan keturunan dalam arti yang lebih luas.

e. **Perlindungan *Harta* (Hifz al-Mal)**

Dalam *maqāṣid al-syarī‘ah, hifz al-māl* adalah salah satu dari lima prinsip primer *(al-ḍarūriyyāt al-khams)* yang ditetapkan demi terjaminnya kelangsungan dan kemaslahatan hidup manusia. Pernikahan, dalam Islam, bukan hanya institusi sosial dan spiritual, tetapi juga kontrak hukum yang berdampak ekonomi. Oleh karena itu, aspek perlindungan harta menjadi bagian integral dari pertimbangan dalam pernikahan.

Pernikahan Rasulullah saw. dengan ‘‘Āishah r.a., selain mengandung dimensi spiritual dan sosial-politik, juga merefleksikan kebijakan profetik dalam menjaga, mengatur, dan mengalirkan kekayaan *(mal)* ke arah yang maslahat, baik bagi individu maupun umat.

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

a. Mahar sebagai Jaminan Ekonomi bagi Perempuan

Rasulullah saw. memberikan mahar kepada ‘‘Āishah dalam bentuk perabotan rumah tangga senilai lima puluh dirham. Dalam riwayat dari Ibnu Sa’ad disebutkan bahwa Abu Bakar menikahkannya ‘Āishah dengan Rasulullah saw dengan mas kawin berupa perabot rumah tangga yang nilainya lima puluh (dirham) atau sekitar lima puluh.[36] Mahar ini berfungsi sebagai bentuk perlindungan hak ekonomi perempuan, yang pada saat itu sangat rentan secara struktural. Mahar bukan hanya simbol ikatan, tetapi jaminan ekonomi awal bagi perempuan jika terjadi perceraian atau ditinggal mati. Dengan demikian, salah satu manifestasi *hifẓ al-māl*, sudah terwujud dalam bentuk mahar yang diberikan oleh Nabi saw kepada ‘Āishah ra. Mahar juga memiliki fungsi penting untuk memastikan perempuan memiliki harta pribadi yang dijamin syariat dan bebas dimanfaatkan.

b. Pernikahan sebagai Perlindungan terhadap Aset Keluarga Abu Bakar

Abu Bakar r.a. adalah sahabat paling setia dan salah satu tokoh terkaya di kalangan Quraisy. Pernikahan Nabi dengan putrinya ‘Āishah menjadi jalan untuk mengukuhkan aliansi ekonomi dan sosial antara Nabi dan Abu Bakar; serta mengamankan dan mengarahkan kekayaan keluarga Abu Bakar ke jalur dakwah Islam. Sebagai bukti, Abu Bakar kerap menyumbangkan harta pribadinya untuk membiayai misi Rasulullah saw.. Ini menunjukkan bahwa ikatan pernikahan ini

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

[36] Zuhrī (al), *aṭ-Ṭabaqāt al-Kubrā*, hlm. 8: 59.

memperkuat basis ekonomi perjuangan Islam. Dalam konteks *maqāṣid*, ini mengarah pada penjagaan harta secara kolektif demi maslahat dakwah.

c. Pendidikan Ekonomi bagi ‘Āishah: Investasi Harta Intelektual

Setelah menikah, ‘Āishah menjadi penerima ilmu dan hikmah dari Rasulullah saw.. Ia dikenal sebagai periwayat hadis terbanyak dari kalangan perempuan dan memiliki kecakapan dalam ilmu waris *(fara’id)*, fiqh muamalah, dan manajemen rumah tangga Nabi. Dengan demikian, Rasulullah tidak hanya memberikan mahar, tetapi juga menginvestasikan harta intelektual, yang dalam jangka panjang menjadi modal sosial dan ekonomi bagi umat Islam. Ilmu adalah aset berharga. Dalam maqāṣid modern, ini disebut *hifz māl ‘ilmī* (perlindungan aset ilmu).

d. Pengelolaan Rumah Tangga Rasul: Pengajaran Praktis tentang Ekonomi Berbasis *Qana‘ah*

‘Āishah belajar langsung dari Rasul bagaimana hidup dalam kesederhanaan dan mengelola keuangan rumah tangga secara bijak. Rasul kerap menyimpan makanan hanya untuk satu atau dua hari. ‘Āishah meriwayatkan bahwa kadang dapur Nabi tidak berasap selama sebulan. Tapi dalam kondisi lapang, rumah tangga Nabi tidak melarang penggunaan harta, misalnya saat pembagian *ghanimah* atau hadiah. Ini adalah pelajaran praktis dalam membentuk etika konsumsi dan distribusi harta yang seimbang. Tak pelak, ini adalah manifestasi dari *hifz al-māl* yang nyata.

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

e. Pernikahan Sebagai Sarana Legalisasi Waris dan Perlindungan Harta Keluarga Nabi

Sebagai istri Nabi, ‘Āishah termasuk orang yang memiliki hak waris atas peninggalan Nabi, meskipun pada akhirnya tidak mewarisi secara langsung karena hukum Nabi sebagai rasul berbeda. Hal itu karena Nabi memang tidak boleh diwarisi, sebagaimana yang disebutkan dalam hadis: *"Kami para Nabi tidak diwarisi. Apa yang kami tinggalkan adalah sedekah."*[37] Namun demikian, posisi ini menegaskan bahwa pernikahan adalah instrumen legal untuk menetapkan hak dan distribusi harta dalam kerangka syar’i.

Walhasil, pernikahan Rasulullah saw. dengan ‘Āishah r.a. adalah contoh nyata dari penerapan maqāṣid al-syarī‘ah dalam aspek *hifz al-māl*. Ia bukan hanya kontrak sosial dan spiritual, tetapi juga sarana untuk menjaga, mengelola, dan mengedukasi tentang tanggung jawab terhadap harta, baik secara individu maupun komunitas. Hal ini membuktikan bahwa pernikahan dalam Islam memuat nilai-nilai ekonomi strategis yang relevan sepanjang masa.

3. Analisa terhadap Regulasi Pembatasan Umur Menikah

Dalam tradisi *uṣūl al-fiqh*, telah diterima secara luas kaidah bahwa penerapan hukum syariat sangat dipengaruhi oleh konteks ruang, waktu, dan kondisi sosial. Kaidah لَا يُنْكَرُ تَغَيُّرُ الْأَحْكَامِ بِتَغَيُّرِ الْأَزْمَانِ (Tidaklah diingkari bahwa perubahan hukum disebabkan oleh perubahan zaman)[38] menegaskan bahwa

[37] Bukhārī (al), *al-Jāmi aṣ-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar*, hlm. 6: 2474.

[38] Zarqā (al), *Sharḥ al-Qawā’id al-Fiqhiyyah*, hlm. 227.

perubahan realitas sosial dapat berimplikasi pada perubahan hukum dalam ranah *mu'āmalāt* dan *'ādāt*, termasuk hukum pernikahan.

Pernikahan Nabi Muhammad saw. dengan 'Āisyah ra. sendiri terjadi dalam konteks masyarakat Arab abad ke-7 M, yang memiliki struktur sosial, tingkat kematangan biologis, psikologis, serta harapan sosial yang sangat berbeda dengan masyarakat modern. Oleh karena itu, menarik praktik historis tersebut ke dalam konteks kekinian tanpa analisis kontekstual merupakan bentuk kekeliruan metodologis, bahkan mendekati anakronisme hukum.

Secara metodologis, salah satu tujuan utama syariat Islam adalah menghilangkan kesulitan dan kemudaratan, sebagaimana ditegaskan dalam banyak dalil, antara lain:

...يُرِيْدُ اللّٰهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيْدُ بِكُمُ الْعُسْرَ ۖ ...

> Allah menghendaki kemudahan bagimu dan tidak menghendaki kesulitan bagimu"[39]

Dalam perspektif *maqāṣid*, setiap kebijakan atau praktik hukum, termasuk pernikahan, harus dievaluasi berdasarkan dampaknya terhadap jiwa *(ḥifẓ al-nafs)*, akal *(ḥifẓ al-'aql)*, keturunan (*ḥifẓ al-nasl)*, dan kehormatan *(ḥifẓ al-'irḍ)*. Apabila suatu praktik justru menimbulkan penderitaan fisik, trauma psikologis, putus pendidikan, atau kerentanan sosial, maka praktik tersebut bertentangan secara

[39] QS. al-Baqarah (2): 185.

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

langsung dengan *maqāṣid al-sharī'ah*, meskipun pernah terjadi dalam konteks sejarah tertentu.

Di samping adanya potensi *mafsadah* tersebut pada konteks zaman sekarang, tidak terdapat satu pun nash yang memerintahkan pernikahan di bawah umur, baik secara eksplisit maupun implisit. Pernikahan pada dasarnya adalah *mubāḥ* yang dapat berubah status hukumnya menjadi sunnah, wajib, makruh, atau haram, tergantung pada situasi dan dampaknya. Pernikahan dini tidak pernah ditempatkan oleh para fuqahā' sebagai norma ideal, apalagi sebagai kewajiban syar'i. Ia hanyalah salah satu pilihan perbuatan hukum yang dibolehkan untuk diambil dalam konteks tertentu, bukan perintah normatif yang harus direplikasi lintas zaman.

Pernikahan dini 'Āisyah ra. harus dipahami sebagai peristiwa historis yang kontekstual, bukan dalil normatif untuk melegitimasi praktik serupa di masa kini. Islam tidak mewajibkan pernikahan anak, tidak mendorongnya sebagai ideal, dan bahkan dalam kondisi tertentu melarangnya demi menjaga kemaslahatan manusia. Pendekatan ini justru menunjukkan keluhuran etika hukum Islam, yang menempatkan perlindungan manusia, keadilan, dan kemaslahatan sebagai tujuan utama syariat, bukan sekadar pembacaan literal terhadap praktik sejarah.

Selanjutnya, suatu perbuatan yang secara asalnya mubah dapat berubah menjadi haram apabila terbukti membawa *mafsadat* yang dominan. Hal ini sesuai dengan dua kaidah berikut ini:

الضَرَرُ يُزَالُ

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

Artinya: Bahaya harus dihilangkan;[40]

دَرْءُ الْمَفَاسِدِ أَوْلَى مِنْ جَلْبِ الْمَصَالِحِ

Artinya: Mencegah kerusakan didahulukan atas menarik kemaslahatan.[41]

Kedua kaidah tersebut sangat relevan dalam konteks ini. Dalam realitas kontemporer, banyak penelitian yang melaporkan bahwa pernikahan di bawah umur menimbulkan dampak risiko kesehatan reproduksi, gangguan psikologis, ketimpangan relasi kuasa, serta kerentanan ekonomi dan sosial.[42] Dengan demikian, pernikahan di bawah umur pada masa kini secara nyata menimbulkan mudarat dan bertentangan dengan tujuan syariat.

Frase "bertentangan dengan tujuan syariat" akan menimbulkan pertanyaan baru: "Mengapa Nabi Muhammad saat itu melakukan perbuatan yang dianggap bertentangan dengan syariat? Bukankah beliau adalah seorang Nabi yang mestinya menjadi *uswatun hasanah?* Jika seorang nabi saja melakukan tindakan yang bertentangan dengan syariat, bagaimana dia mengajarkan kebaikan kepada para pengikutnya?

Untuk menjawab hal itu, kita harus mengenal terlebih dahulu *af'āl al-rasūl* (perbuatan Nabi) yang notabene tidak seluruhnya memiliki implikasi hukum universal. Para ulama membedakan antara perbuatan yang bersifat *tashri'ī* (legislatif), dan perbuatan yang bersifat *jibliyyah,*[43] *'ādiyyah,*[44] atau *khaṣṣiyyah*.[45]

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

[40] Subkī (al), *al-Ashbāh wa an-Naẓāir*, hlm. 1: 51.

[41] *Ibid.*, hlm. 1: 121.

[42] Seperti penelitian yang dilakukan Shafa Yuandina Sekarayu dan Nunung Nurwati, "Dampak Pernikahan Usia Dini terhadap Kesehatan Reproduksi" *Jurnal Pengabdian dan Penelitian Kepada Masyarakat*, 2, no. 1, (April 2021).

[43] Ashqar (al), *Af'āl ar-Rasūl SAW wa Dalālatuhā 'ala al-Aḥkām asy-Syar'iyyah*, hlm. 1: 219.

[44] *Ibid.*, hlm. 1: 237.

[45] *Ibid.*, hlm. 1: 262.

Pernikahan Nabi saw. dengan ‘Āisyah ra. tidak disertai perintah, tidak diulang sebagai pola normatif, dan tidak dipahami oleh para sahabat sebagai kewajiban atau sunnah yang harus ditiru. Karena itu, praktik tersebut bersifat historis-kontekstual, bukan normatif-universal. Menjadikannya sebagai justifikasi pernikahan dini di segala tempat dan waktu adalah kesalahan dalam memahami *dalālah* perbuatan Nabi, sekaligus bentuk penyempitan *maqāṣid al-sharī‘ah*.

Regulasi pembatasan usia minimal menikah[46] memang tidak didasarkan pada nash yang eksplisit, baik berupa perintah maupun larangan tekstual. Namun demikian, ia memenuhi kriteria *maṣlaḥah mursalah*. Menurut Abdul Wahab Khallaf, *maslahah mursalah* didefinisikan sebagai kemaslahatan-kemaslahatan yang dituntut oleh kondisi lingkungan dan keadaan-keadaan darurat yang muncul setelah terputusnya wahyu, sementara Pembuat Syariat tidak menetapkan hukum-hukum untuk mewujudkannya, dan tidak pula terdapat dalil darinya yang menunjukkan pengakuan maupun penolakannya.[47]

Dalam konteks ini, penetapan usia minimal menikah merupakan respons normatif terhadap realitas sosial modern, khususnya perlindungan anak, kesehatan reproduksi, keberlangsungan pendidikan, dan stabilitas keluarga. Oleh karena itu, legitimasi regulasi tersebut dapat diterima dalam kerangka *maṣlaḥah mursalah.* Sebagaimana dijelaskan oleh al-Gazali, setiap kemaslahatan yang bertujuan menjaga maksud syariat pada hakikatnya tetap bersumber dari Al-Qur’an, Sunnah, dan ijma‘. Hanya saja, kemaslahatan semacam ini tidak ditetapkan melalui qiyās,

[46] Untuk di Indonesia, Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 16 Tahun 2019 Tentang Perubahan Atas Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan Pasal 7: “Perkawinan hanya diizinkan apabila pria dan wanita sudah mencapai umur 19 (sembilan belas) tahun.”

[47] ‘Abd al-Wahhāb Khallāf (al), *‘Ilm Uṣūl al-Fiqh*, (Kairo: Maktabah ad-Da’wah, t.th.), hlm. 85.

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

karena qiyās mensyaratkan adanya ‘illat yang jelas dan spesifik. Adapun kemaslahatan tersebut diketahui sebagai tujuan syariat bukan dari satu dalil tertentu, melainkan dari kumpulan banyak dalil, situasi, dan petunjuk yang menunjukkan arah kebijakan syariat secara umum. Karena itu, kemaslahatan ini disebut *maṣlaḥah mursalah*.[48]

Dalam hirarki maqāṣid al-sharī‘ah, pembatasan usia menikah lebih tepat dikategorikan sebagai *maqāṣid ḥājiyyāt*, bukan *ḍarūriyyāt*. Hal itu karena ia tidak berkaitan langsung dengan eksistensi primer kehidupan manusia, seperti larangan pembunuhan atau kewajiban menjaga agama. Namun pembatasan tersebut berfungsi menghilangkan kesulitan *(raf‘ al-ḥaraj)* dan mencegah dampak sosial yang memberatkan. Sebagaimana dikatakan oleh ash-Shatibi, menghilangkan kesulitan dan kesempitan merupakan tujuan utama syariat pada tingkat prinsip-prinsip umum. Karena itu, syariat tidak pernah menetapkan kewajiban yang pada dasarnya secara umum akan berdampak memberatkan manusia. Jika dalam praktiknya ditemukan kesulitan, maka hal itu bersifat terbatas pada kasus-kasus tertentu, bukan menjadi karakter utama dari hukum syariat itu sendiri.[49]

Tanpa regulasi ini, kehidupan manusia tidak serta-merta runtuh, tetapi akan menghadapi kesulitan serius berupa meningkatnya risiko kemiskinan, perceraian, ketimpangan relasi, serta problem kesehatan dan pendidikan. Karena itu, posisinya tepat sebagai *ḥājiyyāt* yang menopang terwujudnya *maqāṣid* utama. Hal ini selaras dengan pandangan al-Amidi bahwa pernikahan dini oleh wali adalah bukan karena keadaan darurat yang memaksa, melainkan karena adanya

[48] Ghazālī (al), *al-Mustashfa min ‘Ilm al-Usul*, hlm. 179.
[49] Shāṭibī (al), *al-Muwāfaqāt*, hlm. 1: 352.

kebutuhan, yaitu untuk menjaga calon pasangan yang sepadan dan sudah berminat agar tidak terlewat, sehingga kelak setelah anak tersebut dewasa tidak kehilangan pilihan yang layak.[50] Dengan logika yang sama, namun kondisi sosial yang berbeda, pembatasan umur pun termasuk bagian dari adanya kemaslahatan yang termasuk dalam kategori *hajjiyat.*

Di samping ditinjau dari aspek level *maṣlaḥah*, adalah penting pula untuk membedakan antara *maqṣūd* (tujuan) dan *wasīlah* (sarana). Usia minimal menikah yang ditetapkan oleh negara bukanlah tujuan syariat itu sendiri. Regulasi usia minimal itu adalah instrumen normatif untuk mewujudkan tujuan yang lebih substansial, seperti kematangan biologis dan psikologis pasangan, kesiapan ekonomi dan sosial, serta keberlangsungan rumah tangga yang berkeadilan. Karena bersifat *wasīlah*, regulasi usia menikah bersifat dinamis dan kontekstual, dapat berubah sesuai dengan perubahan kondisi sosial, tingkat pendidikan, dan standar kesehatan masyarakat.

Penetapan usia minimal menikah juga dapat dipahami sebagai bentuk *sadd al-dharī'ah*, yaitu menutup jalan menuju kemafsadatan. Sebagaimana dikenal dalam hukum Islam, *sadd dhari'ah* adalah salah satu pranata hukum untuk menetapkan larangan suatu perbuatan karena akan bisa menjadi jalan terjadinya perbuatan yang dilarang. Salah satu contoh masyhur bentuk dari *sadd dhari'ah* adalah larangan untuk mencela berhala, karena dikhawatirkan orang musyrik akan balik mencela Allah.[51] Meskipun tidak semua mazhab fikih mengakui *sad*

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

[50] 'Alī bin Muḥammad Āmidī (al), *al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām*, (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1404), hlm. 3: 301.

[51] Muḥammad bin 'Ali bin Muḥammad Shawkānī (al), *Irshād al-Fuḥūl ilā Taḥqīq al-Ḥaqq min 'Ilm al-Ūṣūl*, (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1999), hlm. 2: 193-194.

dhari'ah, ia relevan digunakan untuk menganalisa terhadap kebijakan pemerintah alam menetapkan regulasi pembatasan usia pernikahan.

Pernikahan anak sering menjadi pintu masuk bagi eksploitasi seksual, ketimpangan relasi kuasa, kekerasan dalam rumah tangga, serta kemiskinan struktural. Dengan menutup akses pernikahan sebelum tercapainya batas usia tertentu, regulasi ini berfungsi sebagai langkah preventif, bukan represif, sesuai dengan prinsip kehati-hatian dalam hukum Islam. Salah satu *mafsadah* nyata dari pernikahan di bawah umur adalah hilangnya kesempatan belajar dan pengembangan diri bagi anak, khususnya anak perempuan. Hal ini berdampak pada terhambatnya pengembangan akal *(ḥifẓ al-'aql)*, berkurangnya kapasitas ekonomi di masa depan, serta reproduksi kemiskinan lintas generasi.

Dalam maqāṣid al-sharī'ah, perlindungan terhadap akal dan potensi manusia merupakan prinsip penting. Oleh karena itu, praktik yang secara sistemik menghambat pendidikan anak patut dibatasi secara normatif. Pernikahan di bawah umur yang dibolehkan melalui penetapan pengadilan merupakan bentuk rukhṣah, bukan 'azīmah. Rukhṣah diberikan dalam kondisi khusus, bersifat kasuistik, dan tidak dimaksudkan menjadi norma umum. Keberadaan dispensasi ini menunjukkan bahwa syariat dan regulasi negara tetap membuka ruang fleksibilitas, namun dengan pengawasan ketat untuk memastikan bahwa kemaslahatan tetap menjadi pertimbangan utama.

Penetapan usia minimal menikah termasuk dalam kategori *ḥukm iḍāfiyy*, yaitu hukum yang keberlakuannya sangat bergantung pada konteks sosial, budaya, dan historis. Ia tidak bersifat tetap dan universal, melainkan relatif terhadap

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

kondisi masyarakat. Sebagaimana dijelaskan oleh ash-Shatibi, kemanfaatan dan kemudaratan itu pada umumnya bersifat relatif *(iḍāfiyyah)*, bukan hakiki. Yang dimaksud dengan sifat relatif adalah bahwa sesuatu menjadi manfaat atau mudarat dalam kondisi tertentu, bagi orang tertentu, atau pada waktu tertentu.[52] Dengan demikian, perbedaan batas usia antar negara atau antar periode sejarah tidak bertentangan dengan prinsip syariat, selama orientasinya tetap pada kemaslahatan.

Regulasi usia minimal menikah juga dapat dipahami sebagai bentuk *'urf mu'tabar* (adat yang diakui), yang masuk dalam kategori maṣlaḥah *taḥsīniyyāt.* Sebagaimana dijelaskan oleh Wahbah az-Zuhaili, sepanjang *'urf* tidak bertentangan dengan syari'at dan telah berlaku secara secara umum, ia diakui sebagai *'urf mu'tabar.*[53] Sebagai *'urf mu'tabar,* regulasi usia minimal menikah bertujuan memperindah, menyempurnakan, dan menertibkan kehidupan sosial, khususnya dalam institusi keluarga. Sebagai maṣlaḥah *taḥsīniyyāt*, regulasi ini berfungsi menjaga martabat manusia, kualitas relasi keluarga, dan citra etis institusi perkawinan dalam masyarakat modern.

Dengan pendekatan maqāṣid al-sharī'ah, regulasi pembatasan usia minimal menikah memiliki legitimasi normatif yang kuat dalam hukum Islam. Ia bukanlah bentuk penolakan terhadap syariat, melainkan ijtihad kebijakan *(siyāsah shar'iyyah)* pemerintah yang bertujuan menjaga kemaslahatan, mencegah *mafsadah*, dan menyempurnakan tujuan luhur perkawinan. Hal ini juga memiliki pijakan yang jelas dalam kaidah fikih sebagaimana disebutkan oleh Imam as-Suyuti dalam *al-Ashbāh wa an-Naẓāir*, yaitu:

---

[52] Shāṭibī (al), *al-Muwāfaqāt*, hlm. 2: 39.

[53] Zuhailī (al), *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuh*, hlm. 7: 152-153.

تَصَرُّفُ الْإِمَامِ عَلَى الرَّعِيَّةِ مَنُوطٌ بِالْمَصْلَحَةِ

Kebijakan penguasa terhadap rakyatnya adalah didasarkan kepada maslahat.[54]

As-Suyuthi mengutip Imam asy-Syafi'i yang menyamakan posisi pemimpin dengan wali anak yatim.[55] Dalam hukum Islam, seorang wali tidak boleh melakukan tindakan yang merugikan harta atau masa depan anak yatim. Dalam konteks usia nikah, pemimpin negara bertindak sebagai wali besar bagi warga negaranya. Jika pernikahan usia dini terbukti secara medis dan sosiologis membawa kemudharatan bagi kesehatan reproduksi, pendidikan, dan ketahanan ekonomi, maka pemimpin berkewajiban melakukan pembatasan melalui regulasi guna melindungi kepentingan rakyatnya, sebagaimana wali melindungi kemaslahatan anak yatim.

Di sisi lain, secara hukum asal dalam fikih klasik, tidak ada batas usia minimal pernikahan yang kaku. Namun, kaidah as-Suyuthi ini memberikan legitimasi bagi otoritas negara untuk melakukan *taqyīd al-mubāḥ*.[56] Hal itu karena menikah adalah hal yang mubah. Namun, jika kebolehan ini digunakan dalam kondisi yang membahayakan, seperti tingginya angka kematian ibu atau perceraian dini, maka pemimpin berhak membatasi kebolehan tersebut demi *maslahah 'ammah* (kepentingan umum). Tindakan ini bukan mengharamkan yang halal, melainkan mengatur prosedur demi tujuan syariat (*maqāṣid ash-sharī'ah*).

Dalam teks as-Suyuthi disebutkan bahwa pemimpin tidak boleh menikahkan wanita dengan laki-laki yang tidak sekufu meski wanita itu ridha,

[54] Abū al-Faḍl Jalāluddīn ‘Abdurraḥmān Abū Bakr Suyūṭī (al), *al-Ashbāh wa an-Naẓāir*, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1990), hlm. 121.

[55] *Ibid.*

[56] Abū Ibrāhīm Dhahabī (al), ed., *Nadwah al-Qaḍā ash-Shar’ī fi al-‘Aṣr al-Ḥāḍir al-Wāqi’ wa al-Ma’mūl*, (Abha: al-Jāmi’ah al-Malik Khālid, 2006), hlm. 33: 25.

karena ada hak kolektif Muslimin di sana.[57] Hal itu karena pernikahan bukan sekadar urusan privat antara dua individu, tetapi ia juga memiliki dampak sosial. Pernikahan anak di bawah umur sering menciptakan beban sosial, seperti kemiskinan sistemik dan anak-anak yang putus sekolah. Dengan demikian, negara berhak mengintervensi melalui undang-undang, seperti revisi UU Perkawinan di Indonesia menjadi 19 tahun. Hal itu mengingat dampak buruk dari pernikahan dini dapat dianggap melanggar hak kolektif masyarakat untuk mendapatkan generasi yang kuat dan berkualitas.

As-Suyuthi menekankan bahwa pilihan pemimpin, seperti dalam kasus tawanan, tidak boleh berdasarkan *tashahhī* (keinginan subjektif).[58] Penetapan batas usia nikah oleh pemerintah harus didasarkan pada data empiris, seperti riset kesehatan, psikologi, dan sosiologi. Jika data menunjukkan bahwa kedewasaan biologis dan psikologis baru tercapai pada usia tertentu, maka keputusan menetapkan angka usia minimal menikah, seperti 19 tahun, menjadi sah dan mengikat secara syar'i. Hal itu juga karena mengingat adanya pertimbangan objektif (*maṣlaḥah mu'tabarah*).

Dengan demikian, penetapan batas minimal umur menikah oleh negara adalah manifestasi nyata dari kaidah as-Suyuthi di atas. Negara tidak sedang mengubah syariat Islam atau sedang melawan sunnah Nabi, namun negara sedang menjalankan fungsinya sebagai wali yang memastikan bahwa kontrak pernikahan dilakukan oleh individu yang memiliki kapasitas penuh *(ahliyah)* agar tujuan

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

[57] Suyūṭī (al), *al-Ashbāh wa an-Naẓāir*, hlm. 121.
[58] *Ibid.*

pernikahan yang *sakīnah, mawaddah, waraḥmah* dapat tercapai tanpa mengorbankan kesejahteraan fisik dan mental rakyat.

C. Analisis Teori Konstruksi Sosial terhadap Pernikahan Dini Aishah ra

Analisa ini bertujuan untuk membedah peristiwa pernikahan dini Aishah binti Abu Bakar dengan Nabi Muhammad melalui kerangka teoretis Peter L. Berger, khususnya yang tertuang dalam *The Social Construction of Reality* (1966)[59] dan *The Sacred Canopy* (1967).[60] Analisis ini penting untuk memahami bagaimana "kenyataan" tersebut dibangun, dilegitimasi, dan dipertahankan dalam semesta simbolis masyarakat Arab abad ke-7.

Sebagaimana dijelaskan sebelumnya dalam Bab Landasan Teori, menurut Berger kenyataan sosial bukanlah sesuatu yang bersifat kodrati, melainkan produk manusia melalui tiga momen simultan, yaitu *eksternalisasi*, *objektivasi,* dan *internalisasi.* [61] Kami tidak akan mengulang pembahasan lebih detail tentang kerangka teori tersebut. Namun kami akan langsung kepada penerapan teori tersebut dalam menganalisis peristiwa pernikahan dini Aishah ra dengan Nabi Muhammad.

1. Eksternalisasi: Pernikahan sebagai Teknologi Sosial

Pada abad ke-7, masyarakat Arab hidup dalam struktur kesukuan (tribal) yang keras. Perang antar suku adalah fenomena yang jamak terjadi pada saat itu.

[59] Dalam edisi Bahasa Indonesia: Berger dan Luckmann, *Tafsir Sosial atas Kenyataan*.
[60] Dalam edisi Bahasa Indonesia: Berger, *Langit Suci*.
[61] Berger dan Luckmann, *Tafsir Sosial atas Kenyataan*, hlm. 83.

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

Bahkan di masa paceklik, perang justru dijadikan mata pencaharian.[62] Dalam konteks itulah, pernikahan dieksternalisasikan sebagai alat untuk membangun aliansi politik dan integrasi sosial. Hubungan kekerabatan yang timbul akibat perkawinan antar suku menjadi salah satu alasan untuk mendapatkan perlindungan dari serangan suku yang lain.[63]

Berger berargumen bahwa berbeda dengan hewan yang memiliki insting yang sudah "terpola" secara biologis, manusia lahir dengan insting yang tidak lengkap. Manusia harus menciptakan dunianya sendiri untuk bertahan hidup.[64] Dalam kasus pernikahan di Arab abad ke-7, eksternalisasi terjadi ketika masyarakat mencurahkan gagasan tentang bagaimana cara mereka bertahan hidup dan menjaga ketertiban sosial. Mereka "menciptakan" aturan bahwa kedewasaan dimulai sejak pubertas, bukan ditentukan dari angka kronologis umur. Hal ini merupakan proyeksi sosial dalam upaya masyarakat Arab pada masa itu untuk menjaga stabilitas keturunan dan kekuatan klan.

Dalam kultur masyarakat Arab saat itu, bahkan juga di berbagai wilayah di belahan dunia lain, seorang perempuan tidak diwajibkan untuk ikut berperang dan bekerja. Saat ia masih kanak-kanak dan kemudian memasuki masa pubertas, tidak ada tugas-tugas lain yang harus dilaksanakan oleh perempuan. Tidak ada tugas atau kegiatan bersekolah sebagaimana layaknya masyarakat modern. Hal inilah, yang kemudian juga menjadi kondisi objektif bahwa pada akhirnya perempuan pun dituntut untuk menikah setelah ia memasuki masa pubertas. Keturunan yang

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

[62] Ali, *Sejarah Arab Sebelum Islam*, hlm. 5: 197-198.
[63] *Ibid.*, hlm. 1: 488-490.
[64] Berger dan Luckmann, *Tafsir Sosial atas Kenyataan*, hlm. 63–64.

dihasilkan oleh sang perempuan dari pernikahan tersebut menjadi sangat bermanfaat untuk mendukung stabilitas dan keamanan kehidupan mereka. Anak-anak laki yang sudah pubertas akan dilatih untuk bekerja dan berperang untuk mempertahankan eksistensi mereka.

Eksternalisasi ini bukan sekadar keinginan pribadi, melainkan respons terhadap lingkungan yang keras. Pernikahan dini dieksternalisasikan sebagai "kontrak perlindungan". Manusia membangun institusi ini agar hidup mereka tidak kacau *(chaos)* dan agar mereka aman dari ancaman suku lain. Dengan kata lain, proses eksternalisasi merupakan proyeksi kebutuhan riil yang mereka hadapi saat itu. Pada gilirannya, aksi itu untuk menjadi tradisi. Tindakan yang awalnya hanya bersifat individual, yaitu menikahkan anak untuk aliansi, akhirnya mulai diulang-ulang secara kolektif sehingga menjadi sebuah tradisi.

2. Objektivasi: Normalitas Institusional

Objektivasi adalah suatu proses yang terjadi ketika hasil eksternalisasi manusia "mengental" atau mengeras menjadi sesuatu yang tampak di luar diri manusia.[65] Ketika pernikahan di usia muda dilakukan oleh hampir semua orang, ia tidak lagi sebagai "ide seseorang" namun telah menjadi "institusi pernikahan". Institusi ini memiliki otoritas sendiri. Pernikahan dini pada masa itu telah mengalami pelembagaan (institusionalisasi). Fakta sejarah menunjukkan bahwa musuh-musuh politik Nabi Muhammad tidak pernah menggunakan isu usia Aishah untuk menyerang kredibilitas beliau. Hal ini membuktikan bahwa secara

[65] *Ibid.*, hlm. 83.

objektif, praktik tersebut dianggap "nyata" dan "sah" oleh seluruh spektrum sosial masa itu.

Pada saat itu, pernikahan dini dikonstruksi menjadi “benda” (objek) sosial yang nyata. Dalam hal ini, Aishah ra dan masyarakat sekitarnya melihat aturan pernikahan bukan sebagai pilihan, melainkan sebagai fakta objektif. Ia ada di sana, sama nyatanya dengan pohon atau gunung. Jika seseorang bertanya, “Mengapa menikah di usia ini?” maka jawabannya bukan lagi “Karena saya ingin,” melainkan “Karena memang begitulah aturannya.” Pernikahan di usia dini menjadi sesuatu yang diterima apa adanya *(taken for granted)*.

Jika Aishah dan keluarga besarnya saat itu tidak melakukan pernikahan dini saat itu, maka mereka akan menghadapi risiko menerima ancaman terhadap keselamatan diri dan keluarganya. Ia dan keluarga besarnya tidak memiliki jaminan perlindungan dari serangan dari suku-suku lain. Risiko seperti itu sudah pernah terjadi sebelumnya. Orang-orang tua mereka telah mewariskan pengetahuan tentang risiko kepada generasi penerus berikutnya. Orang-orang tua itu telah mengalami bagaimana susahnya menjadi objek serangan dari suku lain. Mereka mewariskan pengalaman dan pengetahuan itu kepada anak cucu mereka di generasi berikutnya. Karena itulah, anak cucu itu tidak perlu mengalami nasib buruk yang telah dialami oleh para orang tua mereka.

Sama seperti di dunia Islam, masyarakat Eropa Abad Pertengahan mengobjektivasi praktik ini melalui hukum formal. Hukum Kanon Gereja Katolik pada masa itu secara umum menetapkan usia minimal pernikahan adalah 12 tahun untuk perempuan dan 14 tahun untuk laki-laki. Ketentuan itu mengikuti standar

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

pubertas dalam Hukum Romawi.[66] Gereja menggunakan istilah *Age of Consent* (usia persetujuan) yang dikaitkan dengan kedewasaan moral/biologis, bukan angka usia. Begitu hukum ini tertulis dan dijalankan, ia menjadi "Kenyataan yang Tak Terbantahkan". Siapa pun yang menggugatnya akan dianggap melawan tatanan Tuhan dan Alam.

Agar objektivasi ini kuat, dibutuhkan bahasa dan pembenaran. Bahasa memiliki kemampuan untuk menyulap pengalaman subjektif yang cair menjadi "benda" kolektif yang padat. Bahasa menyediakan skema klasifikasi yang menentukan apa yang "nyata" dalam sebuah masyarakat. Hukum suku atau wahyu agama berfungsi mengukuhkan bahwa praktik ini adalah "kebenaran". Di tahap ini, praktik tersebut telah lepas dari pencipta aslinya dan menjadi hukum yang memaksa.

Konflik persepsi antara masyarakat modern dan teks sejarah seringkali berakar pada anakronisme linguistik. Dalam semesta modern**,** kata "anak" (atau *child*) telah terikat secara linguistik dengan angka kronologis (0-18 tahun) dan kategori psikologis yang diasosiasikan dengan "ketidakberdayaan" dan "masa bermain".

Dalam Semesta Arab Abad ke-7**,** kategori linguistik yang digunakan adalah istilah seperti *shabiyyah* (anak kecil), *yatim*, hingga *baligh* (yang telah sampai). Transisi dari satu kategori ke kategori lain tidak ditentukan oleh ulang tahun kronologis, melainkan oleh tanda-tanda biologis dan fungsi sosial. Begitu

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

[66] Brundage, *Law, Sex, and Christian Society in Medieval Europe*, hlm. 439–42.

seorang individu masuk ke kategori *bāligh*, secara bahasa dan sosial ia tidak lagi dianggap "anak", melainkan "orang dewasa muda".

Bahasa memungkinkan praktik pernikahan tersebut dilegitimasi secara luas. Melalui istilah-istilah seperti *Nikah*, *Walimah*, dan *Ummul Mu'minin*, masyarakat membangun jaring-jaring makna yang membungkus peristiwa biologis menjadi peristiwa sakral. Ketika Aishah disebut sebagai *Ummul Mu'minīn*, bahasa secara objektif "mengangkat" statusnya melampaui usia kronologisnya. Bahasa ini kemudian diinternalisasi oleh Aishah dan masyarakatnya, sehingga identitasnya sebagai "otoritas" menjadi kenyataan yang tak terbantahkan.

Berger menjelaskan bahwa masyarakat memiliki "simpanan pengetahuan sosial". Bahasa menyimpan ingatan bahwa "X adalah cara kita melakukan sesuatu".[67] Dalam khazanah pengetahuan Arab abad ke-7, tidak ada istilah atau konsep untuk "Pedofilia" dalam pengertian klinis modern, karena kategori linguistik tersebut belum dieksternalisasikan oleh sains medis saat itu. Sebaliknya, yang tersedia adalah kategori "Aliansi Politik-Religius". Karena bahasanya berbeda, maka "kenyataan" yang dirasakan oleh para pelakunya pun berbeda secara fundamental dengan apa yang kita persepsikan hari ini.

Melalui teori Berger, kita melihat bahwa bahasa tidak hanya mendeskripsikan pernikahan Aishah, tetapi bahasa itulah yang menciptakan pernikahan tersebut sebagai kenyataan yang sah pada masanya. Perlawanan masyarakat modern terhadap teks sejarah ini sebenarnya adalah perlawanan

[67] Berger dan Luckmann, *Tafsir Sosial atas Kenyataan*, hlm. 48–49.

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

terhadap definisi bahasa masa lalu menggunakan definisi bahasa masa kini. Dengan memahami bahwa kata-kata seperti "anak" dan "dewasa" adalah konstruksi linguistik yang dinamis, kita dapat menghindari reifikasi bahasa dan melihat sejarah dengan lebih objektif sebagai sebuah dialektika manusia yang terus berubah.

3. Internalisasi dan Identitas

Aishah menginternalisasi perannya sebagai istri dan tokoh intelektual publik. Ia menjadi penafsir al-Qur'an dan periwayat hadis yang menjadi tempat bertanya banyak orang. Dalam dunia subjektifnya, tidak ada konsep "masa remaja" yang notabene merupakan konstruksi modern. Ia memahami dirinya melalui peran sosial yang disediakan oleh semesta simbolisnya, sehingga tidak terjadi krisis identitas yang umumnya ditemukan dalam perspektif psikologi modern.

Ini adalah tahap akhir di mana dunia objektif tersebut "pulang" ke dalam diri individu. Pada tahap sosialisasi primer, Aishah, sejak kecil, tumbuh dalam lingkungan di mana tidak ada kenyataan lain selain kenyataan tersebut. Ia tidak memiliki "pembanding". Dunia yang objektif tadi diserap ke dalam struktur kesadarannya.

Melalui internalisasi, identitas Aishah sebagai "istri" dan "wanita dewasa" terbentuk. Ia tidak merasa dipaksa oleh kekuatan luar, karena kekuatan tersebut sudah menjadi bagian dari Dunia Dalam-nya. Ketika internalisasi berhasil, terjadi keselarasan. Apa yang dianggap benar oleh masyarakat (objektif) dianggap benar

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

pula oleh individu (subyektif). Inilah mengapa Aishah dalam catatan sejarah nampak sangat percaya diri dengan perannya; ia telah menginternalisasi semesta simbolisnya secara sempurna.

4. Semesta Simbolis dan Reifikasi

Semesta simbolis adalah kerangka makna paling menyeluruh dalam suatu masyarakat. Ia bukan sekadar kumpulan nilai atau kepercayaan, melainkan sistem makna besar yang mengintegrasikan seluruh lembaga sosial. Ia juga menyatukan berbagai bidang kehidupan dan memberikan pembenaran (legitimasi) terhadap tatanan sosial. Ia pun menjelaskan pengalaman manusia secara keseluruhan. Jika lembaga seperti keluarga, agama, hukum, dan negara memberi aturan konkret, maka semesta simbolis memberi alasan terdalam mengapa aturan itu masuk akal dan sah.[68]

Berger menyebut semesta simbolis sebagai tingkat legitimasi keempat dan paling komprehensif. Pada tingkat ini, legitimasi tidak lagi bersifat praktis atau pragmatis. Ia tidak hanya menjawab pertanyaan "bagaimana bertindak", tetapi "mengapa dunia ini seperti ini" dan "mengapa tatanan ini benar". Semesta simbolis bekerja untuk menjelaskan realitas secara total melalui sistem teori dan tradisi besar, misalnya agama, filsafat, atau ilmu pengetahuan. Dengan kata lain, ia menciptakan sebuah "dunia makna" yang menyeluruh, tempat semua pengalaman manusia dipahami.[69]

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

[68] *Ibid.*, hlm. 130–31.
[69] *Ibid.*

Dari teori tentang semesta simbolis itulah, kita bisa menganalisis pernikahan dini Aishah ra. Terjadi konflik persepsi terhadap kasus ini di era modern. Hal itu terjadi karena perbedaan semesta simbolis *(symbolic universes)*. Dalam semesta tradisional, sebuah institusi sosial, termasuk pernikahan dini dilegitimasi oleh agama dan keberlangsungan kelompok. Pernikahan dini adalah "benar" karena memenuhi fungsi kosmis dan sosial. Sedangkan dalam semesta modern, sebuah institusi sosial, termasuk pernikahan, adalah dilegitimasi oleh sains, psikologi perkembangan, dan hak asasi manusia. Di sini, "masa kanak-kanak" adalah kenyataan yang direifikasi, yaitu dianggap sebagai hukum alam yang tak terbantahkan.

Reifikasi sendiri adalah cara melihat sesuatu yang sebenarnya dibuat manusia, tetapi dianggap seolah-olah itu bukan buatan manusia. Hal-hal seperti aturan sosial, tradisi, sistem ekonomi, jabatan, atau norma budaya diperlakukan seperti benda alam. Seolah-olah semuanya sudah ada dengan sendirinya, tidak bisa diubah, dan tidak berasal dari tindakan manusia.

Reifikasi terjadi ketika manusia menciptakan suatu sistem atau aturan. Lantas, sistem itu menjadi kebiasaan dan dilembagakan. Lama-kelamaan orang lupa bahwa sistem itu buatan manusia. Sistem itu kemudian dianggap sebagai sesuatu yang “alamiah”, “takdir”, atau “kehendak Tuhan”. Jadi, yang dilupakan adalah: manusia sendirilah yang menciptakan dunia sosial tersebut. Hal itu misalnya tercermin dalam ungkapan, “Memang dari dulu sudah begitu.”[70]

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

[70] *Ibid.*, hlm. 121.

Dalam situasi seperti itu, aturan sosial diperlakukan seperti hukum gravitasi, seolah tidak pernah dibuat manusia dan tidak mungkin diubah. Apa yang hilang dalam reifikasi? Menurut Berger, yang hilang adalah kesadaran tentang hubungan timbal balik antara manusia dan dunia sosialnya. Padahal sebenarnya, manusia menciptakan masyarakat. Masyarakat kemudian membentuk manusia. Hal ini adalah proses dialektis dua arah.[71]

Penghakiman terhadap masa lalu sering kali terjebak dalam reifikasi masa lalu, yaitu kegagalan memahami bahwa standar moral kita saat ini pun adalah hasil konstruksi sosial, bukan kebenaran universal yang berlaku secara retrospektif. Tanpa memahami dialektika ini, kita akan terjebak dalam dua kesalahan, yaitu subjektivisme ekstrem, yaitu mengira orang zaman dulu "bebas" memilih moralitas mereka seperti kita memilih baju di toko. Sedangkan determinisme kaku mengira mereka adalah robot tanpa kehendak.

Berger menunjukkan bahwa mereka adalah subjek yang membangun objek, yang kemudian objek tersebut membentuk mereka kembali. Dalam konteks pernikahan Aishah, *eksternalisasi* menjelaskan niat sosialnya; *objektivasi* menjelaskan mengapa tindakan itu legal dan normal pada masanya; dan *internalisasi* menjelaskan mengapa subjek yang terlibat merasa nyaman dan terintegrasi dalam sistem tersebut, tanpa krisis psikologis seperti yang dibayangkan manusia modern.

Melalui lensa *The Sacred Canopy*, pernikahan tersebut mendapatkan legitimasi tertinggi melalui kosmisasi. Agama memberikan "kanopi" yang

[71] *Ibid.*

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

melindungi praktik sosial dari ancaman ketidakteraturan (anomie).[72] Dalam semesta ini, tindakan Nabi dan para sahabatnya dianggap sebagai manifestasi dari tatanan suci yang memberikan makna bagi kehidupan umat manusia pada waktu itu.

Sebagaimana dijelaskan Berger dalam *The Many Altars of Modernity*, dunia saat ini tidak lagi memiliki satu "Langit-langit Suci" yang tunggal. Kita hidup di tengah pluralisme yang memaksa kita memiliki kesadaran ganda.[73] Analisis sosiologis menyimpulkan bahwa pernikahan Aishah adalah kenyataan yang koheren dalam konstruksi sosial abad ke-7. Perdebatan yang muncul di masa kini adalah bukti dari pergeseran konstruksi kenyataan manusia.

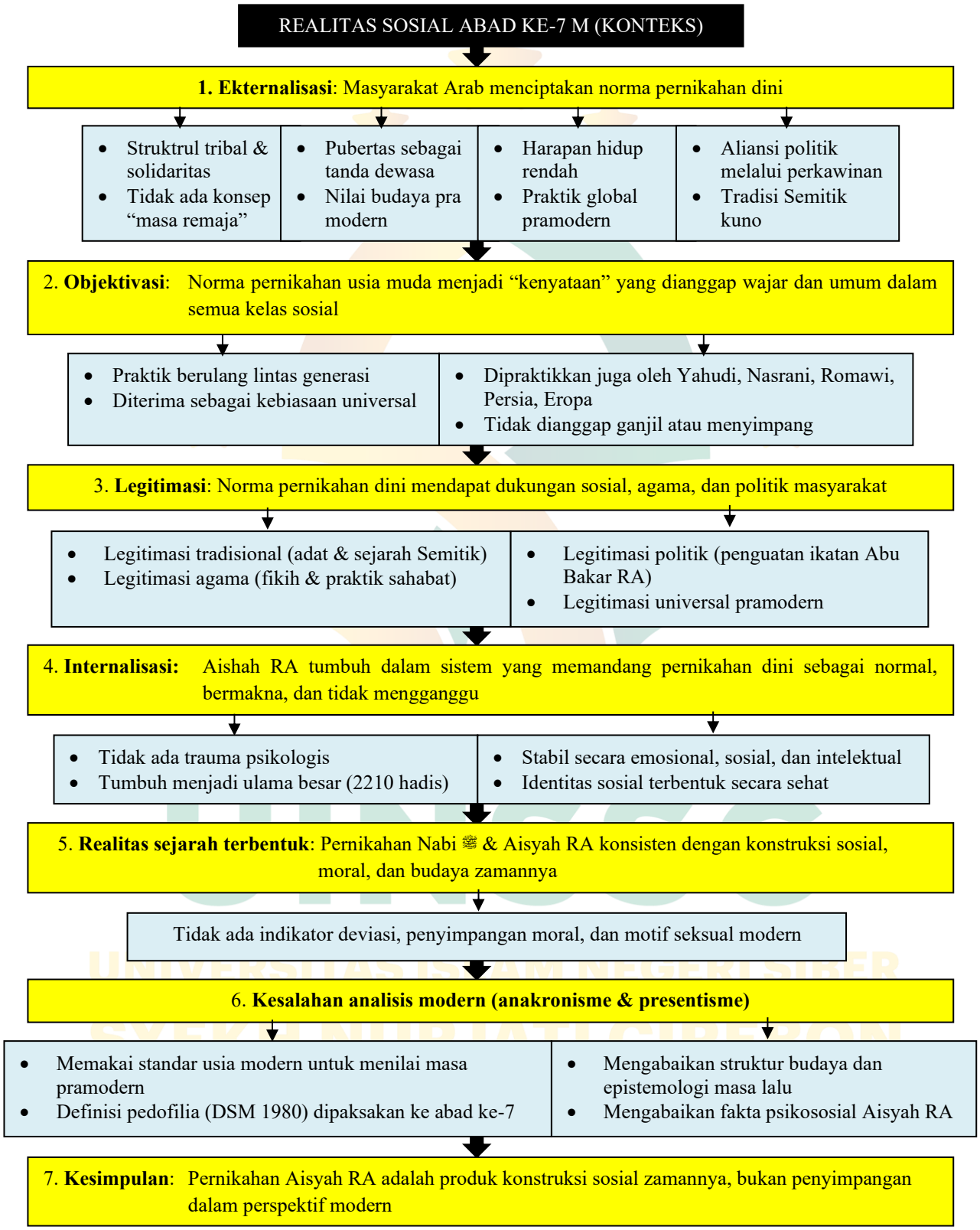
Memahami ini bukan berarti menyetujui praktik tersebut dilakukan kembali, melainkan menghargai bahwa setiap era memiliki "altar"-nya masing-masing dalam membangun dunia yang bermakna. Masyarakat modern sering kali terjebak dalam absolutisme moral. Mereka lupa bahwa di bawah langit-langit suci yang berbeda, moralitas yang sama sekali berbeda dapat dianggap sebagai kebenaran mutlak bagi masyarakat tertentu. Sebagai penutup analisis teori konstruksi sosial, bisa dilihat dari bagan di bawah ini:

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

[72] Berger, *Langit Suci*, hlm. 32–34.

[73] Peter L. Berger, *The Many Altars of Modernity: Toward a Paradigm for Religion in a Pluralist Age*, (Berlin: Walter de Gruyter, 2014).

Gambar 11: Bagan Analisis Teori Konstruksi Sosial Terhadap Pernikahan Aishah Ra.



D. Menjawab Tuduhan Nabi Seorang Pedofil

1. Asal-Usul Istilah Pedofilia

Istilah "pedofilia" berasal dari bahasa Yunani, yaitu pais (παις) yang berarti "anak" dan philia (φιλία) yang berarti "cinta" atau "ketertarikan".[74] Istilah ini pertama kali digunakan dalam dunia medis pada akhir abad ke-19. Istilah "pedofilia" pertama kali diperkenalkan oleh Richard von Krafft-Ebing, seorang psikiater dan seksolog asal Austria, dalam bukunya *Psychopathia Sexualis* (1886). Dalam buku tersebut, Krafft-Ebing mengklasifikasikan berbagai jenis gangguan seksual, termasuk pedofilia, sebagai bentuk parafilia (penyimpangan seksual).[75]

Pada awal abad ke-20, pedofilia mulai diakui sebagai gangguan psikoseksual yang memerlukan kajian lebih lanjut. Pada 1950-an dan 1960-an, studi tentang pedofilia berkembang pesat seiring dengan meningkatnya perhatian terhadap hak-hak anak dan perlindungan anak. Pada 1980, pedofilia resmi dimasukkan ke dalam DSM-III *(Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders, Third Edition)* oleh American Psychiatric Association (APA) sebagai gangguan mental parafilia.[76] Sejak saat itu, pedofilia menjadi subjek penelitian dalam bidang psikologi, hukum, dan kriminologi, dengan berbagai pendekatan untuk memahami penyebab serta cara menangani individu dengan gangguan ini.

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

[74] Henry George Liddell, ed., *An Intermediate Greek-English Lexicon*, (Oxford: Clarendon Press, 1991).

[75] Richard Von Krafft-Ebing, *Psychopathia Sexualis: A Medico-Forensic Study*, (t.t.: Butterworth-Heinemann, 2013), hlm. 555.

[76] American Psychiatric Association dan American Psychiatric Association, ed., *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders: DSM-III-R*, (Washington, D.C: American Psychiatric Association, 1987), hlm. 284.

2. Pengertian Pedofilia

Pedofilia adalah ketertarikan seksual yang berkelanjutan terhadap anak-anak prapubertas.[77] Sebagaimana dijelaskan sebelumnya, pedofilia merupakan bagian dari gangguan mental parafilia. Dalam DSM-5, penyimpangan seksual parafilia sendiri mengacu kepada ketertarikan seksual yang intens dan terus-menerus terhadap sesuatu yang di luar kewajaran. Ketertarikan seksual yang wajar adalah kepada pasangan manusia yang secara biologis normal, dewasa, dan mampu memberikan persetujuan yang sah secara hukum. Dari konsep itulah, termasuk dalam kategori gangguan parafilia ini antar lain adalah adalah ketertarikan secara seksual terhadap sebagai berikut:

1) Anak-anak (*pedofilia*),
2) Menyaksikan orang tanpa izin (*voyeurisme*),
3) Memperlihatkan alat kelamin kepada orang asing (*eksibisionisme*),
4) Menyentuh atau menggesek orang tanpa izin (*frotteurisme*),
5) Melihat orang menderita atau disakiti (*sadisme*),
6) Merasakan kenikmatan saat disakiti (*masokhisme*),
7) Menggunakan benda mati atau bagian tubuh tertentu (*fetisisme*),
8) Mengenakan pakaian lawan jenis untuk memperoleh rangsangan seksual (*transvestisme*).[78]

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

[77] Gilian Tenbergen dkk., "The Neurobiology and Psychology of Pedophilia: Recent Advances and Challenges" *Frontiers in Human Neuroscience*, 9, (24 Juni 2015), hlm. 2.

[78] American Psychiatric Association dan American Psychiatric Association, ed., *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders: DSM-5*, (Washington, D.C: American Psychiatric Association, 2013), hlm. 685–705.

3. Karakteristik Pedofila

Dalam DSM-5 juga dijelaskan bahwa pedofilia dibedakan kepada menjadi dua, yaitu *pertama* parafilia pedofilik yaitu orang yang memang memiliki ketertarikan seksual secara intes dan terus-menerus atau ketertarikan seksual yang lebih besar terhadap anak-anak sebelum masa puber. Pedofilia jenis pertama ini tidak melakukukan aktifitas seksual berdasarkan dorongan tersebut. Pedofil dalam tipe ini tidak memiliki perasaan bersalah, malu, atau kecemasan terhadap dorongan tersebut. Dorongan parafiliknya juga tidak menyebabkan penderitaan dalam dirinya.[79]

Kedua, orang yang memiliki gangguan pedofilik karena gangguan unsur lain yang memicu munculnya katertarikan seksual kepada anak-anak sebelum masa puber. Orang yang memiliki gangguan pedofilik ini mengeluhkan bahwa ketertarikan atau preferensi seksual terhadap anak menyebabkan kesulitan berinteraksi sosial.[80] Unsur lain itu bisa berupa konsumsi materi pornografi,[81] gangguan karena penggunaan alkohol dan zat terlarang, gangguan depresi, bipolar, dan kecemasan, dan gangguan kepribadian antisosial, dan lain-lain.[82]

Orang yang didiagnosia mengidap pedofilia memiliki karakteristik sebagai berikut:

a. Selama periode sekurang-kurangnya 6 bulan, terdapat fantasi, dorongan seksual, atau perilaku berulang dan intens yang membangkitkan gairah

[79] *Ibid.*, hlm. 698.

[80] *Ibid.*

[81] Tenbergen dkk., "The Neurobiology and Psychology of Pedophilia," hlm. 2.

[82] American Psychiatric Association dan American Psychiatric Association, *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*, hlm. 700.

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

seksual, yang melibatkan aktivitas seksual dengan anak atau anak-anak pra-pubertas. Umumnya, korban pedofilia berusia 13 tahun atau lebih muda

b. Individu tersebut telah bertindak berdasarkan dorongan atau fantasi seksual itu, atau fantasi/dorongan tersebut menyebabkan penderitaan nyata atau kesulitan dalam hubungan sosial.

c. Individu tersebut berusia setidaknya 16 tahun dan setidaknya 5 tahun lebih tua daripada anak atau anak-anak yang disebutkan dalam kriteria pertama.[83]

4. Faktor Penyebab

Penyebab pasti pedofilia belum sepenuhnya dipahami, tetapi beberapa faktor yang diduga berkontribusi meliputi:

a. Faktor Temperamental

Terdapat kecenderungan interaksi antara pedofilia dan kepribadian antisosial. Pria yang memiliki kedua sifat ini lebih cenderung melakukan tindakan seksual terhadap anak-anak. Dengan demikian, sifat antisosial dapat dianggap sebagai faktor risiko bagi perkembangan gangguan pedofilik pada pria.

b. Faktor Lingkungan

Banyak pria dengan gangguan pedofilik melaporkan bahwa mereka pernah menjadi korban pelecehan seksual pada masa kanak-kanak. Namun, belum dapat dipastikan apakah hubungan ini bersifat kausal, yaitu apakah pengalaman tersebut benar-benar memicu timbulnya minat seksual terhadap anak-anak.

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

[83] *Ibid.*, hlm. 697.

c. Faktor Genetik dan Fisiologis

Karena pedofilia merupakan syarat utama untuk diagnosis gangguan pedofilik, maka setiap faktor genetik atau biologis yang meningkatkan kerentanan terhadap pedofilia juga meningkatkan risiko terjadinya gangguan pedofilik. Beberapa bukti menunjukkan adanya gangguan perkembangan saraf tertentu yang meningkatkan kemungkinan seseorang mengembangkan minat seksual pedofilik.[84]

d. Pola Perilaku Pedofil

Dilihat dari aspek korban, pedofil itu terbagi dua, yaitu eksklusif hanya tertarik pada anak, dan kedua non-eksklusif, yaitu tertarik pada anak-anak dan juga orang dewasa.[85] Kemudian dilihat dari aspek kuantitas korban, ada beberapa pola perilaku dalam kasus pedofilia, yaitu sebagai berikut:

1. Tertarik hanya pada satu anak tertentu.

Beberapa pedofil hanya tertarik pada satu anak tertentu, misalnya anak yang dekat dengan mereka seperti keponakan, anak tiri, atau bahkan anak kandung. Mereka bisa membangun hubungan emosional yang mendalam dengan korban dan cenderung mempertahankan "ikatan" tersebut dalam waktu lama. Kasus ini sering terjadi dalam lingkungan keluarga atau orang-orang terdekat anak.

2. Pedofil yang Berganti-Ganti Korban

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

[84] *Ibid.*, hlm. 699.

[85] *Ibid.*, hlm. 697–98.

Ada juga pedofil yang mencari korban secara berulang dengan pola yang mirip predator. Mereka mungkin memanfaatkan berbagai cara, seperti manipulasi, bujukan, atau ancaman agar bisa terus mendapatkan korban baru. Bisa terjadi di lingkungan sosial yang lebih luas, seperti di sekolah, tempat ibadah, atau komunitas anak-anak.

3. Pedofil yang Tidak Bertindak *(Non-Acting Pedophile)*

Beberapa pedofil memiliki dorongan seksual terhadap anak-anak tetapi tidak pernah bertindak secara fisik. ‘Mereka mungkin hanya menikmati materi eksplisit tentang anak-anak (pornografi anak) atau menekan dorongan mereka dengan terapi dan pengobatan. Jadi, tidak semua pedofil selalu berpindah-pindah korban, tetapi mereka tetap memiliki ketertarikan seksual yang tidak wajar terhadap anak-anak. Yang berbahaya adalah jika mereka bertindak, baik terhadap satu anak secara terus-menerus atau dengan berganti-ganti korban.[86]

Dilihat dari aspek jenis kelamin pelaku, pedofilia tidak hanya terjadi pada laki-laki, tetapi juga bisa terjadi pada perempuan, meskipun kasus pada perempuan jauh lebih jarang. Studi menunjukkan bahwa sekitar 6-24% pelaku pedofilia adalah perempuan yang menyasar kepada anak laki-laki sebagai korbannya. Sedangkan 6-14 % pelaku pedofil adalah perempuan yang menyasar kepada sesama perempuan sebagai korbannya.[87]

Biasanya laki-laki pedofil lebih sering bertindak sebagai predator seksual yang mencari korban secara aktif. Laki-laki pedofil juga cenderung lebih agresif dan langsung dalam tindakan mereka. Sedangkan, perempuan pedofil seringkali

[86] Tenbergen dkk., “The Neurobiology and Psychology of Pedophilia,” hlm. 2.
[87] *Ibid.*, hlm. 3.

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

bertindak dalam konteks hubungan *caregiving,* misalnya, ibu tiri, pengasuh, atau guru). Beberapa kasus melibatkan *grooming*, yaitu manipulasi emosional terhadap anak sebelum melakukan pelecehan.[88]

Perempuan pedofil sering menggunakan pendekatan emosional, seperti merayu atau membangun hubungan "khusus" sebelum melakukan pelecehan. Perempuan lebih sering terlibat dalam kekerasan seksual non-fisik, seperti eksploitasi emosional atau manipulasi psikologis. Pelecehan oleh perempuan sering tidak dianggap serius atau bahkan tidak disadari karena adanya stereotip bahwa perempuan lebih bersifat keibuan dan protektif.

Di samping itu, ada juga kurangnya pelaporan. Korban yang dilecehkan oleh perempuan cenderung lebih jarang melapor, terutama jika korbannya adalah laki-laki.[89] Meskipun pedofilia lebih umum terjadi pada laki-laki, perempuan juga bisa menjadi pelaku, meskipun dengan pola perilaku yang berbeda dan dengan jumlah kasus yang jauh lebih sedikit.

Dari aspek orientasi seksual, pelaku pedofilia memang bisa berasal dari golongan heteroseksual, homoseksal, dan biseksual. Namun mengingat kurangnya estimasi yang andal mengenai prevalensi pedofilia secara umum, estimasi prevalensi untuk subtipe pedofilia juga masih terbatas. Estimasi prevalensi pedofilia homoseksual saat ini berkisar antara 9 hingga 40%. Dari jumlah pria yang melakukan tindakan pelecehan seksual anak, rasio pedofil heteroseksual

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

[88] Ryan C. W. Hall dan Richard C. W. Hall, "A Profile of Pedophilia: Definition, Characteristics of Offenders, Recidivism, Treatment Outcomes, and Forensic Issues" *Focus*, 7, no. 4, (Oktober 2009), hlm. 524.

[89] *Ibid.*

terhadap homoseksual adalah sekitar 1,4:1. Sedangkan estimasi prevalensi pedofilia biseksual belum tersedia karena kompleksitas pengukuran.[90]

Faktor peluang dan aksesibilitas juga mempengaruhi munculnya aksi pedofilia. Beberapa pedofil mungkin lebih sering menyasar anak laki-laki atau perempuan tergantung pada kesempatan dan lingkungan mereka. Misalnya, seorang guru pria di sekolah laki-laki mungkin lebih sering berinteraksi dengan anak laki-laki.

Pedofilia memang sering dikaitkan dengan pelecehan seksual anak, meskipun tidak semua pelaku pelecehan seksual anak adalah pedofil.[91] Pelaku pelecehan seksual bukan dari seorang pedofil adalah karena yang bersangkutan tidak melakukannya berulang-ulang, namun lebih karena kesempatan saja. Namun terlepas dari hal itu, baik pelakunya adalah pedofil maupun non pedofil, tindakan pelecehan seksual terhadap jelas menjadi ancaman terhadap keamanan anak-anak dan dapat menimbulkan trauma psikologis yang mendalam bagi korban.

e. Tanggapan terhadap Tuduhan Pedofilia

Dalam sistem hukum dan budaya kontemporer, pedofilia dipandang sebagai kejahatan serius dan pelanggaran hak-hak anak.[92] Namun, penting untuk diingat bahwa kategori moral dan hukum ini adalah produk zaman modern, dan tidak selalu sejalan dengan norma-norma di masa lalu. Dalam membahas tuduhan

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

[90] Tenbergen dkk., "The Neurobiology and Psychology of Pedophilia," hlm. 3.

[91] *Ibid.*, hlm. 2.

[92] Agus Rai Mahardika, Anak Agung Sagung Laksmi Dewi, dan I Made Minggu Widyantara, "Sanksi Pidana bagi Pelaku Tindak Pidana Pedofilia terhadap Anak" *Jurnal Konstruksi Hukum*, 1, no. 1, (27 Agustus 2020), hlm. 22.

ini, kita harus membedakan antara norma modern dan norma di era kehidupan Nabi Muhammad.

Di banyak masyarakat kuno, termasuk di Timur Tengah, pernikahan di usia muda bukanlah hal yang aneh. Usia pernikahan sering kali bergantung pada faktor ekonomi, sosial, dan bahkan kondisi biologis seperti pubertas, yang dalam beberapa kasus terjadi lebih awal dibandingkan norma modern. Pernikahan dini juga sering kali dimotivasi oleh alasan-alasan politik dan ekonomi, di mana keluarga berusaha memperkuat aliansi melalui pernikahan.

Sejarawan Marshall Hodgson, dalam karyanya *The Venture of Islam*, juga mengakui bahwa pernikahan-pernikahan yang dilakukan oleh Nabi Muhammad saw adalah untuk memperat hubungan politis. Termasuk perkawinan dengan Aishah ra yang notabene adalah satu-satunya istri Nabi saw yang dinikahi dalam status sebagai perawan. Jika ditelusuri, dalam setiap pernikahan yang dilakukan oleh Nabi Muhammad selalu bisa ditelusuri motif sosial dan politik.[93]

Sebuah kajian sosiologis dan antropologis dapat membantu kita memahami perbedaan dalam norma pernikahan di berbagai kebudayaan dan waktu. Dalam masyarakat pra-modern, harapan hidup yang lebih pendek, serta tekanan sosial dan ekonomi, sering kali membuat masyarakat mendorong pernikahan di usia yang lebih muda. Kajian antropologis oleh Nancy Shepard-Hughes menyebutkan bahwa masyarakat Brazil pada tahun 1960-an,

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

[93] Marshall G. H. Hodgson, *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*, (Chicago: University of Chicago Press, 1974), hlm. 179–80.

menggunakan pernikahan dini sebagai salah satu alat untuk melindungi kekuasaan dan kekayaan kaum elit berkuasa.[94]

Selain itu, dalam masyarakat Arab pra-Islam, status perempuan sering kali ditentukan oleh pernikahan. Sebagai anak dari sahabat Nabi yang berpengaruh, Abu Bakar, pernikahan ‘Āishah juga dapat dilihat dalam konteks penguatan hubungan antara keluarga Abu Bakar dengan Nabi Muhammad. Hal ini merupakan praktik umum di banyak peradaban kuno di mana pernikahan politik berfungsi sebagai alat diplomasi.

Berdasarkan kajian ini, tampak jelas bahwa pernikahan Nabi Muhammad dengan ‘Āishah, meskipun terjadi pada usia yang menurut standar modern dianggap sangat muda, tidak dapat dengan mudah disamakan dengan konsep pedofilia seperti yang kita pahami saat ini. Dalam konteks hukum Islam, pernikahan tersebut sah, dan tidak ada bukti dari sumber-sumber Islam yang menunjukkan bahwa pernikahan tersebut dipandang sebagai penyimpangan pada zamannya.

Tuduhan pedofilia terhadap Nabi Muhammad sebagian besar muncul dari perspektif sekuler Barat, yang menggunakan standar hukum dan moral modern untuk menilai peristiwa-peristiwa sejarah. Banyak dari kritik ini tidak mempertimbangkan konteks historis dan budaya Arab pada abad ke-7, dan cenderung menggunakan kategori-kategori hukum modern untuk menjustifikasi

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

[94] Nancy Shepard- Hughes, *Death Without Weeping: The Violence of Everyday Life in Brazil*, (Berkeley: University of California Press, 1992), hlm. 80–81.

tuduhan mereka. Kritik semacam ini juga sering kali didorong oleh Islamofobia dan kesalahpahaman mendasar tentang sejarah Islam.[95]

Dilihat dari konteks sejarah dan budaya, pernikahan usia muda adalah hal yang umum di banyak peradaban kuno, termasuk dalam masyarakat Yahudi dan Kristen pada masa itu. Tidak ada bukti bahwa Nabi Muhammad adalah seorang yang memiliki perilaku predator. Seandainya pernikahan Nabi Muhammad dengan Aishah ra adalah sebuah tindakan amoral pada saat itu, tentu orang-orang kafir Quraish akan mencela beliau habis-habisan.

Sebagaimana dijelaskan sebelumnya, konsep pedofilia sebagai gangguan psikoseksual merupakan konstruksi keilmuan modern yang baru muncul pada akhir abad ke-19. Istilah ini pertama kali digunakan oleh psikiater Austria, Richard von Krafft-Ebing, dalam karya monumentalnya *Psychopathia Sexualis* (1886). Namun, pedofilia baru secara resmi dikategorikan sebagai gangguan kejiwaan dalam *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* (DSM) edisi ketiga pada tahun 1980.

Dengan demikian, konsep pedofilia merupakan produk ilmu psikologi modern, yang sama sekali tidak dikenal pada masa kehidupan Nabi Muhammad saw. di abad ke-7. Menggunakan kategori psikiatri modern untuk menilai peristiwa sosial abad ke-7 jelas merupakan kekeliruan metodologis yang disebut anakronisme, yaitu memproyeksikan konsep masa kini ke dalam konteks historis masa lampau yang berbeda sistem nilai, budaya, dan paradigmannya.[96]

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

[95] John L. Esposito, *Islam: The Straight Path*, (New York: Oxford University Press, 2011), hlm. 283–84.

[96] David Hackett Fischer, *Historians' Fallacies: Toward a Logic of Historical Thought*, (New York: New York and Row, 1970), hlm. 132–33.

Lebih jauh, pernikahan Nabi Muhammad saw. dengan Aishah binti Abu Bakar tidak dapat disamakan dengan perilaku pedofilia sebagaimana didefinisikan dalam ilmu psikiatri modern. Sebagaimana dijelaskan dalam DSM-5, pedofilia adalah ketertarikan seksual yang menetap dan dominan terhadap anak-anak pra-pubertas, disertai dengan dorongan atau fantasi yang diwujudkan dalam tindakan untuk kepuasan pribadi.[97] Sementara itu, dalam konteks masyarakat Arab abad ke-7, pernikahan usia muda lazim terjadi bukan karena dorongan seksual individual, tetapi karena faktor sosial, genealogis, dan politik, termasuk aliansi antarsuku dan perlindungan terhadap perempuan muda dari ketidakpastian sosial.[5] Dengan demikian, motif sosial dan budaya pernikahan Nabi dengan Aisyah sama sekali tidak sesuai dengan pola gangguan pedofilia sebagaimana dimaksud dalam literatur psikiatri modern.

Secara psikologis, Nabi Muhammad saw. juga tidak menunjukkan tanda-tanda individu dengan gangguan antisosial ataupun penyimpangan seksual. Tidak ada satu pun sumber sejarah Islam maupun non-Islam yang menunjukkan bahwa beliau pernah menjadi korban pelecehan seksual masa kecil, atau memiliki perilaku eksploitatif terhadap perempuan dan anak. Sebaliknya, seluruh catatan sejarah menunjukkan kepribadian yang empatik, berakhlak mulia, dan menjunjung tinggi kehormatan manusia.

Aisyah sendiri, yang sering dijadikan bahan tuduhan oleh orientalis, justru tumbuh menjadi salah satu tokoh perempuan paling cemerlang dalam sejarah Islam. Ia meriwayatkan lebih dari dua ribu hadis, menjadi rujukan hukum

[97] American Psychiatric Association dan American Psychiatric Association, *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*, hlm. 697–98.

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

Islam bagi para sahabat, dan dikenal sebagai *faqīhah* (ulama perempuan) pertama dalam Islam.[7] Fakta bahwa Aisyah tidak mengalami trauma psikologis, bahkan menjadi simbol intelektualitas Islam awal, membuktikan bahwa hubungan tersebut dibangun dalam suasana emosional dan sosial yang sehat.

Fenomena pernikahan dini juga bukan monopoli masyarakat Arab pra-Islam, melainkan fenomena universal yang terjadi di hampir semua peradaban. Dalam sejarah Eropa, misalnya, pernikahan usia dini banyak dilakukan oleh keluarga bangsawan dan kerajaan sebagai bagian dari strategi politik dan diplomatik. Raja Richard II dari Inggris, misalnya, menikahi Isabella dari Valois ketika sang pengantin perempuan baru berusia tujuh tahun.[98] Jika logika anakronistik yang digunakan terhadap Nabi Muhammad diterapkan secara konsisten, maka hampir seluruh bangsawan Eropa abad pertengahan harus dianggap pelaku pedofilia—suatu tuduhan yang jelas absurd dan ahistoris. Berikut ini sebagian data pernikahan dini yang dilakukan para tokoh dan bangsawan sepanjang abad 8-20.

Tabel 24: Contoh Pernikahan Dini Sepanjang Abad 8 - 20 M[99]

NO	ABAD	NEGA-RA	NAMA ISTRI	USIA ISTRI	NAMA SUAMI	USIA SUAMI	TAHUN NIKAH
1	8	Jerman	Hildegard	13	Charlemagne, Raja Kaum Frank, Kaisar Karoling	24	772
2	9	Prancis	Beatrice dari Vermandois Prancis	10	Robert, Bangsawan dari Neustria Perancis	24	890
3	9	Belgia	Judith dari Flandria Belgia	12	Æthelwufl, Raja Wessex Inggris	61	858
4	10	Jepang	Fujiwara no Teishi	12	Calon Kaisar Ichijo	10	990

[98] "Isabella of Valois."

[99] "List of Child Brides," dalam *Wikipedia*, diakses 4 November 2025, https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=List_of_child_brides&oldid=1315184105.

NO	ABAD	NEGA-RA	NAMA ISTRI	USIA ISTRI	NAMA SUAMI	USIA SUAMI	TAHUN NIKAH
5	10	Hungaria	Gisela dari Hungaria	11	Stephen I dari Hungaria	21	966
6	11	Prancis	Gisela dari Burgundi Perancis	14	Humbert II, Pangeran Savoy	24	1090
7	12	Jepang	Putri Yoshiko	3	Calon Kaisar Nijo	45	1159
8	12	Prancis	Agnes dari Prancis	8	Andronicus Comnenus	10	1183
9	13	Prancis	Isabella dari Villehardouin, Prancis	8	Philip dari Sisilia	15	1271
10	14	Inggris	Elizabeth de Badlesmere	3	Edmund Mortimer, bangsawan Inggris	13	1316
11	14	Prancis	Isabella dari Valois	6	King Richard II dari Inggris	29	1396
12	15	Inggris	Anne de Mowbray, Bangsawan dari Norfolk Inggris	6	Richard dari Shrewsbury, Adipati I York	4	1477
13	16	Denmark	Christina dari Denmark	11	Francis II, Adipati Milan	38	1533
14	17	Jepang	Tama-hime	2/3	Maeda Toshitsune, pemimpin kekuasaan Tokugawa	7	1601
15	17	Inggris	Alice Barnham	13	Francis Bacon, filosof dan bangsawan Inggris	45	1606
16	17	Inggris	Putri Mary	9	Pangeran Orange, calon raja William II	15	1641
17	18	Prancis	Maria Teresa Cybo-Malaspina,	9	Ercole Rinaldo d'Este	13	1734
18	19	Spanyol	María Isabella dari Spanyol	13	Francis I dari Kerajaan Dua Sisilia, Italia	25	1802
19	20	Amerika Serikat	Eunice Winstead	9	Charlie Johns, petani tembakau	22	1937

Lebih dari itu, praktik pernikahan usia muda bahkan masih ditemukan di dunia Barat hingga abad ke-20. Di Amerika Serikat, pada tahun 1937, seorang pria bernama Charlie Johns (22 tahun) menikahi Eunice Winstead (9 tahun) di negara bagian Tennessee, dan pernikahan tersebut sah secara hukum pada masa

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

itu.[100] Fakta ini menunjukkan bahwa pernikahan usia muda bukan fenomena khas dunia Islam, melainkan bagian dari sejarah sosial global yang baru dikritisi setelah perubahan paradigma sosial dan hukum modern abad ke-20.

Walhasil, tuduhan bahwa Nabi Muhammad saw. adalah seorang pedofil merupakan bentuk kesalahan berpikir yang serius, baik secara metodologis maupun epistemologis. Tuduhan semacam itu berpijak pada ketidaktahuan terhadap konteks sejarah, perbedaan norma sosial, serta ketidakpahaman terhadap konsep pedofilia itu sendiri. Tuduhan amoralitas dan pedofilia terhadap Nabi Muhammad SAW merupakan produk dari kegagalan epistemologis dalam memahami batasan antara masa lalu dan masa kini. Penilaian yang hanya berpijak pada standar moral kontemporer tanpa melibatkan konteks *zeitgeist* abad ke-7 bukan hanya menghasilkan kesimpulan yang bias, tetapi juga merupakan bentuk "Imperialisme Intelektual" masa kini terhadap sejarah.

Dalam perspektif akademik yang objektif, pernikahan Nabi Muhammad saw. dengan Aishah merupakan praktik sosial yang wajar dalam konteks masyarakat abad ke-7, dan sama sekali tidak dapat diukur dengan parameter psikologis modern yang baru lahir lebih dari seribu tahun setelah peristiwa tersebut. Menghakimi masa lalu dengan hukum hari ini adalah sebuah ketidakadilan logika. Jika kita terus memaksakan standar moral saat ini sebagai parameter absolut untuk seluruh perjalanan peradaban manusia, maka kita tidak sedang mempelajari sejarah. Kita hanya sedang bercermin pada masa lalu untuk

[100] "Child Bride Switched; Two Days of School Discipline End Her Education in Tennessee," The New York Times, 9 Agustus 1937, 9 Agustus 1937, diakses 3 November 2025, https://www.nytimes.com/1937/08/09/archives/child-bride-switched-two-days-of-school-discipline-end-her.html.

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

memuaskan keangkuhan kronologis kita sendiri. Integritas akademik menuntut kita untuk memahami masa lalu sebagaimana adanya, bukan sebagaimana kita menginginkannya

E. Nabi sebagai Uswatun Hasanah

Sosok Nabi Muhammad SAW dalam Islam merupakan sosok sentral membangun ajaran-ajaran Islam yang kelak menjadi sosok yang sangat berpengaruh dalam sejarah umat manusia. Ajaran-ajarannya menginspirasi miliaran penganut Islam seantero jagat. Tak heran, beliau pun dinobatkan oleh Michael H. Harta sebagai manusia yang menduduki peringkat pertama dalam daftar 100 orang yang paling berpengaruh di dunia.[101] Tak heran pula bahwa beliau menjadi panutan utama *(uswatun hasanah)* bagi para pengikutnya. Bahkan, kedudukan beliau sebagai *Uswatun Hasanah* secara eksplisit disebutkan dalam Ayat Al-Qur'an 1: al-Ahzab ayat 21:

لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِيْ رَسُوْلِ اللّٰهِ اُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَنْ كَانَ يَرْجُوا اللّٰهَ وَالْيَوْمَ الْاٰخِرَ وَذَكَرَ اللّٰهَ كَثِيْرًا

> Sungguh, pada (diri) Rasulullah benar-benar ada suri teladan yang baik bagimu, (yaitu) bagi orang yang mengharap (rahmat) Allah dan (kedatangan) hari Kiamat serta yang banyak mengingat Allah. (QS. al-Ahzab: 21).

Dalam ayat di atas, Allah swt menetapkan Nabi Muhammad sebagai teladan utama bagi seluruh umat Islam. Ayat ini menjadi landasan teologis bagi kaum Muslim untuk merujuk pada kehidupan, perkataan, dan persetujuan Nabi sebagai sumber bimbingan. Namun, pemahaman dan penerapan konsep *Uswatun*

[101] Michael H. Hart, *100 Tokoh Paling Berpengaruh di Dunia*, terj. Ken Ndaru dan M. Nurul Islam, (Jakarta: Noura, 2017), hlm. 3–11.

Hasanah tidak selalu seragam, terutama ketika dihadapkan pada praktik-praktik Nabi yang terikat pada konteks zaman beliau.

Terkait dengan wacana ini, adalah penting untuk membedakan antara dua dimensi keteladanan Nabi. Pembedaan ini terkait erat dengan pembedaan *maqāṣid sharī'ah* yang dilakukan oleh Ibnu 'Ashur, yaitu *maqāṣid 'āmmah* dan *maqāṣid khāṣṣah*.[102] Pembedaan ini menjadi kunci dalam memahami bagaimana menerapkan *uswatun ḥasanah* dalam konteks yang berubah.

Pertama adalah *uswatun hasanah thābitah,* yaitu keteladanan yang bersifat universal dan tetap. Keteladanan ini merujuk pada nilai-nilai dan prinsip-prinsip luhur yang bersifat abadi dan relevan di setiap zaman dan tempat, seperti kejujuran, keadilan, kasih sayang, kesabaran, integritas, dan pengabdian kepada Allah. Nilai-nilai ini adalah inti dari ajaran Islam. Dengan menggunakan klasifikasi Ibnu 'Ashur, *uswatun hasanah thābitah* ini termasuk dalam *maqāṣid 'āmmah.*

Kedua adalah *uswatun hasanah siyāqiyyah,* yaitu keteladanan yang bersifat kontekstual dan historis. Keteladanan ini merujuk pada tindakan atau praktik yang spesifik dan *ḥasanah* bagi konteks zaman dan budaya Nabi Muhammad, atau yang merupakan kekhususan (*khuṣūṣiyah*) beliau sebagai Nabi. Tindakan-tindakan ini tidak dimaksudkan untuk ditiru secara harfiah oleh setiap Muslim di setiap zaman, melainkan dipahami sebagai bagian dari kehidupan beliau yang berfungsi untuk tujuan tertentu pada masanya. Dengan menggunakan

[102] ʿĀsyūr (ibn), *Maqāṣid ash-Shari'ah al-Islāmiyyah*, hlm. 2: 121.

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

klasifikasi Ibnu ‘Ashur, *uswatun hasanah siyāqiyyah* ini termasuk dalam *maqāṣid ‘khāṣṣah.*

Dari sudut pandang filsafat hukum Islam, kasus ini menghadirkan beberapa poin penting terkait universalitas, kontekstualitas, dan tujuan syariah. Salah satu prinsip dalam Usul Fikih adalah membedakan antara hukum yang bersifat universal *(kulliyāt)* dan trans-historis dengan hukum yang bersifat kontekstual dan terkait dengan kondisi sosial-budaya tertentu *(juz’iyyāt)*.[103] Pernikahan Nabi dengan ‘Āishah, dalam konteks usia, lebih tepat dipahami sebagai *uswatun hasanah siyaqiyyah* (keteladanan kontekstual) yang terikat pada norma sosial Abad ke-7 Masehi.

Berdasarkan analisis multidisipliner di atas, pernikahan Nabi Muhammad dengan ‘Āishah, khususnya dalam konteks usia, bukanlah *uswatun hasanah* yang harus ditiru secara harfiah oleh umat Islam di setiap zaman. Praktik pernikahan di usia muda pada masa Nabi adalah norma sosial yang umum pada zamannya, bukan norma yang baru diperkenalkan atau diwajibkan oleh Islam. Tindakan Nabi dalam konteks ini lebih merupakan akomodasi terhadap norma yang berlaku daripada pendirian norma baru yang universal dan abadi. Meniru secara harfiah tanpa mempertimbangkan konteks adalah kekeliruan dalam memahami Sunnah.

Tidak semua tindakan Nabi Muhammad adalah legislasi ilahi yang harus ditiru secara mutlak oleh setiap Muslim. Beberapa tindakan merupakan kebiasaan pribadi atau sesuai dengan adat istiadat zamannya, atau bahkan memiliki elemen *khususiyah* (kekhususan bagi Nabi). Tidak ada dalil kuat yang menyatakan bahwa

[103] Shāṭibī (al), *al-Muwāfaqāt*, hlm. 1: 139.

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

pernikahan di usia muda adalah *sunnah tasyri'iyyah* (sunnah yang bersifat legislatif) yang wajib atau dianjurkan bagi seluruh umat.

Sejarah hukum Islam menunjukkan kemampuan untuk beradaptasi dan berkembang melalui mekanisme *ijtihad* dan *maslahah mursalah*. Penetapan usia minimum pernikahan yang lebih tinggi di banyak negara Muslim adalah hasil dari penalaran hukum yang mengacu pada data empiris dan Maqasid Syariah. Meskipun aspek usia tidak untuk ditiru secara harfiah, pernikahan Nabi Muhammad dengan ‘Āishah sarat dengan nilai-nilai *uswatun hasanah thābitah* yang luhur dan relevan untuk semua zaman.

Nabi Muhammad adalah *uswatun ḥasanah* yang abadi bagi umat Islam. Namun, pemahaman tentang keteladanan beliau harus bersifat komprehensif dan kontekstual. Pernikahan Nabi Muhammad dengan Sayyidah ‘Āishah, dalam konteks usia, adalah *uswatun hasanah siyāqiyyah.* Pernikahan itu adalah fenomena yang terikat pada norma sosial Abad ke-7 Masehi dan tidak boleh ditiru secara harfiah sebagai anjuran universal di masa kini. Mengikuti perbuatan Nabi secara mutlak dalam konteks pernikahan beliau dengan Aishah ra justru akan bertentangan dengan *maqāṣid sharī’ah* yang bertujuan untuk mewujudkan kemaslahatan dan mencegah kemudaratan.

Sebaliknya, *uswatun ḥasanah thābitah* yang dapat diambil dari pernikahan ini adalah nilai-nilai substantif yang luhur dan trans-historis: pembentukan keluarga sebagai madrasah ilmu, penguatan ikatan sosial, penerapan praktis syariat, perwujudan akhlak mulia dalam hubungan suami-istri, dan pemberdayaan perempuan. Dengan demikian, meneladani Nabi Muhammad

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

berarti menginternalisasi nilai-nilai luhur beliau dan menerapkannya secara bijaksana sesuai dengan tuntutan zaman. Hal ini menjadi penting agar tercapai tujuan syariah yang lebih tinggi dan terbangun masyarakat yang beradab.

Secara historis, pernikahan Nabi Muhammad denan Aishah ini harus dipahami dalam konteks sosial dan budaya Jazirah Arab pada abad ke-7 Masehi. Dilihat dari konteks sosial dan budaya saat itu, praktik pernikahan di usia muda adalah hal yang umum dan diterima secara sosial di berbagai kebudayaan pada masa itu, termasuk di Jazirah Arab. Hal ini juga dikuatkan dengan riwayat bahwa ‘A’ishah ra sendiri sebelum sudah dinikahi, sudah dijodohkan dan akan dinikahkan dengan lelaki lain putra dari tokoh kafir Quraish saat itu, Muṭ’im bin ‘Adi.[104] Sebagaimana dijelaskan sebelumnya, praktik pernikahan dini juga terjadi pada beberapa anak Nabi Muhammad, yaitu Zainab, Ruqayyah, dan Ummu Kulthum. Di samping itu, para tokoh sahabat juga melakukan praktik pernikahan dini, seperti Umar bin Khattab, Abdullah bin Umar, Uthman bin Urwah, Suwaid bin Gafalah, dan Abdullah bin ‘Amir bin Kuraiz.

Selain karena praktek pernikahan dini memang sesuatu yang wajar terjadi pada saat itu, terdapat pula faktor masa pubertas. Masa pubertas anak perempuan juga berbeda-beda antara satu dengan tempat lain, sesuai dengan iklim masing-masing. Pada tahun 1830-an, etnografer dan leksikografer Inggris E. W. Lane mencatat bahwa orang Mesir menikah di usia muda, bahkan ada yang menikah pada usia sepuluh tahun. Hanya sedikit yang masih lajang di usia enam belas tahun. Ia menambahkan bahwa “mereka cenderung mencapai pubertas jauh lebih

[104] Baihāqī (al), *Dalāil an-Nubuwwah*, hlm. 2: 411-412; Rāhawaih (ibn), *Musnad Isḥāq bin Rāhawaih*, hlm. 2: 587.

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

awal dibandingkan penduduk asli negeri dengan iklim lebih dingin."[105] Selain faktor-faktor seperti iklim yang mengakibatkan kematangan fisik yang dipersepsikan lebih cepat,[106] struktur sosial dan ekonomi yang berbeda dengan masyarakat modern, juga turut memengaruhi praktik ini.

Padahal pernikahan dini bukanlah anomali pada zamannya, melainkan mencerminkan norma yang berlaku. Dalam sejarah peradaban manusia, jelas bahwa praktik ini memiliki akar yang lebih dalam dan tidak terbatas pada tradisi keagamaan tertentu. Pernikahan anak paling umum ditemukan di Asia Selatan dan Sub-Sahara Afrika. Terlepas dari agama, praktik ini dipicu oleh tekanan ekonomi: kemiskinan mendorong keluarga untuk menikahkan anak-anak perempuannya lebih cepat sebagai strategi bertahan hidup, karena setiap mulut yang harus diberi makan di rumah tangga akan berkurang.[107]

Sebagian orang yang menggugat keabsahan Nabi Muhammad sebagai *uswatun hasanah,* juga melontakan pernyataan bahwa moralitas tidak sepenuhnya relatif terhadap zaman. Menyakiti atau merampas masa kanak-kanak seorang anak adalah kejahatan objektif, tidak peduli apakah itu terjadi di abad ke-7 atau sekarang. Namun, jka kita menerima bahwa standar moral hari ini adalah "kebenaran objektif" yang berlaku abadi ke masa lalu, maka kita harus menghakimi seluruh peradaban manusia sebagai kriminal.

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

[105] Brown, *Misquoting Muhammad: The Challenge and Choices of Interpreting the Prophet's Legacy*, hlm. 144.

[106] Būṭī (al), *Aishah, Ummul Mu'minīn, Ayyāmuhā wa Sīratuhā al-Kamilah fi Ṣafaḥāt*, hlm. 22.

[107] Brown, *Misquoting Muhammad: The Challenge and Choices of Interpreting the Prophet's Legacy*, hlm. 141.

Padahal konsep "masa kanak-kanak" *(childhood)* sebagai fase yang terpisah dari tanggung jawab dewasa adalah konstruksi sosial yang baru muncul di era Pencerahan *(Enlightenment)*.[108] Di masa lalu, segera setelah seseorang mengalami pubertas, mereka dianggap dewasa secara biologis dan sosial. Menganggap mereka "menyakiti anak-anak" adalah anakronisme psikologis, karena subjek tersebut tidak dianggap sebagai "anak" dalam struktur sosial saat itu.

Ada lagi misalnya sebagian kalangan yang melontarkan pernyataan bahwa jika Nabi Muhammad dianggap sebagai teladan sepanjang masa, maka tindakannya harus bisa diterima di zaman sekarang. Jika tindakannya dianggap tabu sekarang, maka beliau tidak bisa disebut teladan. Menyikapi tudingan tersebut, semestinya disadari bahwa dalam logika hukum dan agama, terdapat perbedaan antara "Prinsip Universal" seperti kejujuran, keadilan dan "Praktik Kondisional" seperti cara berpakaian, teknologi, atau tradisi sosial.

Pernikahan adalah institusi sosial yang bentuk dan aturannya mengikuti kontrak sosial dan kondisi biologis zaman tersebut. Menuntut praktik sosial abad ke-7 harus identik dengan abad ke-21 agar bisa disebut "teladan" adalah sesat pikir *category mistake*. Padahal teladan terletak pada integritas, komitmen, dan tanggung jawab dalam menjalankan institusi tersebut sesuai norma terbaik di zamannya.

Ada lagi argumen lain yang dibangun untuk meruntuhkan status Nabi Muhammad saw sebagai *uswatun ḥasanah*. Menurut mereka, Nabi Muhammad

[108] Adriana S. Benzaquen, "Childhood, Identity and Human Science in the Enlightenment" *History Workshop Journal*, no. 57, (2004), hlm. 35.

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

adalah seorang pria dewasa yang sangat berkuasa sehingga dengan seenaknya bisa menikahi anak kecil. Hal ini menunjukkan adanya ketimpangan kekuasaan yang membuat persetujuan dari perempuan yang dinikahi menjadi tidak mungkin. Dalam hal ini, Aishah ra adalah anak kecil yang masih berusia 6 tahun, sehingga tidak mampu menyampaikan setuju atau tidak terhadap keputusan pernikahan atas dirinya.

Argumen ini menggunakan teori sosiologi modern tentang *power imbalance* yang sangat dipengaruhi oleh pemikiran pasca-modernisme.[109] Di abad ke-7, pernikahan bukanlah tentang "romantisme individu" melainkan aliansi strategis antar-suku. Dalam konteks itu, persetujuan diberikan oleh wali (keluarga) yang bertindak demi perlindungan dan kepentingan terbaik individu dalam struktur suku. Menilai ketiadaan "persetujuan individu" dengan standar otonomi liberal modern adalah bentuk presentisme. Selain itu, catatan sejarah dan hadis menunjukkan Aishah tumbuh menjadi intelektual besar, guru bagi para sahabat, dan pemimpin politik. Hal ini menunjukkan bahwa perkembangan intelektualitasnya tidak terhambat oleh tradisi tersebut.

F. Nabi sebagai Pribadi Maksum

Nabi Muhammad SAW adalah sosok sentral dalam agama Islam, di mana beliau dianggap sebagai utusan terakhir yang membawa wahyu dari Allah. Dalam konteks ini, konsep kemaksuman menjadi sangat penting untuk dipahami. Kemaksuman, yang berasal dari kata "maksum" yang berarti terlindung dari

[109] Linda D. Molm, "The Conversion of Power Imbalance to Power Use" *Social Psychology Quarterly*, 44, no. 3, (September 1981), hlm. 151.

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

kesalahan, mengimplikasikan bahwa Nabi Muhammad tidak hanya menyampaikan wahyu dengan akurat, tetapi juga menjalani kehidupan yang menjadi teladan bagi umat manusia.

Kemaksuman dalam konteks Islam merujuk pada sifat yang dimiliki oleh Nabi dan para rasul yang membuat mereka terlindung dari kesalahan dan dosa. Istilah kemaksuman berasal dari bahasa Arab yaitu *al-'iṣmah* (العِصْمة), yang berarti mencegah (المَنْعُ).[110] Secara terminologi, kemaksuman adalah bahwa Allah mencegah seseorang hamba dari terjatuh ke perbuatan yang jelek, baik berupa dosa, kesalahan, maupun hal-hal lain semisalnya.[111]

Sedangkan menurut istilah, kemaksuman *(al-'iṣmah)* juga digunakan untuk Nabi saw. dengan makna lain, yaitu bahwa Allah Ta'ala telah melindunginya dari sampainya gangguan manusia kepadanya, agar beliau dapat menyampaikan dakwahnya dengan sempurna.[112]

Menurut Ibnu 'Ashur, awal mula kemaksuman *('iṣmah)* adalah wahyu ilahi yang memperingatkan dari hal-hal yang tidak diridhai Allah, menakut-nakuti dengan azab akhirat, dan membuat indah kenikmatan akhirat. Hal itu lantas menumbuhkan dalam jiwa Nabi saw. rasa sangat berhati-hati dari maksiat dan rasa cinta kepada ketaatan. Kemudian wahyu senantiasa membimbing beliau, menyadarkannya, dan menjauhkannya dari terjerumus ke dalam hal yang dilarang,

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

[110] Manẓūr (al), *Lisān al-Arab*, hlm. 12: 403.
[111] Ashqar (al), *Af'āl ar-Rasūl SAW wa Dalālatuhā 'ala al-Aḥkām asy-Syar'iyyah*, hlm. 1: 141.
[112] *Ibid.*

hingga akhirnya kemaksuman itu menjadi sifat permanen *(malakah)* bagi Nabi, yang dengannya beliau membenci maksiat.[113]

Dengan demikian, menurut Ibnu Ashur, kemaksuman pada hakikatnya adalah tingkatan ketakwaan yang paling tinggi, yang merupakan buah dari kesadaran penuh terhadap tujuan *taklif* (pembebanan syariat). Dengan ini dapat dipadukan antara pendapat ulama Ahlus Sunnah: *"Kemaksuman adalah Allah tidak menciptakan maksiat pada Nabi, meskipun kemampuan untuk berbuat maksiat tetap ada,"* dengan pendapat Mu'tazilah: *"Kemaksuman adalah sifat (malakah) yang mencegah keinginan untuk melakukan maksiat."* Yang pertama memandang kepada sumber awal munculnya *'iṣmah*; sedangkan yang kedua memandang kepada hasil akhirnya. Dengan demikian, jelas pula bahwa kemaksuman tidak bertentangan dengan adanya *taklif* (pembebanan syariat) dan tidak meniadakan adanya pujian atas ketaatan Nabi.[114]

Hal ini penting untuk menjaga integritas ajaran Islam dan memastikan bahwa umat percaya sepenuhnya kepada pesan yang dibawa oleh Nabi. Data dari berbagai penelitian menunjukkan bahwa pemahaman akan kemaksuman Nabi berpengaruh signifikan terhadap tingkat keimanan umat Islam di seluruh dunia. Pemahaman tersebut relatif mempengaruhi keyakinan umat Islam terhadap agama mereka sehingga pada gilirannya mempengaruhi pula gerakan mereka dalam mempromosikan agama Islam. Tampaknya hal itu adalah salah satu hal yang

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

[113] Muḥammad al-Ṭāhir ʿĀsyūr (ibn), *al-Taḥrīr wa 'l-Tanwīr*, (Beirut: Muassasah al-Tārīkh al-'Arabī, 2000), hlm. 23: 171.

[114] *Ibid.*

menyebabkan bahwa Islam menjadi agama yang paling cepat pertumbuhannya sebagaimana hasil survei yang dilakukan oleh *Pew Research Center*.[115]

Dasar teologis kemaksuman Nabi Muhammad terletak pada konsep ketuhanan dalam Islam. Allah sebagai pencipta alam semesta telah memilih Nabi Muhammad sebagai utusan-Nya untuk menyampaikan wahyu terakhir. Terkait hal ini, Allah berfirman:

كَانَ النَّاسُ اُمَّةً وَّاحِدَةً فَبَعَثَ اللّٰهُ النَّبِيّٖنَ مُبَشِّرِيْنَ وَمُنْذِرِيْنَ وَاَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتٰبَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيْمَا اخْتَلَفُوْا فِيْهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيْهِ اِلَّا الَّذِيْنَ اُوْتُوْهُ مِنْۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْهُمُ الْبَيِّنٰتُ بَغْيًاۢ بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللّٰهُ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لِمَا اخْتَلَفُوْا فِيْهِ مِنَ الْحَقِّ بِاِذْنِهٖ وَاللّٰهُ يَهْدِيْ مَنْ يَّشَآءُ اِلٰى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيْمٍ

Manusia itu (dahulunya) umat yang satu (dalam ketauhidan). (Setelah timbul perselisihan,) lalu Allah mengutus para nabi (untuk) menyampaikan kabar gembira dan peringatan. Allah menurunkan bersama mereka Kitab yang mengandung kebenaran untuk memberi keputusan di antara manusia tentang perkara yang mereka perselisihkan. Tidak ada yang berselisih tentangnya, kecuali orang-orang yang telah diberi (Kitab) setelah bukti-bukti yang nyata sampai kepada mereka, karena kedengkian di antara mereka sendiri. Maka, dengan kehendak-Nya, Allah memberi petunjuk kepada mereka yang beriman tentang kebenaran yang mereka perselisihkan. Allah memberi petunjuk kepada siapa yang Dia kehendaki ke jalan yang lurus (berdasarkan kesiapannya untuk menerima petunjuk). (QS. al-Baqarah: 213).

Dalam ayat tersebut, Allah menjelaskan bahwa sebenarnya umat manusia adalah satu umat, dan Allah mengutus para rasul sebagai pemberi kabar gembira dan peringatan. Hal ini menunjukkan bahwa para nabi, termasuk Muhammad, memiliki peran penting dalam menyampaikan pesan Allah. Andai saja, pesan dari Allah itu tidak disampaikan secara murni dan mengandung banyak

[115] Conrad Hackett Fahmy Marcin Stonawski, Yunping Tong, Stephanie Kramer, Anne Shi and Dalia, "Muslim Population Change," Pew Research Center, 9 Juni 2025, 9 Juni 2025, diakses 19 Juni 2025, https://www.pewresearch.org/religion/2025/06/09/muslim-population-change/.

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

kesalahan, tentu saja Nabi Muhammad tidak akan dipercayai oleh banyak orang dan tidak akan diikuti oleh banyak umat manusia seantero dunia dari dulu hingga sekarang.

Sebagai utusan Allah, Nabi Muhammad memiliki tanggung jawab untuk menyampaikan ajaran dan hukum Allah kepada umat manusia. Dalam konteks ini, kemaksuman menjadi krusial agar wahyu yang disampaikan tetap terjaga keasliannya. Jika Nabi Muhammad tidak maksum, maka ada kemungkinan bahwa ajaran yang disampaikan bisa terdistorsi atau salah. Oleh karena itu, keyakinan akan kemaksuman Nabi menjadi landasan bagi umat Islam dalam menerima dan mengamalkan ajaran Islam.

Kemaksuman Rasulullah saw. dalam hal yang beliau sampaikan dari Allah adalah syarat mutlak untuk mewujudkan kebenaran dan kepercayaan terhadap penyampaian ilahi. Tanpa kemaksuman, tidak ada perbedaan antara Rasul dengan para filsuf dan orang-orang bijak bestari. Dengan demikian, tidak ada lagi perbedaan antara wahyu yang maksum dan bersifat mukjizat dengan filsafat serta pemikiran manusia yang memungkinkan adanya benar dan salah. [116]

Tanpa kemaksuman, risalah, wahyu, dan penyampaian hanyalah ucapan manusia semata. Padahal, dengan adanya kemaksuman, semuanya adalah firman Allah yang disampaikan dan dijelaskan oleh Nabi sawa yang maksum. Dengan demikian, kemaksuman sang penyampai *(al-muballigh)* adalah syarat bagi kemaksuman penyampaian *(al-balāgh)*. Bahkan, ia juga merupakan syarat agar

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

[116] Maḥmūd Ḥamdī Zaqzūq, *Shubuhāt al-Mushakkikīn*, (Mesir: Wizārat al-Awqāf al-Miṣriyyah, 2010), hlm. 1: 96.

wahyu yang disampaikan Nabi menjadi dapat dipercayai dan tidak menjadi sia-sia.[117]

Nabi Muhammad sebagai pribadi maksum juga berfungsi sebagai teladan bagi umat manusia. Dalam berbagai hadis, Nabi menunjukkan perilaku yang mencerminkan nilai-nilai moral dan etika yang tinggi. Dengan demikian, umat Islam dapat meneladani akhlak dan perilaku Nabi dalam kehidupan sehari-hari. Hal ini ditegaskan oleh Nabi saw dalam sebuah hadis yang diriwayatkan oleh Imam al-Baihaqi:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم : إِنَّمَا بُعِثْتُ لأُتَمِّمَ مَكَارِمَ الأَخْلاَقِ

Artinya: Dari Abu Hurairah ra, ia berkata, Rasulullah saw bersabda: "Sesungguhnya aku hanyalah diutus untuk menyempurnakan akhlak yang mulia".[118]

Jika Nabi Muhammad tidak maksum, ada potensi kesalahan dalam penyampaian wahyu. Hal ini dapat menyebabkan terjadinya distorsi dalam ajaran Islam, yang pada gilirannya dapat mempengaruhi pemahaman umat terhadap agama. Dalam konteks ini, penting untuk memastikan bahwa Nabi Muhammad memiliki sifat maksum agar ajaran yang disampaikan tetap murni dan terjaga dari kesalahan.

Jika Nabi tidak maksum, hal itu juga dapat berdampak negatif terhadap ajaran Islam secara keseluruhan. Jika umat meragukan integritas Nabi, maka kepercayaan mereka terhadap ajaran Islam akan terguncang. Hal ini dapat menyebabkan perpecahan di antara umat dan melemahkan fondasi ajaran Islam.

---

[117] *Ibid.*

[118] Baihāqī (al), *Sunan al-Baihāqī 'l-Kubrā*, hlm. 10: 191.

Oleh karena itu, pemahaman akan kemaksuman Nabi sangat penting untuk menjaga kesatuan dan kekuatan umat Islam.

Dalam kerangka kemaksuman itulah, pernikahan Nabi dengan Aishah yang saat itu berusia masih enam tahun tidak bisa dipandang sebagai sesuatu yang cacat moral dalam konteks saat itu. Pernikahan itu tidaklah merusak kehormatan beliau sebagai pribadi yang maksum. Hal itu karena pernikahan semacam merupakan sesuatu yang umum terjadi pada saat itu, bahkan sebagai bagian dari kemaslahatan sosial untuk merekatkan kohesi sosial dan aliansi politik antar kabilah.

Tidak ada para tokoh dari musuh Islam, sejak pada saat zaman Nabi bahkan hingga akhir abad ke-19, yang mencela pernikahan itu sebagai sesuatu yang amoral dan aib. Padahal mereka adalah orang-orang yang gencar sekali mencari-cari kesalahan Nabi, sekecil apapun kesalahan itu. Seandainya pernikahan itu memang merupakan sesuatu yang amoral dan memalukan, tentu mereka dengan sigap menyebarluaskan hal itu untuk menjatuhkan martabat Nabi Muhammad saw dan menghalangi dakwah Islam.

Sebagaimana dijelaskan sebelumnya, *al-'iṣmah* berarti Nabi saw terjaga dari perbuatan dosa, kesalahan dalam menyampaikan wahyu, dan perbuatan yang mencederai risalahnya. Menurut Ahlus Sunnah, Nabi tidak mungkin melakukan perbuatan yang benar-benar aib *(qabīḥ)* secara syar'i maupun akli (akal sehat masyarakat pada zamannya). Adapun hal-hal yang dianggap *tidak sesuai* oleh standar moral zaman lain, tidak membatalkan kemaksuman Nabi, sebab

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

kemaksuman diukur dengan wahyu dan *'urf* (adat) pada masa beliau, bukan dengan standar moral modern.

Menilai pernikahan Nabi dengan Aisyah r.a. menggunakan standar moral sekarang adalah bentuk **a**nakronisme, yaitu menilai peristiwa di masa lalu dengan standar masa sekarang. Di jazirah Arabia abad ke-7, pernikahan usia muda bukan aib. Bahkan di banyak masyarakat pra-modern, seperti di Eropa, India, Tiongkok, Yahudi, dan Kristen awal, usia pernikahan perempuan bisa sangat muda, selagi sudah ada tanda kedewasaan biologis. Jadi, tidak ada indikasi amoral pada masa itu, baik menurut wahyu maupun masyarakat Arab sendiri.

Pernikahan Nabi saw dengan Aisyah r.a. memiliki dimensi sosial-politik dan religius, yaitu untuk memperkuat ikatan dengan Abu Bakar ash-Shiddiq r.a., sahabat paling dekat dan penopang utama Islam. Aishah juga memiliki dimensi pendidikan dan keilmuan. Hal itu karena Aisyah r.a. menjadi salah satu periwayat hadis terbesar dengan lebih dari 2000 hadis yang ia riwaytkan. Usia mudanya justru membuat ia memiliki daya ingat yang kuat dan hidup lama setelah Nabi, sehingga dapat menjadi rujukan bagi generasi sahabat dan tabi'in.

Jika pernikahan itu benar-benar tercela atau aib dalam syariat Allah, maka Allah tidak mungkin membiarkan Nabi melakukannya, karena itu bertentangan dengan konsep *'iṣmah*. Fakta bahwa Allah tidak pernah menegur pernikahan Nabi dengan Aisyah, sementara Allah pernah menegur beliau dalam kasus-kasus lain, misalnya kasus bermuka masam ('*Abasa)*, tawanan Badar, larangan dan madu. Hal ini menunjukkan bahwa pernikahan itu bukan kesalahan moral maupun syar'i.

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

Ketika masyarakat modern menganggap hal itu "amoral", itu bukan berarti Nabi saw melakukan hal tercela, melainkan menunjukkan adanya pergeseran norma. Pada abad ke-7 saat Nabi saw hidup bahkan hingga berabad-abad kemudian, pernikahan dengan dengan usia yang relatif mudah adalah sesuatu yang normal belaka. Baru pada abad ke-18, regulasi tentang pembatasan usia perkawinan bermunculan.

Bahkan PBB baru menetapkan definisi anak sebagai setiap manusia yang berusia di bawah 18 tahun melalui Konvensi Hak-Hak Anak (*Convention on the Rights of the Child/CRC)* yang diadopsi oleh Majelis Umum PBB pada tanggal 20 November 1989 melalui Resolusi 44/25. Dalam Pasal 1 CRC dinyatakan:

"For the purposes of the present Convention, a child means every human being below the age of eighteen years unless under the law applicable to the child, majority is attained earlier."

Artinya, seorang anak adalah setiap manusia yang berusia di bawah 18 tahun, kecuali jika hukum nasional menentukan usia dewasa yang lebih rendah. Jadi, penetapan 18 tahun sebagai usia anak secara internasional oleh PBB baru resmi berlaku sejak 1989 ketika CRC diadopsi, dan mulai berlaku 2 September 1990 setelah diratifikasi oleh 20 negara pertama.

Islam sendiri sama sekali tidak mewajibkan pernikahan dini. Standar hukum modern yang menetapkan usia minimal menikah adalah *ijtihadi* untuk melindungi hak anak dalam konteks sosial kontemporer. Pada akhirnya dan yang penting, kemaksuman Nabi menjamin bahwa tindakannya pada masanya adalah bermoral, adil, dan sesuai kehendak Allah.

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

Walhasil, kemaksuman Nabi saw menegaskan bahwa beliau tidak mungkin melakukan perbuatan yang tercela. Pernikahan beliau dengan Aisyah r.a. tidak dianggap aib atau amoral pada zamannya, melainkan sah, terhormat, dan memiliki hikmah besar. Pandangan modern yang menilainya "amoral" adalah hasil anakronisme, yakni memakai kacamata abad ke-21 untuk menilai peristiwa abad ke-7.

G. Perilaku Nabi dan Teori Perubahan Hukum

Perilaku Nabi Muhammad tidak selalu bermakna *tashrī'* (legislasi hukum). Menurut al-Ashar, perbuatan Nabi diklasifikasikan menjadi 9 (sembilan) macam, yaitu:

1. Perbuatan *Jibillī*, yaitu perbuatan Nabi saw. yang merupakan fitrah manusia makan, minum, tidur, berjalan. Perbuatan yang masuk dalam kategori ini tidak otomatis bernilai hukum syar'i, kecuali ada dalil tambahan.[119]
2. Perbuatan *'Ādī,* yaitu kebiasaan yang tidak terkait ibadah, tapi bagian dari budaya: cara berpakaian, gaya hidup, cara berbicara. Hukumnya tidak wajib diikuti, tapi boleh diteladani jika baik.[120]
3. Perbuatan Duniawi, yaitu perbuatan yang terkait dengan urusan yang murni dunia, seperti strategi perang, bercocok tanam, dan pengobatan. Perbuatan yang masuk kategori in tidak menjadi hukum syar'i, kecuali ada dalil khusus.[121]

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

[119] Ashqar (al), *Af'āl ar-Rasūl SAW wa Dalālatuhā 'ala al-Aḥkām asy-Syar'iyyah*, hlm. 1: 219.
[120] *Ibid.*, hlm. 1: 237.
[121] *Ibid.*, hlm. 1: 239.

4. Perbuatan Mukjizat, yaitu perbuatan luar biasa yang tidak bisa dilakukan oleh orang biasa, seperti membelah bulan, dan air keluar dari jari. Perbuatan-perbuatan hanya khusus untuk Nabi, dan tidak berlaku bagi umat.[122]
5. *Khususiyyāt Nabawiyyah*, yaitu perbuatan-perbuatan yang hanya berlaku untuk Nabi saw., dan tidak boleh diikuti umat. Contoh dari *khususiyah* ini adalah menikah lebih dari empat istri, wajib tahajjud, dan haram menerima zakat. [123]
6. Perbuatan *Bayānī,* yaitu perbuatan-perbuatan Nabi yang dilakukan dalam rangka menjelaskan ayat Al-Qur'an, misalnya tata cara shalat, haji, zakat. Perbuatan-perbuatan ini hukumnya wajib diikuti oleh seluruh umat Islam. [124]
7. Perbuatan *Imtithālī,* yaitu perbuatan-perbuatan yang terjadi karena mendapat perintah langsung dari Allah, serti Nabi saw. melaksanakan perintah Allah, seperti shalat, jihad, dakwah. Dalam hal ini, umat Islam menjadi bagian dari objek *(khiṭāb)* yang harus mengikuti perintah tersebut, kecuali jika ada dalil kekhususan. [125]
8. Perbuatan *Muta'addī*, yaitu perbuatan Nabi yang dilakukan terkait relasi sosial dengan orang lain, seperti vonis Nabi untuk memberikan sanksi hukum, mu'amalah, putusan hukum antara pihak yang sedang berperkara, dan lain-lain.[126]

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

[122] *Ibid.*, hlm. 1: 249.
[123] *Ibid.*, hlm. 1: 262.
[124] *Ibid.*, hlm. 1: 284.
[125] *Ibid.*, hlm. 1: 303.
[126] *Ibid.*, hlm. 1: 311.

9. Perbuatan menunggu wahyu, yaitu perbuatan Nabi untuk menunda suat tindakan sampai wahyu turun. Hal ini menunjukkan sikap berhati-hati agar tidak mendahului Allah dalam menetapkan hukum. [127]

Dari klasifikasi di atas, kita bisa membuat analisa terhadap pernikahan Nabi Muhammad saw dengan ‘Āishah ra. Sebagaimana dicatat oleh al-Ya’mari, akad Nabi saw dengan ‘Āishah terjadi di Makkah pada ahun 10 kenabian sebelum beliau berangkat hijrah ke Madinah.[128] Dengan demikian, saat akad nikah itu terjadi, pemerintahan Islam belum terbentuk, sehingga Nabi Muhammad pun belum menjadi kepala pemerintahan. Saat itu, Islam masih belum memiliki kekuatan politik besar untuk menghadapi gelombang perlawanan dari pihak orang kafir Quraish.

Dalam kondisi itulah, disamping petunjuk wahyu, peristiwa akad nikah dengan Aishah itu juga tak pelak merupakan sebuah strategi politik Nabi Muhammad untuk memperkuat aliansi dengan kabilah dari keluarga Abu Bakar, yang notabene merupakan tokoh besar di masyarakat Arab Mekkah saat itu. Di sisi lain, akad nikah dengan perempuan yang masih di bawah umur juga merupakan sesuatu yang menjadi *‘urf* pada saat itu.

Oleh karena itu, peristiwa ini tidak dapat dikategorikan sebagai kebijakan publik atau *tashri‘ sosial* yang berlaku sepanjang zaman dan di semua tempat. Ia lebih tepat dipahami sebagai tindakan yang sesuai dengan *‘urf* Arab abad ke-7, dan sesuai dengan kebutuhan dakwah Islam saat itu. Tidak ada dalil perintah

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

[127] *Ibid.*, hlm. 1: 314.

[128] Muhammad bin Muhammad bin Muhammad bin Ahmad Ibn Said an-Nas Ya`mari (al), *‘Uyūn al-Āthar fi Funūn al-Magāzi wa ash-Shamāil wa as-Siar*, (Beirut: Dār al-Qalam, 1993), hlm. 2: 368.

meniru, dan tidak ada ijma‘ ulama untuk menetapkan usia ‘Āishah sebagai standar normatif.

Salah satu bentuk perbuatan Nabi Muhammad yang tidak termasuk dalam kategori *tahsri’* adalah memanjangkan rambut. Orang laki-laki Arab saat itu memang terbiasa memanjangkan rambut mereka. Mereka membanggakan rambut mereka dan membiarkannya tumbuh lebat dan tidak mencukurnya, seperti kebiasaan orang Yahudi dan Mesir saat itu. Sebagaimana lazimanya orang Arab saat itu, Rasulullah pun juga membelah rambutnya menjadi dua. Di beberapa kesempatan beliau membuat rambut beliau dikepang menjadi empat bagian.[129]

Perbuatan Nabi yang memanjangkan rambutnya bukanlah sesuatu yang aneh untuk ukuran pada zaman itu. Dengan kata lain, rambut Nabi yang gondrong bukanlah sesuatu yang membuat beliau menjadi terhina dan nista. Rambut gondrong saat itu bukanlah simbol kebengalan seperti yang banyak terjadi di zaman modern sekarang. Dengan demikian, perbuatan beliau terkait tata cara memelihara rambut bukanlah menjadi sebuah tasyri yang berlaku untuk umatnya. Hal itu lebih merupakan adat budaya yang memang bisa berbeda-beda sesuai perbedaan dan perbuahan waktu serta tempat.

Dalam penerapan *maqāṣid* itulah, hukum Islam sendiri juga memiliki teori perubahan hukum. Teori ini menyatakan bahwa hukum Islam dalam ranah mu‘āmalah dan sosial dapat berubah karena perubahan zaman, tempat, adat, atau

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

[129] Ali, *Sejarah Arab Sebelum Islam*, hlm. 451–53.

maslahat. Ibn al-Qayyim menegaskan bahwa hukum yang tidak lagi membawa maslahat harus ditinggalkan.[130]

Dalam proses penetapan hukum yang berubah menyesuaikan dengan *maqasid* shari'ah, terdapat tiga pilar perubahan, yaitu '*urf, maslaḥat,* dan *qānūn. Pertama*, *'urf* masyarakat modern telah berubah: usia anak tidak lagi dianggap layak untuk menikah. *Kedua*, maslahat hari ini mengharuskan perlindungan anak dari risiko fisik dan psikologis. *Ketiga, qānūn* atau kebijakan negara berdasarkan *siyasah shar'iyyah* dapat membatasi praktik pernikahan dini demi kemaslahatan umum. Ketiga faktor ini memperkuat bahwa pernikahan 'Āishah tidak bisa dijadikan preseden hukum universal.

Dalam filsafat hukum Islam, hukum terbagi dua, yaitu hukum-hukum pokok *(al-uṣūl),* dan hukum-hukum cabang *(al-furū').*[131] *Al-uṣūl,* yaitu nilai-nilai transendental yang absolut seperti tauhid, shalat, larangan zina. Sedangkan *al-furū',* yaitu aturan teknis yang bisa berubah seperti sistem pemilu, usia nikah, akad muamalah. Perubahan hukum pada wilayah *furū'* adalah bentuk keberlanjutan *maqāṣid,* bukan penyimpangan.

Banyak sunnah Nabi merupakan strategi sosial untuk mewujudkan *maqāṣid*. Perjanjian Hudaibiyah, pelarangan *tas'īr*, hingga penundaan *ḥudūd* pada masa paceklik menunjukkan bahwa Nabi bertindak kontekstual. Dengan pendekatan *maqāṣidiy*, kita memahami sunnah tidak sekadar sebagai simbol, melainkan sarana pencapaian tujuan syariat. Perilaku Nabi harus dianalisis dalam

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

[130] Muhammad bin Abi Bakr ibn al-Qayyim, *I'lām al-Mūqi'īn 'an Rab al-'Ālamīn*, vol. 3 (Kairo: Maktabah al-Kulliyat al-Azhariyyah, 1968), 2.

[131] Tājuddīn 'Abd al-Wahhāb bin 'Alī bin 'Abd al-Kāfī Subkī (al), *al-Ibhāj fi Sharḥ al-Minhāj 'ala Minhāj al-Wuṣūl ila 'Ilm al-Uṣūl*, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1404), hlm. 3: 246.

kerangka maqāṣid dan realitas historis. Tidak semua sunnah bersifat normatif absolut. Hukum Islam memberikan ruang untuk perubahan dalam wilayah *furū'* demi menjaga maslahat umat. Kasus pernikahan Nabi dengan 'Āishah adalah contoh konkret dari tindakan Nabi yang tidak bersifat *tashrī'*, melainkan sebatas *'urf* sesuai dengan konteks sosial waktu itu.

Sebagaimana dijelaskan sebelumnya, Nabi Muhammad saw. menikahi 'Āishah saat berusia 6 tahun, dan baru memboyongnya ke rumah tangga pada usia 9 tahun. Namun yang penting dicatat, beliau menunda hubungan suami istri selama tiga tahun, sampai 'Āishah menunjukkan kesiapan fisik dan psikis. Dalam kitab *Mugni al-Muḥtāj*, Imam al-Sharbīnī menyatakan bahwa tidak boleh dilakukan *dukhul* terhadap anak perempuan sampai ia mampu secara fisik *(ḥattā tuṭīq)*.[132] Ini menunjukkan bahwa kesanggupan biologis merupakan kriteria utama, bukan angka usia. Meskipun tidak ada batas usia formal dalam teks-teks klasik, tindakan Nabi ini mencerminkan perlindungan berbasis kemampuan, yang menurut para ulama maqāṣid termasuk dalam kategori *ḥifẓ al-nafs* dan *ḥifẓ al-nasl* (perlindungan jiwa dan keturunan).

Sebagai perbandingan, dunia Barat abad ke-13 hingga 18 masih melegalkan hubungan seksual sejak usia 10 tahun, tanpa mempertimbangkan kesiapan biologis. Sementara Nabi Muhammad saw., dalam konteks sosial yang longgar, justru menunda hubungan hingga ada tanda kesiapan. Ini menunjukkan bahwa tindakan Nabi bukan hanya mengikuti budaya, tetapi mengarah pada nilai perlindungan, yang hari ini diterjemahkan sebagai regulasi usia minimal. Dengan

[132] Muḥammad al-Khaṭīb Sharbīnī (al), *Mugnī al-Muḥtāj ilā Ma'rifat Ma'ānī Alfāz al-Minhāj*, (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.), hlm. 3: 224.

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

demikian, Nabi saw. dapat dikatakan telah memberi teladan visioner yang menempatkan prinsip kehati-hatian dan perlindungan anak di atas formalitas akad.

H. Ketentuan-ketentuan yang Khusus untuk Nabi

Pernikahan Nabi Muhammad saw. dengan ʿĀisyah — khususnya uraian umur dalam riwayat klasik — sering dipakai dalam perdebatan hukum dan etika modern tentang nikah dini. Untuk menilai relevansinya bagi umat, perlu dipetakan: (1) macam-macam perbuatan Nabi menurut tradisi ushul dan fikih; (2) definisi dan kriteria *khushūṣiyyah*; dan (3) bagaimana ulama klasik menempatkan pernikahan ʿĀisyah dalam kerangka itu. Sebagai isu metodologis, pendekatan ini sudah dipetakan dalam literatur ushul klasik dan kitab-kitab *khaṣā'iṣ*.

Para *fuqahā'* dan *uṣūliyyīn* mendeskripsikan berbagai kelas perbuatan Nabi saw. Sebagian perbuatan Nabi saw adalah naluriah *(jibillah)*; sebagian kebiasaan *('ādāt)*; sebagian lain mengandung shar'ī *(tashrī');* dan sebagian merupakan *khususiyah*. Asal hukum perbuatan Nabi adalah petunjuk umum *(qudwah)* bagi umat, tetapi sifat tindakannya menentukan apakah umat boleh meneladani.[133]

Dalam konteks perbuatan Nabi saw, *khuṣūṣiyyah* tidak bisa ditetapkan kecuali dengan adanya dalil. Pada asalnya, perbuatan-perbuatan Nabi saw adalah *tashrī'* bagi semua umat, tidak hanya khusus untuk beliau saja, hingga terdapat

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

[133] Shawkānī (al), *Irshād al-Fuḥūl ilā Taḥqīq al-Ḥaqq min 'Ilm al-Ūṣūl*, hlm. 111.

dalil yang menunjukkan bahwa suat perbuatan itu adalah khusus untuk beliau.[134] Menurut Ibn Ḥazm, tidak halal seseorang mengatakan sesuatu sebagai *khuṣūṣiyah* Nabi kecuali dengan nash.[135] Ibn al-Qayyim juga menegaskan bahwa hukum asalnya adalah umat ikut Nabi, kecuali ada dalil khusus.[136]

Di antara beberapa kasus yang termasuk *khususiyah* Nabi saw adalah:

a. Nabi saw. dibolehkan menikahi lebih dari empat istri sekaligus, sementara umat dibatasi empat. Ini disepakati sebagai *khususiyah*.[137]
b. Nikah Nabi dengan Maimūnah ketika ihrām. Namun *khuṣūṣiyah* ini masih diperdebatkan. Riwayat Ibn ʿAbbās menyebut saat ihrām, sementara riwayat Maimūnah sendiri menyebut setelah *taḥallul*. Jumhūr men-*tarjīḥ* riwayat Maimūnah, sehingga tidak dianggap *khuṣūṣiyah*.[138]
c. Pernikahan Nabi dengan ʿĀisyah. Jumhūr ulama melihatnya bagian dari *'urf*. Pernikahan Nabi saw dengan ʿĀisyah dianggap sebagai pernikahan terhadap perempuan yang masih belum memasuki usia balig. Sementara Ibn Shubruma menganggapnya *khuṣūṣiyah*. Ibn al-Mulaqqin menilai pandangan Ibnu Shubruma itu ganjil *(garīb)*.[139] Menurut Imam an-Nawawi, seorang ayah yang menikahkan anak perempuannya yang belum balig adalah boleh. Namun akad nikah yang telah dilakukakan tidak langsung otomatis memperbolehkan bagi

[134] Zakāriyā bin Gulām Qādir Bākistānī (al), *Uṣūl al-Fiqh 'alā Manhaj Ahl al-Ḥadīth*, (Jeddah: Dār al-Kharrāz, 2002), hlm. 53.
[135] Alī bin Aḥmad Ḥazm (ibn), *al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām*, (Kairo: Dār al-Ḥadīth, 1404), hlm. 469.
[136] Muhammad bin Abi Bakr ibn Qayyim (al), *Zād al-Ma'ād fi Hudā Khair al-'Ibād*, (Beirut: Muassasah ar-Risalah, 1986), hlm. 3: 267.
[137] Kathir (ibn), *Al-Fuṣūl fi Sīrah ar-Rasūl*, hlm. 328.
[138] Suyūṭī (al), *al-Khaṣāiṣ al-Kubrā*, hlm. 2: 369-370.
[139] Mulaqqin (al), *Gāyah as-Sūl fi Khaṣāiṣ ar-Rasūl*, hlm. 52.

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SIBER NURJATI CIREBON

si suami untuk menggauli istrinya yang masih belum balig. Hal itu karena menggauli perempuan yang masih belum balig adalah haram.[140]

Terkait dengan perbuatan Nabi saw ini, terdapat dua kaidah penting. Kaidah pertama adalah bahwa "asal perbuatan Nabi adalah syariat umum sampai ada dalil khusus".[141] Kaidah kedua adalah bahwa "jika ada dalil khusus, maka ia berfungsi sebagai takhsīṣ."[142] Dari perspektif *maqāṣid*, regulasi modern perlu menimbang maslahat kontemporer: perlindungan jiwa, kehormatan, dan anak. Maka, tidak tepat menjadikan nikah Nabi dengan ʿĀisyah sebagai dalil tunggal untuk praktik nikah anak hari ini.

Secara sosiologis, pernikahan anak adalah praktik yang lazim di banyak peradaban kuno, termasuk Arab Hijaz abad ke-7. Baligh biologis dan kesiapan domestik menjadi tolok ukur utama kelayakan menikah, bukan usia numerik. Maka, pernikahan Nabi dengan 'Āishah tidak dianggap aneh oleh masyarakat kala itu. Namun, hal yang lazim *('urf)* belum tentu menjadi norma tetap *(thābit)* dalam syariat.

Ash-Shatibi menegaskan bahwa perubahan *'urf* dapat menyebabkan perubahan hukum karena shariat dibangun di atas maqāṣid dan maslahat.[143] Maka, meskipun pernikahan anak pernah dibenarkan karena *'urf,* tidak berarti kebolehan itu bersifat permanen.

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

[140] Sharbīnī (al), *Mugnī al-Muḥtāj ilā Ma'rifat Ma'ānī Alfāz al-Minhāj*, hlm. 3: 224.

[141] Muḥammad bin Aḥmad bin Abī Sahl Sarkhasī (al), *al-Uṣūl*, (Beirut: Dār al-Ma'rifah, t.th.), hlm. 2: 147.

[142] Shawkānī (al), *Irshād al-Fuḥūl ilā Taḥqīq al-Ḥaqq min 'Ilm al-Ūṣūl*, hlm. 103.

[143] Shāṭibī (al), *al-Muwāfaqāt*, hlm. 2: 361.

I. Pernikahan ‘Āishah ra dalam Perspektif Ilmu Sejarah dan Hermeneutika Sejarah

1. Perspektif Ilmu Sejarah

Menurut Lous Gottschalk, sejarah adalah rekaman tentang pengalaman manusia dalam masyarakat, yang disusun secara ilmiah berdasarkan hasil penelitian sumber-sumber yang dapat dipercaya.[144] Sedangkan menurut Kuntowijoyo, sejarah adalah rekonstruksi masa lalu manusia yang disusun secara ilmiah dengan metode sejarah, berdasarkan data atau fakta yang ditinggalkan.[145]

Adapun data sejarah, menurut Helis Sjamsuddin, adalah semua sumber keterangan, baik tertulis, lisan, maupun material, yang dapat memberikan informasi tentang masa lalu. Data sejarah masih harus melalui kritik sumber sebelum dapat dijadikan dasar penulisan sejarah. Di samping itu, data sejarah belum tentu benar; ia hanyalah bahan mentah yang harus diuji keaslian dan kebenarannya.[146]

Sedangkan sumber dari data sejarah terbagi menjadi dua, primer dan sekunder. Sumber primer merupakan sumber yang berasal langsung dari masa atau peristiwa yang sedang diteliti. Ia berisi data asli yang dibuat atau disaksikan oleh pelaku atau saksi mata peristiwa sejarah tersebut. Contohnya adalah dokumen asli, surat, catatan harian, arsip pemerintah, prasasti, foto, artefak, rekaman wawancara langsung, dan benda peninggalan fisik yang dibuat pada saat

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

[144] Louis Gottschalk, *Mengerti Sejarah*, terj. Nugroho Notosusanto, (Jakarta: UI Press, 1986), hlm. 32.

[145] Kuntowijoyo, *Pengantar Ilmu Sejarah*, (Yogyakarta: Bentang, 2001), hlm. 16.

[146] Helius Sjamsuddin, *Metodologi Sejarah*, (Yogyakarta: Ombak, 2012), hlm. 125–26.

peristiwa berlangsung. Sumber primer bersifat asli, langsung, dan tidak melalui perantara. Sumber primer berfungsi sebagai bukti utama dan rujukan dasar dalam penelitian sejarah.

Adapun sumber sekunder merupakan karya atau interpretasi yang dibuat berdasarkan sumber primer. Ia berisi penafsiran, analisis, atau rangkuman dari peristiwa sejarah oleh orang yang tidak mengalami langsung peristiwa tersebut. Contohnya adalah buku sejarah, artikel ilmiah, ensiklopedia, tafsir, dan biografi yang disusun setelah peristiwa berlangsung. Sumber sekunder bersifat tidak langsung dan merupakan hasil kajian atau penelitian atas sumber primer. Ia bersungsi sebagai pelengkap dan membantu memahami konteks sejarah secara lebih luas.

Dari data sejarah itulah, baru muncul fakta sejarah. Karena itulah, fakta sejarah berbeda dengan data sejarah. Menurut Kuntowijaya, fakta sejarah adalah data yang telah mengalami kritik dan diuji kebenarannya, sehingga dapat dipakai untuk menjelaskan peristiwa sejarah.[147] Sedangkan menurut Gottschalk, fakta sejarah adalah data yang telah lolos dari proses seleksi, verifikasi, dan interpretasi sejarawan, sehingga ia dianggap sebagai kenyataan sejarah yang objektif.[148]

Riwayat-riwayat hadis tentang usia Aishah 6 atau 7 tahun justru merupakan data sejarah primer yang bersumber langsung dari pelaku sejarah, yaitu Aishah. Sedangkan data-data terkait informasi usia Asma binti Abu Bakar, kondisi Aishah saat turunnya Surah al-Qamar, keikutsertaan Aishah dalam Perang Badar dan Uhud, informasi usia Fatimah binti Muhammad saw, dan lain-lain,

[147] Kuntowijoyo, *Pengantar Ilmu Sejarah*, hlm. 17.
[148] Gottschalk, *Mengerti Sejarah*, hlm. 37.

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

justru merupakan data sekunder yang tidak berisi informasi langsung terkait usia Aishah saat menikah dengan Nabi Muhammad. Terutama riwayat tentang usia Asma binti Abu Bakar, justru merupakan data sekunder yang bukan berasal dari Asma binti Bakar langsung.

Dikaitkan dengan pengertian fakta sejarah di atas, dalam konteks usia Aishah ra saat menikah dengan Nabi Muhammad saw., dapat ditarik benang merah bahwa riwayat-riwayat hadis tentang usia Aishah, usia Asma binti Abu Bakar, usia Fatimah binti Muhammad, tahun peristiwa perang Badar dan Uhud, kondisi Aishah saat turun surah al-Qamar, semuanya adalah masih berupa data sejarah. Dengan data sejarah itu perlu dilakukan penelitian lebih lanjut untuk menilai validitasnya. Sedangkan fakta sejarahnya adalah pernikahan Nabi Muhammad saw denagn Aishah ra. Semua sejarawan sepakat bahwa pernikahan itu memang terjadi dan tidak ada yang membantahnya, sehingga peristiwa itu menjadi fakta sejarah.

Para cendekiawan modern seperti al-'Aqqad, Kandhalvi, O. Hashem, al-Idlibi, Husein Muhammad dan Jasser Auda, justru mencampuradukkan antara data dan fakta sejarah. Apa yang diklaim mereka sebagai fakta sejarah justru data sejarah sekunder yang lemah secara ilmiah. Data-data sejarah tentang usia Asma binti Abu Bakar adalah bersumber dari Ibnu Abi az-Zinād yang notabene tidak memiliki kualifikasi data sejarah primer yang bisa dipertanggungjawabkan. Dalam konteks ilmu hadis, riwayat dari Ibnu Abi az-Zinad adalah lemah karena ia tidak bertemu dengan Asma binti Abi Bakar. Dalam konteks ilmu sejarah, Ibnu Abi az-

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

Zināḍ ia bukanlah pelaku sejarah yang sezaman dengan Asma binti Abi Bakar.[149] Dengan demikian, alih-alih sebagai fakta sejarah, data yang Ibnu Abi az-Zināḍ sampaikan hanyalah data sejarah sekunder, bukan data sejarah primer.

Dalam kacamata ilmu sejarah modern, riwayat bersanad dan bersambung hingga ke pelaku sejarah, dalam hal ini Aishah ra, lebih mendekati sebagai data primer karena masih menyimpan jejak transmisi dari saksi sejarah. Sementara riwayat-riwayat di kitab-kitab sirah, seperti tentang usia Asma binti Abu Bakar yang berasal dari Ibnu Abi az-Zinad terdapat dalam *Al-Isti'āb fi Ma'rifah al-Aṣḥāb* karya Ibnu 'Abd al-Barr dan *Tarikh Dimashq* karya Ibnu 'Asakir. Riwayat Ibnu Abi az-Zinad itu justru sanad yang terputus. Dengan demikian data sejarah dari Ibnu Abi az-Zināḍ adalah data sekunder yang lemah secara ilmiah, karena ia bukan pelaku sejarah dan tidak bertemu dengan pelaku sejarah. Dalam hal ini, ia tidak bertemu dengan Asma binti Abi Bakar yang ia informasikan memiliki usia lebih tua daripada Aishah. Meski demikian, ia tetap berguna untuk rekonstruksi naratif, namun tidak memiliki nilai verifikatif ilmiah yang setara.

2. Perspektif Hermenetika Sejarah

Dari sejarah kemudian muncullah hermentika sejarah. Hermenetika sendiri sebenarnya berasal dari studi tentang prinsip-prinsip interpretasi terhadap teks-teks yang ada di Bibel.[150] Namun dalam konteks ini, hermenetika sejarah adalah pendekatan filsafat interpretatif dalam memahami peristiwa sejarah, teks sejarah, maupun makna yang terkandung di dalamnya. Fokus utama dari

[149] Penjelasan lebih detil tentang Ibnu Abi az-Zinad terdapat pada sub bab Perbandingan Usia 'Āishah dan Asma' binti Abi Bakr.

[150] "Hermeneutics," dalam *Britannica*, diakses 5 Oktober 2025, https://www.britannica.com/topic/hermeneutics-principles-of-biblical-interpretation.

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

hermenetika adalah bagaimana kita memahami dan memberi makna terhadap sejarah, tidak hanya "apa yang terjadi", tetapi "apa arti dan relevansinya" bagi manusia saat ini. Dengan demikian, hasil akhir dari hermenetika adalah pemahaman reflektif yang menekankan makna historis, bukan sekadar fakta.

Untuk menganalisis pernikahan Nabi Muhammad saw. dengan ʻĀishah binti Abu Bakar, hermeneutika tidak hanya menawarkan metode penafsiran teks, tetapi juga kerangka filosofis untuk memahami bagaimana masa lalu diinterpretasi, dimaknai, dan direkonstruksi dalam narasi sejarah. Dalam hal ini, penulis berusaha menganalisis pernikahan Nabi dengan ʻĀishah melalui lensa tiga tokoh utama hermeneutika: Wilhelm Dilthey, Hans-Georg Gadamer, dan Paul Ricoeur.

a. Wilhelm Dilthey: Verstehen (Pemahaman)

Wilhelm Dilthey (1833–1911) menegaskan bahwa ilmu sejarah harus dibedakan dari ilmu alam. Jika ilmu alam menjelaskan fenomena dengan hukum sebab-akibat *(erklären)*, maka ilmu sejarah bertugas memahami pengalaman manusia dari dalam *(verstehen)*.[151] Melalui konsep ini, Dilthey mengajak sejarawan untuk memasuki horizon pengalaman masyarakat masa lalu, bukan sekadar mencatat fakta objektif.

Dengan pendekatan *verstehen*, pernikahan Nabi dengan ʻĀishah tidak dapat dinilai semata dari standar modern, melainkan harus ditempatkan dalam kerangka budaya Arab abad ke-7. Pada masa itu, usia pubertas menjadi indikator kedewasaan, dan pernikahan dini merupakan praktik sosial yang lumrah. Lebih

[151] Wilhelm Dilthey, *Introduction to the Human Sciences*, terj. Ramon J. Betanzos, (Detroit: Wayne State University Press, 1988), hlm. 103–8.

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

jauh, pernikahan ini juga memiliki makna politik—mempererat hubungan Nabi dengan Abu Bakar sebagai sahabat terdekat. Dengan demikian, Dilthey membantu kita untuk melihat pernikahan ini sebagai pengalaman sosial yang bermakna, bukan sekadar perhitungan usia biologis.

b. Hans-Georg Gadamer: Fusi Horizon

Hans-Georg Gadamer (1900–2002) melanjutkan tradisi hermeneutika dengan menekankan dialog antara horizon masa lalu dan horizon penafsir masa kini. Konsep *Horizontverschmelzung (fusion of horizons)* menjelaskan bahwa pemahaman sejarah tidak pernah murni objektif, melainkan selalu terjadi dalam perjumpaan antara warisan tradisi dan horizon nilai kontemporer.[152]

Melalui lensa Gadamer, pernikahan Nabi dan ʻĀishah adalah titik temu antara dua horizon: horizon masyarakat Arab kuno dan horizon masyarakat modern. Dalam horizon masa lalu, pernikahan ini dipahami sebagai peristiwa normal, bahkan terhormat. Dalam horizon masa kini, pernikahan dini dipandang problematis. *Fusion of horizons* mengajarkan bahwa sejarawan tidak boleh memaksakan nilai kontemporer ke masa lalu, tetapi juga tidak boleh menutup mata terhadap refleksi etis zaman sekarang. Dengan demikian, hermeneutika Gadamer memungkinkan kita memahami pernikahan ini secara adil, tanpa jatuh pada anakronisme ataupun relativisme.

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

[152] Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, terj. Joel Weinsheimer dan Donald G. Marshall, (New York: Continuum, 2004), hlm. 305–41.

c. Paul Ricoeur: Narasi dan Konstruksi Makna

Paul Ricoeur (1913–2005) menegaskan bahwa sejarah bukan hanya rekaman fakta, melainkan narasi yang disusun oleh penafsir.[153] Fakta-fakta sejarah menjadi bermakna ketika dirangkai dalam alur naratif yang menghubungkan masa lalu, masa kini, dan masa depan. Dalam hal ini, setiap peristiwa sejarah selalu terbuka terhadap interpretasi baru.

Dalam tradisi hadis dan sirah, terdapat beberapa versi mengenai usia ʻĀishah saat menikah. Riwayat yang paling populer menyebut enam atau sembilan tahun, tetapi riwayat lain mengindikasikan bahwa ia lebih dewasa. Ricoeur membantu kita melihat bahwa riwayat-riwayat tersebut tidak sekadar "fakta," tetapi juga narasi yang memiliki fungsi ideologis dan teologis. Narasi usia muda, misalnya, menekankan kesucian ʻĀishah dan kedekatannya dengan Nabi, sementara narasi usia lebih dewasa memberikan legitimasi historis yang lebih dapat diterima oleh pembaca modern.[154] Dengan demikian, sejarah tentang pernikahan ini selalu merupakan konstruksi makna yang terbuka terhadap interpretasi baru.

Hermenutika sejarah memberikan kerangka penting untuk menganalisis pernikahan Nabi Muhammad saw. dengan ʻĀishah. Perspektif Dilthey mengajarkan bahwa kita harus memahami makna pernikahan dalam horizon sosial Arab abad ke-7. Perspektif Gadamer menegaskan bahwa pemahaman hanya dapat dicapai melalui dialog antara horizon masa lalu dan horizon penafsir masa kini.

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

[153] Paul Ricoeur, *Time and Narrative*, terj. Kathleen McLaughlin dan David Pellauer, (Chicago: University of Chicago Press, 1984), hlm. 52–87.

[154] Brown, *Misquoting Muhammad: The Challenge and Choices of Interpreting the Prophet's Legacy*, hlm. 145–51.

Perspektif Ricoeur mengingatkan bahwa narasi sejarah tentang ‘Āishah selalu merupakan konstruksi makna yang terbuka terhadap penafsiran ulang.

Dengan demikian, hermeneutika sejarah membantu kita menghindari dua ekstrem: anakronisme yang menilai masa lalu dengan standar modern secara sepihak, dan relativisme yang menutup mata terhadap nilai etis masa kini. Ia memberikan jalan tengah untuk memahami pernikahan Nabi dan ‘Āishah secara historis, filosofis, dan naratif—sehingga kita dapat membacanya dengan adil dan reflektif.

Upaya untuk menolak data sejarah pernikahan Nabi Muhammad saw dengan Aishah ra pada usia 6/7 tahun adalah justru upaya ahistoris. Secara tidak langsung, upaya-upaya itu justru mengingkari sejarah peradaban manusia di masa lalu yang memang tidak selalu sesuai dengan standar norma di masa sekarang. Alih-alih menolak, justru sebaiknya umat Islam menerima hal itu sebagai bagian dari sejarah peradaban Islam yang memiliki nilai maslahah yang tinggi. Nilai maslahah itu adalah sebagai media ilahiah untuk merekam dan menyebar luaskan ajaran-ajaran Islam yang berasal langsung dari sumbernya, yaitu Nabi Muhammad.

Pernikahan Nabi Muhammad dengan Aishah ra dalam usia 6 tahun bukanlah sesuatu aib dan amoral yang harus membuat malu umat Islam. Dalam perspektif *maqāṣid sharī’ah*, pernikahan Aishah dengan Nabi Muhammad saw dalam usia cukup dini justru memiliki tujuan *ḥifz ad-dīn* yang luar biasa bermanfaat bagi perkembangan agama Islam. Dalam logika normal manusia biasa, Nabi Muhammad tidak akan mengambil keputusan untuk menikah dengan Aishah

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

tanpa petunjuk Allah. Nabi Muhammad saw sendiri juga mungkin tidak akan menyangka bahwa pernikahan beliau Aishah justru kelak menjadi salah satu yang sangat bermanfaat bagi penyebaran ajaran Islam.

J. Anakronisme dalam Tudingan Perkawinan Dini ‘Āishah

Dalam diskursus kontemporer, khususnya yang bersentuhan antara sejarah Islam dan nilai-nilai modern, sering muncul kritik terhadap praktik-praktik historis yang dianggap tidak sesuai dengan standar etika masa kini. Salah satu contoh yang paling sering dikemukakan adalah pernikahan Nabi Muhammad dengan ‘Āishah. Kritik ini, jika ditelusuri secara logis dan metodologis, menunjukkan adanya bentuk kesalahan berpikir yang dikenal sebagai presentisme dan anakronisme. Kesalahan berpikir inilah yang kemudian banyak dipabrikasi di media-media sosial sehingga seolah-olah menjadi sesuatu kebenaran.

1. Pengertian Anakronisme dan Presentisme

Secara etimologis, anakronisme berasal dari bahasa Yunani: *ana* berarti “melawan” dan *khronos* berarti “waktu”.[155] Anakronisme secara umum didefinisikan sebagai kesalahan dalam menempatkan nilai, ide, atau objek pada waktu yang tidak sesuai, sehingga menghasilkan kekeliruan kategori dan penilaian historis yang tidak valid.[156]

Contoh anakronisme itu misalnya terjadi dalam film *Braveheart* yang menggunakan latar Skotlanida pada abad ke-13. Film ini berkisah tentang tokoh

[155] “Anachronism,” dalam *Britannica*, diakses 24 September 2025, https://www.britannica.com/science/anachronism.

[156] Fischer, *Historians’ Fallacies: Toward a Logic of Historical Thought*, hlm. 132–33.

perjuangan Skotlandia, yaitu William Wallace.[157] Dalam film tersebut, William Wallace terlihat mengenakan *kilt,* rok khas Skotlandia. Padahal, faktanya, *kilt* baru populer di Skotlandia pada abad ke-17.[158] Dengan demikian, menampilkan *kilt* di abad ke-13 dalam film tersebut adalah kesalahan kronologis.

Termasuk kesalahan kronologis dan cara berpikir anakronistik, misalnya, saat menggambarkan pasukan Nabi Muhammad saw. saat menaklukkan kota Mekkah dengan mengendarai mobil tank. Atau sama bodohnya juga jika ada orang yang bertanya, "Apakah Nabi Muhammad saw memiliki buku nikah saat menikah dengan Aishah ra?" Bagaimanapun mobil tank dan buku nikah adalah produk dari zaman modern yang notabene belum ada di abad ke-7 pada saat Nabi Muhammad hidup di jazirah Arab.

Selanjutnya, kesalahan berpikir *(fallacy)* yang merupakan cabang dari anakronisme adalah presentisme. Kesalahan berpikir presentisme ini adalah menilai masa lalu menggunakan standar nilai moral, etika, atau hukum masa kini. Dalam studi logika, hal ini dikategorikan sebagai *moralistic fallacy* atau kesalahan dalam menyimpulkan kebenaran moral secara mutlak lintas zaman.[159]

Sebagai contoh dari presentisme adalah menghujat Thomas Jefferson atau tokoh pendiri Amerika lainnya semata-mata sebagai orang jahat karena mereka memiliki budak. Sebagaimana dijelaskan dalam Britannica, Thomas Jefferson

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

[157] "William Wallace | Biography, Braveheart, Death, Sword, & Facts | Britannica," 19 Desember 2025, 19 Desember 2025, diakses 5 Januari 2026, https://www.britannica.com/topic/Braveheart.

[158] "Kilt | Traditional, Tartan & Plaid | Britannica," t.th., t.th., diakses 6 Januari 2026, https://www.britannica.com/topic/kilt.

[159] Fischer, *Historians' Fallacies: Toward a Logic of Historical Thought*, hlm. 135.

pernah memiliki budak sebanyak 200 orang pada satu waktu, dan memiliki budak sebanyak 600 orang sepanjang hidupnya.[160]

Meski perbudakan itu salah secara moral menurut standar kita saat ini, pada abad ke-18 saat Jefferson hidup, hal itu adalah norma ekonomi dan sosial yang diterima secara luas. Tidak hanya persoalan perbudakan, bahkan Jefferson juga dituding sebagai rasis karena pernah menuliskan pandangannya membeda-bedakan manusia warna kulit.[161] Dengan demikian, adalah sebuah sesat berpikir presentisme jika menilai Jafferson *hanya* dengan kacamata moral tahun 2026 tanpa memahami konteks zaman tersebut.

2. Tokoh dan Perkembangan Konsep Anakronisme

Pemikiran tentang bahaya anakronisme telah ada sejak masa Aristoteles, melalui prinsip-prinsip logika kategorikal. Leopold von Ranke menempati posisi sentral sebagai pelopor pendekatan empiris dan objektif terhadap sejarah. Ia menolak keras gagasan bahwa sejarah harus dinilai berdasarkan relevansi atau kontribusinya terhadap masa kini.

Dalam *The Theory and Practice of History*, Ranke menolak terhadap pendekatan presentisme, yaitu kecenderungan menilai masa lalu dengan standar dan nilai masa kini. Bagi Ranke, setiap zaman memiliki karakter dan nilai intrinsik yang harus dipahami dalam konteksnya sendiri. Ia menekankan bahwa tugas utama sejarawan bukanlah menilai atau menyaring masa lalu, melainkan

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

[160] "Thomas Jefferson - Slavery, Racism, Politics | Britannica," 12 Desember 2025, 12 Desember 2025, diakses 6 Januari 2026, https://www.britannica.com/biography/Thomas-Jefferson/Slavery-and-racism.

[161] *Ibid.*

merekonstruksi realitas historis *sebagaimana adanya* (*wie es eigentlich gewesen*).[162]

Pendekatan ini menolak teleologi sejarah dan menuntut penggunaan sumber primer sebagai dasar interpretasi. Dengan demikian, Ranke tidak hanya mengkritik presentisme secara metodologis, tetapi juga secara filosofis, karena ia menolak anggapan bahwa sejarah adalah narasi kemajuan linear menuju masa kini.

Dalam karya *History as the Story of Liberty*, Benedetto Croce menegaskan bahwa sejarah bukanlah sekadar kronik peristiwa atau alat moral untuk menghakimi masa lalu, melainkan ekspresi kebebasan manusia yang harus dipahami dalam konteks zamannya. Ia menolak pendekatan historiografi yang menilai masa lalu berdasarkan standar nilai masa kini, karena menurutnya hal tersebut mengaburkan pemahaman historis yang sejati.[163]

Dalam pandangan historisisme etiko-politik Croce, sejarah dipahami sebagai proses reflektif yang memungkinkan manusia memahami kebebasan dan pilihan moral dalam konteks historisnya. Ia menolak historiografi yang bersifat moralistik atau ideologis, karena menurutnya hal itu justru menghambat pemahaman terhadap dinamika kebebasan manusia dalam sejarah. Dengan demikian, Croce memberikan kontribusi penting dalam kritik terhadap presentisme, dengan menekankan bahwa pemahaman sejarah harus bersifat reflektif dan kontekstual, bukan normatif atau teleologis.

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

[162] Leopold von Ranke, *The Theory and Practice of History*, ed. Georg G. Iggers dan Konrad von Moltke, (New York: Routledge, 2011), hlm. 167.o

[163] Benedetto Croce, *History as the Story of Liberty*, terj. Sylvia Sprigge, (London: George Allen & Unwin, 1941), hlm. 67.

David Hackett Fischer secara sistematis mengklasifikasikan anakronisme sebagai kesalahan berpikir historis dalam bukunya *Historians' Fallacies*. Ia menyebut presentisme sebagai bentuk kekeliruan serius yang merusak integritas sejarah karena gagal memahami kerangka nilai dan epistemologi masa lampau.[164]

Selain Fischer, terdapat pula tokoh bernama C.S. Lewis, seorang sastrawan, teolog, dan pakar literatur abad pertengahan dari Universitas Oxford. Lewis mengangkat wacana tentang kesalahan berpikir anakronisme ini. Lewis memperkenalkan istilah keangkuhan kronologis *(chronical snobbery)* dalam bukunya *Surprised by Joy.* Keangkuhan kronologis ini diartikan oleh Lewis sebagai penerimaan yang tidak kritis terhadap iklim intelektual yang umum pada zaman kita sendiri, dan asumsi bahwa segala sesuatu yang telah ketinggalan zaman berarti telah didiskreditkan.[165]

Secara logis, ini adalah variasi dari *Argumentum ad Novitatem,* yaitu kesalahan berfikir karena sesuatu dianggap benar hanya karena ia baru. Kebalikannya adalah *Argumentum ad Antiquitatem,* yaitu kesalahan berfikir karena meremehkan sesuatu hanya karena itu kuno.[166] Dalam logika di balik orang yang memiliki keangkuhan kronologis adalah pola seperti ini: "Kita hidup di zaman modern, maka kita lebih pintar daripada orang zaman dulu." Padahal usia sebuah ide tidak menentukan kebenarannya. Sebuah ide di masa lalu ditinggalkan

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

[164] Fischer, *Historians' Fallacies: Toward a Logic of Historical Thought*, hlm. 135.

[165] C. S. Lewis, *Surprised by Joy*, (Hannover: Harper Collins, 1998), hlm. 239.

[166] "'Understanding Argumentum Ad Novitatem Fallacy: Why Newness Doesn't Equal Validity in Rhetoric' - Rephrasely," t.th., t.th., diakses 6 Januari 2026, https://rephrasely.com/usage/argumentum-ad-novitatem-fallacy.

seringkali bukan karena ide itu terbukti salah, melainkan karena tren intelektual telah berubah.

Di antara argumentasi yang merupakan variasi dari *chronological snobbery* adalah gugatan dan keraguan terhadap Nabi Muhammad yang terkait kesehatan. Menurut mereka pernikahan dini adalah berisiko secara medis. Jika Nabi memang memiliki pengetahuan ilahi, seharusnya beliau tahu bahwa hal itu berbahaya bagi kesehatan perempuan.

Di masa lalu, usia harapan hidup jauh lebih rendah dan tingkat kematian bayi sangat tinggi. Masyarakat merespons kondisi alamiah ini dengan memulai reproduksi lebih awal untuk memastikan kelangsungan spesies/suku. Mengharapkan tokoh masa lalu mengikuti standar medis WHO tahun 2026 adalah tidak logis. Lagipula, argumen ini bersifat spekulatif. Catatan sejarah tidak menunjukkan adanya krisis kesehatan pada Aishah, bahkan ia tercatat hidup hingga usia lanjut (sekitar 60-an tahun) dan sangat aktif secara fisik serta intelektual.

Sejalan dengan Fischer, Muhammad Nuruddin dalam *Logical Fallacy,* juga menjelaskan tentang kesalahan berpikir yang ia sebut sebagai *Historian Fallacy.* Kekeliruan cara berpikir seperti ini terjadi karena seorang mengasumsikan orang lain memandang suatu kejadian di masa lampau dengan perspektif yang sama seperti yang dia miliki setelah kejadian selesai. Letak kekeliruannya itu adalah bahwa ia mengabaikan kenyataan bahwa orang yang mengalami kejadian di suatu waktu tertentu, pastilah sudut pandangnya tidak

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

sama dengan orang yang menganalisis kejadian serupa ketika dia hidup pada waktu yang lain.[167]

Dalam khazanah pemikiran Islam klasik, Ibn Khaldun dalam *al-Muqaddimah* secara eksplisit memperingatkan bahwa banyak orang tertipu dalam memahami sejarah karena menilainya tanpa memahami *asbāb al-wāqi'* dan dinamika sosial zamannya.[168] Ia memperkenalkan konsep *'aṣabiyyah* dan transformasi sosial sebagai pendekatan untuk memahami perubahan norma.[169]

3. Standar Ganda Masyarakat Barat

Konsep standar ganda *(double standards)* dalam politik internasional merujuk pada penerapan norma secara selektif tergantung pada posisi kekuasaan. Edward Said dalam *Orientalism* menunjukkan bagaimana dunia Timur sering diposisikan sebagai objek penilaian moral Barat.[170]

Dalam kajian pascakolonial, dunia Barat dikritik karena membangun konstruksi diskursif tentang "Timur" *(Orient)* sebagai irasional, tidak modern, tidak bermoral, terbelakang, dan patriarkal. Di samping konstruksi ini tidak netral, ia juga berfungsi sebagai legitimasi dominasi kolonial dan hegemoni epistemik. Dalam konteks ini, Barat bukan hanya kekuatan politik, tetapi juga produsen norma dan penentu standar moral global.

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

[167] Muhammad Nuruddin, *Logical Fallacy*, (Depok: Gemala, 2021), hlm. 338–39.

[168] Abdurrahman bin Muhammad bin Muhammad Khaldūn (ibn), *al-Muqaddimah*, (Beirut: Dār Iḥyā at-Turāth al-'Arabī, 2004), hlm. 1: 13.

[169] *Ibid.*, hlm. 173.

[170] Said, *Orientalisme*, hlm. 39 dan seterusnya.

Secara teoritik, standar ganda terjadi ketika nilai A dinyatakan universal. Lantas, nilai A digunakan untuk menghakimi pihak lain. Namun penerapan Nilai A tidak konsisten ketika menyangkut kepentingan diri sendiri. Dalam relasi Barat–Timur, fenomena ini sering terlihat dalam beberapa isu seperti hak asasi manusia. Negara-negara Barat sering mengkritik negara Timur atas pelanggaran HAM. Namun pada saat yang sama, mereka justru merupakan pelaku pelanggaran HAM berat seperti yang terjadi di Penjara Guantanamo yang dibangun oleh Amerika Serikat.[171]

Dunia Barat juga menyerukan tentang standar dan nilai-nilai demokrasi. Namun pada saat yang sama mereka justru melanggar nilai-nilai demorasi itu saat mendukung rezim otoriter jika menguntungkan secara geopolitik. Bahkan mereka melakukan intervensi militer dengan dalih demokrasi. Contoh klasik adalah perang di Irak tahun 2003 yang dipimpin oleh Amerika Serikat dengan dalih senjata pemusnah massal. Padahal di kemudian hari, tuduhan itu ternyata tidak terbukti.[172]

Fenomena standar ganda ini tampak pada isu moral seksualitas dan pernikahan usia dini. Dalam diskursus modern, dunia Barat sering mengkritik praktik pernikahan usia muda di dunia Timur, khususnya dalam konteks Islam. Namun secara historis, pernikahan usia muda juga lazim dalam tradisi Eropa abad

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

[171] Lihat, Moazzam Begg dan Victoria Brittain, *Neraka Guantanamo: Kisah Derita Seorang Muslim di Penjara Khusus Teroris AS*, terj. Tim Penerjemah Mizan, (Bandung: Mizan, 2006).

[172] "20 Tahun Perang Irak: Pencarian Senjata Pemusnah Massal Saddam Hussein yang Tak Pernah Ditemukan," *BBC News Indonesia*, t.th., t.th., diakses 1 Maret 2026, https://www.bbc.com/indonesia/dunia-64938692.

pertengahan.[173] Dalam sejarah Kristen, figur seperti Maria secara tradisional diyakini menikah pada usia sangat muda.[174] Di banyak negara bagian di Amerika Serikat, hingga awal abad ke-20, usia pernikahan sangat rendah menurut standar hari ini.[175] Artinya, kritik seringkali dilakukan dengan menggunakan standar moral abad ke-21, tetapi diarahkan secara selektif kepada masyarakat Timur.

Standar ganda terjadi pada isu kekerasan dan perang. Barat sering menampilkan diri sebagai penjaga perdamaian global. Namun dalam sejarah dunia, kolonialisme justru banyak dilakukan negara-negara Barat, seperti Perancis di Afrika Utara; Inggris di Asia Selatan; dan Belgia di Kongo. Kolonialisme itu memperlihatkan praktik eksploitasi dan kekerasan sistemik yang sangat brutal. Namun narasi global lebih sering menyoroti kekerasan non-Barat sebagai "barbarisme", sedangkan kekerasan Barat dikemas sebagai "misi peradaban".

Di sisi lain, terdapat pula ketegangan antara universalisme moral vs relativisme kultural. Di sinilah persoalan teoritisnya menjadi kompleks. Barat modern mengklaim universalitas nilai seperti demokrasi, HAM, dan kesetaraan gender. Tetapi pertanyaan akademiknya adalah: "Apakah nilai tersebut benar-benar universal, ataukah hasil evolusi historis Eropa pasca Pencerahan *(Enlightenment)*?" Jika universal, maka nilai-nilai itu harus berlaku konsisten kepada semua pihak. Ia tidak digunakan sebagai instrumen politik selektif dan

[173] Pembahasan lebih detil tentang hal ini terdapat pada Bab V pada sub bab *Pernikahan Dini di Berbagai Negara*.

[174] Pembahasan lebih detil tentang hal ini terdapat pada Bab V pada sub bab *Pernikahan Dini di Zaman Dulu dalam Perspektif Bibel*.

[175] Pembahasan lebih detil tentang hal ini terdapat pada Bab V pada sub bab *Pernikahan Dini di Berbagai Negara*, pada pembahasan tentang Amerika Serikat.

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

tidak menjadi alat delegitimasi budaya lain secara apriori. Jika tidak konsisten, maka yang terjadi adalah *moral imperialism*.

Dalam konteks ini, sejarah Islam sering dibaca melalui lensa moral modern Barat, sementara sejarah Eropa sendiri jarang diproses dengan standar moral kontemporer yang sama secara polemis. Misalnya, praktik pernikahan dini dalam sejarah Kristen jarang dijadikan dasar delegitimasi teologis agama Kristen secara keseluruhan.

Michel Foucault menegaskan bahwa diskursus moral tidak pernah sepenuhnya netral, melainkan terkait dengan relasi kuasa.[176] Dalam konteks global modern, Barat memiliki posisi dominan dalam produksi norma internasional, termasuk definisi hak anak dan standar usia pernikahan. Ini bukan berarti standar modern tersebut tidak memiliki nilai etis, tetapi klaim universalitasnya perlu dibedakan dari penggunaan polemisnya terhadap tradisi lain.

K. *Inferiority Complex* sebagai Gejala Intelektual

Modernitas telah membawa perubahan besar dalam tatanan nilai, termasuk dalam hal usia pernikahan, relasi gender, dan standar moralitas publik. Dalam konteks ini, ajaran-ajaran Islam klasik sering kali menjadi sasaran kritik, terutama dari kalangan liberal-sekuler dan orientalis Barat. Beberapa cendekiawan Muslim merespons tekanan ini dengan cara yang defensif dan apologetik, bahkan sampai pada titik meragukan hadis-hadis sahih yang telah diakui validitasnya oleh generasi ulama terdahulu. Hal ini menunjukkan gejala *inferiority complex*

[176] Michel Foucault, *Power/Knowledge*, terj. Colin Gordon dkk., (New York: Pantheon Books, 1980), hlm. 53.

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

intelektual, yaitu sikap rendah diri yang mendorong seseorang untuk menyesuaikan keyakinannya dengan standar luar, bukan karena bukti ilmiah, melainkan karena tekanan sosial dan keinginan untuk diterima.

Konsep *inferiority complex* pertama kali dikembangkan oleh Alfred Adler dalam konteks psikologi individual.[177] Namun dalam ranah intelektual dan peradaban, gejala ini tampak dalam bentuk ketundukan epistemologis kepada narasi dominan dunia Barat. Dalam konteks cendekiawan Muslim, hal ini tercermin dari keengganan menerima warisan Islam klasik secara utuh, kecuali setelah "dimodifikasi" agar tampak rasional dan etis menurut kacamata modern. Ini bukanlah proses ijtihad sehat, tetapi kompromi metodologis yang membahayakan objektivitas ilmu.

Dalam pandangan Ziauddin Sardar, ketundukan kepada narasi dominan dunia Barat itu disebut sebagai penjajahan epistomologis. Epistemologi peradaban Barat kini telah menjadi suatu cara pemikiran dan penelitian yang dominan dengan menyampingkan cara-cara pengetahuan alternatif lainnya. Semua masyarakat muslim, bahkan seluruh masyarakat dunia saat ini dibentuk dengan citra manusia Barat. Penjajahan epistemologi telah menancapkan akar-akarnya dengan kuat sejak lebih dari 300 tahun yang lalu. Penjajahan tersebut berasal dari petualangan kolonial Eropa yang memang nyaris pernah menjajah seluruh wilayah-wilayah muslim di seluruh dunia.[178]

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

[177] Alfred Adler dan Walter Béran Wolfe, "The Feeling of Inferiority and the Striving for Recognition" *Proceedings of the Royal Society of Medicine*, 20, no. 12, (Oktober 1927).

[178] Ziauddin Sardar, *Masa Depan Islam*, terj. Rahmani Astuti, (Bandung: Pustaka, 1987), hlm. 86.

Inferiority complex dalam studi Islam akan menyebabkan terjadinya disorientasi metodologis dalam kritik hadis dan tafsir. Di samping itu, *Inferiority complex* juga bisa mendorong sebagian cendekiawan melakukan dekonstruksi *turath* tanpa standar ilmiah yang konsisten. Secara tidak langsung, sikap *inferioty complex* juga bisa mengakibatkan pengaburan otoritas ulama klasik dan legitimasi sanad. Pada gilirannya, *inferiority complex* juga bisa melahirkan relativisme moral yang berujung pada krisis identitas keilmuan.[179]

Krisis identitas keilmuan itu pula yang tampaknya membuat sebagian cendekiawan muslim seolah memandang sebelah mata ilmu hadis. Padahal hadis tentang usia Aishah itu memiliki sanad yang sahih dan terdapat dalam kitab Shahih Bukhari dan Muslim. Namun, karena tekanan narasi modern yang menganggap pernikahan usia muda sebagai tindakan amoral, sebagian cendekiawan Muslim berusaha membantah validitas hadis ini, baik dengan mengklaim kesalahan dalam sanad, ataupun merekonstruksi usia Aisyah dengan data sejarah yang spekulatif. Padahal, secara konteks sosial, biologis, dan hukum Arab saat itu, pernikahan tersebut bukanlah sesuatu yang dipandang keliru atau janggal.

Walhasil, menghadapi modernitas bukan berarti tunduk kepada standar moral luar yang terus berubah, tetapi menegaskan kembali fondasi nilai-nilai Islam dengan keberanian dan kejujuran ilmiah. Hadis sahih tidak dapat dibatalkan hanya karena tidak cocok dengan selera zaman. Menjaga warisan Islam bukan

[179] Salah satu penelitian tentang *inferiority complex* tersebut, misalnya, Muhammad Dwi Fajri dkk., "The Inferiority Complex of the Muslim Ummah: A Critique of the Islamization of Knowledge in the Era of Globalization" *Solo International Collaboration and Publication of Social Sciences and Humanities*, 3, no. 01, (7 April 2025).

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

bentuk konservatisme buta, tetapi komitmen terhadap objektivitas dan integritas ilmu. *Inferiority complex* intelektual harus dikenali, dikritik, dan dilampaui agar umat Islam mampu berdiri sejajar, bukan sebagai pengekor narasi global, tetapi sebagai penjaga otoritas ilmiah warisan nubuwah.

L. Usia Pubertas Anak

Pubertas merupakan fase penting dalam perkembangan anak yang menjadi penanda transisi dari masa kanak-kanak menuju dewasa. Dalam konteks kedokteran, psikologi, dan hukum Islam, pemahaman terhadap pubertas memiliki implikasi besar dalam penentuan usia kematangan fisik, emosional, dan hukum.

Dalam konteks pernikahan ‘Āishah dengan Nabi Muhammad, persoalan pubertas menjadi penting untuk dibahas, karena muncul pandangan bahwa Nabi Muhammad menikahi ‘Āishah yang notabene masih dalam kondisi kanak dan belum memasuki masa purbertas. Padahal sebagaimana diuraikan sebelumnya, Nabi Muhammad baru benar-benar menggauli ‘Āishah sebagai istri saat ‘Āishah ra memasuki usia 9 (sembilan) tahun.

Pada usia 9 tahun itulah, Aishah sudah memasuki masa pubertas, dan memasuki rumah tangga dengan Nabi Muhammad saw. Kondisi bahwa usia sembilan tahun adalah sudah memasuki masa pubertas adalah sesuatu yang lumrah terjadi pada zaman itu. Sebagaimana diakui oleh Humphrey Prideaux, pernikahan di usia dini seperti itu adalah sesuatu yang lumrah pada saat itu dengan kondisi alam yang panas di jazirah Arab. Hal itu juga terjadi di wilayah-wilayah

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

yang beriklim panas, termasuk India. Pada usia itulah, para perempuan sudah siap untuk menikah dan melahirkan anak pada tahun-tahun berikutnya.[180]

Pubertas adalah suatu periode perkembangan yang dinamis yang ditandai oleh perubahan cepat pada ukuran tubuh, bentuk, dan komposisi. Bentuk perkembangan tersebut berbeda antara laki-laki dan perempuan (dimorfik). Masa ini dicirikan oleh diferensiasi seksual terbesar sejak masa janin serta laju pertumbuhan linear tercepat sejak masa bayi. Awal pubertas berhubungan dengan usia biologis yang diukur berdasarkan tingkat perkembangan tulang (skeletal), bukan hanya usia kronologis (usia kalender). Usia skeletal itu adalah sekitar 11 tahun pada anak perempuan dan 13 tahun pada anak laki-laki. Secara rata-rata, anak perempuan memasuki dan menyelesaikan setiap tahap pubertas lebih awal daripada anak laki-laki, namun terdapat variasi yang signifikan dalam hal waktu dan tempo pubertas, bahkan di antara anak-anak dengan jenis kelamin dan latar belakang etnis yang sama.[181]

Masa pubertas pada remaja merupakan fase alami yang dialami oleh setiap individu di seluruh dunia. Dalam tahap ini terjadi berbagai perubahan, antara lain pertumbuhan tinggi badan dan pembesaran otot, munculnya jerawat pada wajah, serta pertumbuhan rambut di daerah ketiak dan organ genital. Pada anak perempuan, pubertas ditandai dengan perkembangan payudara dan datangnya menstruasi. Sedangkan pada anak laki-laki, tanda-tanda pubertas terlihat dari

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

[180] Humprey Prideaux, *The True Nature of Imposture Fully Display'd in the Life of Mahomet*, (London: E. Curll, 1723), hlm. 41.

[181] Alan D. Rogol, James N. Roemmich, dan Pamela A. Clark, "Growth at Puberty" *Journal of Adolescent Health*, 31, no. 6, (1 Desember 2002), hlm. 195.

perubahan suara, tumbuhnya kumis, serta munculnya mimpi basah sebagai tanda kematangan seksual sekunder.[182]

Psikologi perkembangan menggarisbawahi bahwa pubertas bukan hanya persoalan biologis, tetapi juga psikososial. Masa remaja adalah fase pencarian identitas yang ditandai dengan pencapaian kemandirian emosi dan moral. Konsep remaja sebagai kategori sosial baru merupakan produk masyarakat modern, yang tidak dikenal dalam masyarakat pra-modern seperti Jazirah Arab abad ke-7.[183]

Dalam fikih Islam, baligh adalah penanda kedewasaan hukum (taklif). Tanda-tanda baligh mencakup haid, mimpi basah, tumbuh rambut kemaluan, atau mencapai usia 15 tahun hijriyah. Anak yang telah baligh dan memiliki akal sehat *(aqil)* dianggap *mukallaf*, yakni dikenai beban hukum syariat.[184] Mazhab Syafi'i dan lainnya telah menetapkan batas-batas ini berdasarkan realitas biologis masyarakat Arab waktu itu.[185]

Usia pubertas berbeda-beda antarwilayah dan zaman. Anak-anak di daerah tropis cenderung mengalami pubertas lebih awal dibanding mereka di daerah beriklim dingin. Faktor seperti nutrisi, kondisi sosial, dan kesehatan lingkungan memainkan peran penting dalam menentukan usia pubertas. Imam Shafi'i melaporkan bahwa di daerah Tihamah, Yaman, para perempuan sudah memasuki masa menstruasi pada usia 9 (sembilan) tahun. 'Abbad bin 'Abbad al-Muhallabi

[182] Farida Utaminingtyas dkk., "Penyuluhan Kesehatan Tentang Mengenal Ciri-Ciri Pubertas Pada Remaja Melalui Media E-Booklet" *Jurnal Pengabdian Masyarakat Aufa (JPMA)*, 6, no. 1, (30 April 2024), hlm. 26.

[183] Izzartur Rusuli, "Psikososial Remaja: Sebuah Sintesa Teori Erick Erikson dengan Konsep Islam" *Jurnal As-Salam*, 6, no. 1, (28 Juni 2022).

[184] Zakariyya Anṣārī (al), *Asnā al-Maṭālib*, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2000), hlm. 2: 206.

[185] "Sin al-Bulūg," dalam *al-Mausū'āh al-Fiqhiyyah al-Kuwaitiyyah*, (Kuwait: Wizārah al-Auqāf wa ash-Shu'ūn al-Islāmiyyah), hlm. 2: 16-17.

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

juga melaporkan bahwa di daerahnya saat itu, ia menemukan anak perempuan usia 9 tahun sudah melahirkan anak, dan menjadi nenek pada usia 18 tahun. Sedangkan Abu Salih melaporkan bahwa terdapat perempuan berusia 9 dan 10 tahun yang sudah hamil.[186]

Di negara-negara industri, perubahan tempo pertumbuhan dan pematangan remaja cenderung mulai stabil. Namun hal itu tidak terjadi pada wilayah-wilayah yang kurang berkembang. Tren menuju pematangan seksual yang lebih awal tampak dalam sebuah studi yang membandingkan usia skeletal anak laki-laki di Inggris pada 1960-an dengan dua populasi anak laki-laki di Amerika Serikat pada 1990-an. Anak-anak laki-laki di Amerika tahun 190-an mengalami pematangan jauh lebih awal dibandingkan dengan anak-anak di Inggris pada tahun 1960-an.[187]

Herman-Giddens dan rekan-rekannya juga menunjukkan adanya pematangan lebih awal pada anak perempuan. Mereka melaporkan bahwa pertumbuhan rambut pubis muncul lebih awal (pada usia 8,9 tahun pada anak perempuan Afrika-Amerika dan 10,5 tahun pada anak perempuan kulit putih) dibandingkan dengan laporan sebelumnya. Selain itu, perkembangan payudara dimulai pada usia 8,9 tahun dan 10 tahun pada kedua kelompok anak tersebut. Meskipun demikian, usia menstruasi pertama (menarke) tidak mengalami penurunan selama beberapa dekade terakhir. [188]

Nutrisi, termasuk asupan energi dan zat gizi tertentu, merupakan faktor utama yang menentukan pertumbuhan. Kekurangan gizi adalah penyebab tunggal

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

[186] Baihāqī (al), *Sunan al-Baihāqī 'l-Kubrā*, hlm. 7: 420-421.
[187] Rogol, Roemmich, dan Clark, "Growth at Puberty," hlm. 193.
[188] *Ibid.*

paling penting dari keterlambatan pertumbuhan di seluruh dunia. Namun untuk kasus di Amerika Serikat, penyebab umumnya adalah usaha pembatasan makan yang disengaja atau penyakit sistemik, bukan karena kemiskinan. Selain berdampak pada pertumbuhan secara umum, malnutrisi akibat penghindaran terhadap jenis makanan tertentu atau malabsorpsi dapat menyebabkan gangguan serius seperti osteopenia, anemia, serta sindrom yang terkait dengan kekurangan vitamin, mineral, asam lemak esensial, asam amino, dan unsur jejak. Kekurangan gizi memengaruhi pertumbuhan paling vital terlebih dahulu dan paling kuat. [189]

Pertumbuhan dan perkembangan otot lebih terdampak dibandingkan tulang, sementara tulang lebih terpengaruh dibandingkan gigi. Pertumbuhan organ atau jaringan akibat peningkatan jumlah sel (hiperplasia) dari sel otak lebih dipengaruhi daripada proses pembentukan lapisan lemak yang menyelubungi serabut saraf (mielin). Selama pubertas, jaringan serta organ vital lebih terpengaruh dibandingkan gonad, yaitu organ reproduksi utama yang menghasilkan sel kelamin (*gamet*) dan hormon seks. Status gizi juga berfungsi sebagai pengatur atau penentu penting kapan pubertas terjadi. Kekurangan gizi berkaitan dengan usia menarke yang lebih lambat (serta amenore sekunder), sedangkan tingkat obesitas moderat berkaitan dengan pematangan seksual yang lebih awal. [190]

Di era modern, terjadi percepatan pubertas secara global. Anak-anak di negara maju kini mengalami *menarche* pada usia rata-rata 12 tahun, bahkan lebih muda. Faktor yang memengaruhi termasuk gizi tinggi, stres, serta paparan zat

[189] *Ibid.*
[190] *Ibid.*

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

kimia pengganggu hormon (EDCs). Selain itu, kemajuan teknologi informasi, akses pornografi, dan media sosial juga terbukti mempercepat aktivasi hormonal melalui stimulasi hipotalamus dan tekanan psikososial. Dalam sejarah kedokteran modern, pada tanggal 14 Mei 1939, Lina Marcela Medina, seorang perempuan dari Peru, adalah tercatat sebagai ibu termuda yang melahirkan dalam usia 5 tahun, 7 bulan dan 21 hari.[191]

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

[191] "Lina Medina," dalam *Wikipedia bahasa Indonesia, ensiklopedia bebas*, diakses 7 Oktober 2025, https://id.wikipedia.org/w/index.php?title=Lina_Medina&oldid=27846056.

BAB IX

PENUTUP

A. Kesimpulan

1. Kontroversi mengenai pernikahan dini Nabi Muhammad saw. baru muncul di awal abad 19 hingga sekarang. Kontroversi ini dipicu oleh konsep anak yang berbeda antara zaman dahulu dan zaman sekarang. Selain itu, kontroversi ini juga dipicu oleh sikap kebencian terhadap Islam *(Islamophobia),* sesat pikir presentisme dan anakronisme. Di sisi lain, ketidakpercayaan diri terhadap ajaran dan sejarah Islam membuat sebagian umat Islam berusaha keras untuk mencari-cari alasan untuk mengaburkan data sejarah yang valid terkait riwayat usia Aishah ra.
2. Praktik pernikahan dini di masyarakat Arab pada masa Nabi Muhammad saw. berakar pada tradisi pra-Islam yang memandang pernikahan sebagai sarana strategis untuk memperkuat ikatan antar-kabilah, menjaga kehormatan keluarga, dan menjamin keberlangsungan garis keturunan dalam struktur masyarakat yang bersifat patriarkal. Praktik pernikahan dini juga merupakan praktik yang bersifat universal, bukan praktik yang khas terjadi di masa Nabi saw saja, namun terjadi di seluruh bagian dunia hingga di era modern.
3. Dalam perspektif Maqāṣid Sharī'ah, pernikahan Nabi saw dengan 'Ā'ishah ra adalah memiliki tujuan shariah yang agung. Dari tujuan perlindungan agama *(ḥifẓ ad-dīn),* pernikahan tersebut bertujuan agar Aishah menjadi

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

media yang telah dipersiapkan oleh Allah untuk merekam peristiwa-peristiwa penting, ajaran, dan hukum Islam dalam ribuan hadis yang ia riwayatkan, serta mengajarkannya kepada para sahabat. Dengan pernikahan tersebut, Allah memberikan petunjuk betapa seorang perempuan mampu mengaktualisasikan kemampuan akalnya *(hifz al-'aql)* sehingga memiliki kontribusi besar terhadap masyarakat. Dalam konteks *hifz an-nasl,* meski tidak memiliki keturunan secara nasab, Aishah telah menjaga keberlangsungan generasi Islam dengan mendidik para sahabat dan tabiin yang kelak menjadi para ulama besar. Dalam konteks *hifz an-nafs,* pernikahan tersebut merupakan bentuk perlindungan terhadap jiwa Aishah dari pengaruh kebudayaan Jahiliyah, yang notabene sempat dijodohkan kepada salah satu anak laki-laki tokoh kafir Quraish saat itu. Dalam konteks *hifz al-mal,* pernikahan Aishah merupakan bentuk aliansi ekonomi dan sosial Nabi Muhammad saw dengan Abu Bakar yang notabene merupakan orang kaya yang terkenal dermawan. Hal ini menjadi sangat penting untuk keberlangsungan dakwah Islam.

Tindakan Nabi Muhammad saw yang menikahi 'Aishah ra dalam usia 6 tahun menuju 7 tahun adalah tindakan yang normal belaka sesuai konteks budaya dan zaman abad ke-7 Masehi. Jika dilihat dari aspek usia Aishah ra saat dinikahi, tindakan Nabi saw tersebut merupakan *uswatun hasanah siyaqiyyah* yang tepat sesuai konteks zaman dan tujuan shariat saat itu. Di samping itu, tidak semua perbuatan Nabi Muhammad menjadi *tashri'* yang berlaku untuk setiap orang, setiap tempat, dan setiap waktu. Namun sesuai

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

teori perubahan hukum, pernikahan dalam usia muda tidak lagi menjadi *'urf* yang diterima dengan baik pada zaman sekarang.

B. Rekomendasi

1. Berdasarkan temuan dan analisis dalam disertasi ini, direkomendasikan agar kajian terhadap pernikahan dini Nabi Muhammad saw. dengan 'Āishah RA dilakukan secara lebih komprehensif dan proporsional dengan menggunakan pendekatan multidisipliner, khususnya yang menggabungkan perspektif sejarah, maqāṣid sharī'ah, antropologi hukum, dan kajian etika kontekstual. Peneliti, akademisi, serta pendidik diharapkan dapat mengedepankan metode pembacaan kritis yang tidak terjebak pada *anachronism* (anakronisme) atau presentisme dalam menilai praktik-praktik sosial masa lalu.
2. Adalah hal yang penting bagi lembaga pendidikan Islam, khususnya pesantren dan perguruan tinggi keagamaan, untuk memperkuat literasi sejarah dan metodologi ushul fiqh yang kontekstual guna menanamkan pemahaman yang bijak, proporsional, dan berlandaskan pada prinsip kemaslahatan dalam melihat figur dan tindakan Nabi Muhammad saw. Rekomendasi ini juga diarahkan untuk mendorong dialog keilmuan yang konstruktif dalam merespons kritik-kritik modern terhadap aspek-aspek tertentu dari sirah Nabawiyah.
3. Kami juga merekomendasikan bahwa para pemangku kebijakan, khususnya di bidang hukum keluarga dan perlindungan anak, merumuskan regulasi yang lebih kontekstual, komprehensif, dan responsif terhadap dinamika sosial-

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON

budaya masyarakat Indonesia, tanpa melepaskan pijakan pada nilai-nilai keagamaan yang otentik dan *maqāṣidī*. Regulasi tentang batas usia minimal pernikahan perlu dikaji ulang secara periodik berdasarkan hasil riset empiris dan multidisipliner, dengan mempertimbangkan keseimbangan antara perlindungan terhadap anak dan penghormatan terhadap keragaman praktik keagamaan.

UINSSC
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON