

LARANGAN MEMADU ISTRI DENGAN TANTENYA PERSPEKTIF HADIS AHKAM

Muhammad Gazali Rahman

ABSTRAK

Pernikahan dalam corak poligami sampai saat ini masih menjadi hal yang kontroversial di kalangan umat Islam secara teoritis maupun aplikatifnya. Sekiranya dipahami bahwasanya poligami yang dilakukan oleh nabi Muhammad saw. bukan dalam orientasi seksual atau sekadar pemenuhan hasrat/nafsu seksual semata, maka pro dan kontra ini tentu tidak signifikan untuk menjadi polemik yang berkepanjangan. Sebab, pernikahan yang dilakukan nabi saw. terhadap lebih dari satu orang merupakan bagian dari deskripsi fungsi kenabian beliau yang dalam hal ini bertujuan untuk mengangkat harkat dan martabat kaum perempuan yang secara sosiologis sebagian diantara mereka adalah budak, yatim-piatu dan perempuan-perempuan yang memang perlu dilindungi. Salah satu piranti yang mengatur relasi laki-laki dan perempuan dalam bentuk pernikahan dan poligami misalnya larangan poligami antara istri dan tantenya. Kajian terhadap hal ini merupakan analisis kritis terhadap hadis nabi saw. yang perlu disimak dalam semangat wahyu. Secara umum mayoritas ulama mengharamkan penyatuan (poligami) istri dan tantenya dengan berbagai alasan dan pendekatan yang mereka gunakan. Salah satu yang urgen menjadi pendekatan dalam hal ini adalah atas dasar psikologi, yakni kekhawatiran akan menyebabkan terputusnya-merenggangnya hubungan silaturahmi kekeluargaan.

Kata kunci: memadu, hadis ahkam.

I. PENDAHULUAN

Ketika sebuah pernikahan menghendaki *sakīnah, mawaddah, dan rahmah* dalam proses perjalanan dan dinamika gelombang rumah tangga, maka hal itu menjadi tujuan yang sesungguhnya dikehendaki dari berbagai aturan normatif yang secara ilahiah mengandung masalah yang akses positifnya terkadang tidak disadari dan bahkan di luar dugaan. Oleh karenanya, penyimpangan-penyimpangan manusia terhadap aturan normatif tersebut tentu akan berdampak negatif pula terhadap kemanusiaan itu sendiri.

Sejalan dengan itu, pernikahan dalam corak poligami sampai saat ini masih menjadi hal yang kontroversial di kalangan umat Islam secara teoritis maupun aplikatifnya. Pro dan kontra ini tentu tidak signifikan untuk menjadi polemik yang berkepanjangan sekiranya dipahami bahwasanya bentuk poligami yang dilakukan oleh nabi Muhammad saw. bukan dalam orientasi seksual atau

sekadar pemenuhan hasrat/nafsu seksual semata. Sebab, pernikahan yang dilakukan nabi saw. terhadap lebih dari satu orang merupakan bagian dari deskripsi fungsi kenabian beliau yang dalam hal ini bertujuan untuk mengangkat harkat dan martabat kaum perempuan yang secara sosiologis sebagian diantara mereka adalah budak, yatim-piatu dan perempuan-perempuan yang memang perlu dilindungi.

Salah satu piranti yang mengatur relasi laki-laki dan perempuan dalam bentuk pernikahan dan poligami misalnya larangan poligami antara istri dan tantenya. Kajian terhadap hal ini merupakan analisis kritis terhadap hadis nabi saw. yang perlu disimak dalam semangat wahyu. Begitu banyak hal yang terkait dengan persoalan kehidupan perlu disikapi secara normatif dengan bersandar pada nilai dan semangat wahyu dan kenabian. Sebab, kehendak Ilahiah yang termuat dalam teks-teks religius tentu memuat hikmah kemanusiaan yang terkadang ditemukan belakangan. Seperti halnya pembahasan pada tulisan ini, ternyata masa kenabian penuh dengan respon-respon sosial yang hendak menata sedikit demi sedikit relasi yang ideal antara sesama manusia dengan aturan-aturan yang mungkin sepintas dinilai sepele dan diragukan keuhujannya.

Oleh karena itu, menampilkan kapasitas sebuah hadis dalam kualifikasi *ṣaḥīḥ*, *ḥasan*, dan *ḍa'īf*, tidak bisa dilakukan tanpa melakukan verifikasi hadis melalui kritik *sanad* dan *matan*. Proses ini merupakan upaya untuk memastikan bahwa hadis tersebut benar-benar berasal dari nabi, dan secara otentik telah dapat menjadi hujah bagi penetapan hukum-hukum sosial. Penelitian hadis dalam kajian sanad dan matan merupakan studi kesejarahan (historis) atas semangat kenabian dalam peran dan posisi sentralnya yang diutus sebagai “*bayān*”, dalam arti memiliki otoritas dan hak prerogatif dalam menjelaskan makna dan kehendak Tuhan yang hendak diejawantahkan dalam elaborasi dinamis antara peradaban manusia dan peradaban Tuhan sendiri.

II. PEMBAHASAN

A. Matan dan Sanad Hadis

حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ حَدَّثَنَا أَبُو أُسَامَةَ عَنْ هِشَامِ بْنِ حَسَّانَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سَيْرِينَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَا تُنْكَحُ الْمَرْأَةُ عَلَى عَمَّتِهَا وَلَا عَلَى خَالَتِهَا¹.

Artinya:

¹Ab ‘Abdill h Muhammad ibn Y zid al-Rab’ ibn M jah, *Sunan Ibnu Mājah* dalam Ṣ lih bin ‘Abd al-’Az z bin Muhammad bin Ibr h m, *Mauṣū’ah al-Hadīs al-Syarīf ‘an al-Kutub al-Sittah* (Cet. III; Saudi Arabia, D r D r al-Sal m, 2000), h. 2592.

Kami diceritakan oleh Ab Bakr bin Ab Syaibah, kami diceritakan oleh Ab Us mah, dari Hisy m bin Hassan, dari Muhammad bin Sirin, dari Ab Hurairah dari nabi saw., beliau bersabda: “Janganlah seorang perempuan dimadu dengan tentenya (dari pihak bapak) dan bibinya (dari pihak ibu).

B. *Takhrij al-Hadis*

Upaya penelusuran hadis tentang tolak ukur (kualitas dan kuantitas) penyusunan ini menggunakan metode *takhrij* secara tematik serta menurut lafaz-lafaz yang bersinonim dengan lafaz yang terdapat dalam matan hadis tersebut.

Kata kunci yang menjadi pijakan adalah: نكح² dan عمة³. Berdasarkan keterangan yang diperoleh dari *Al-Mu'jam al-Mufahras li Alfāz al-Hadīs al-Nabawī* ditemukan hadis-hadis yang semakna dengan hadis tersebut pada beberapa kitab, yaitu sebagai berikut:

- *Šaḥīḥ Bukhārī* dengan memuat 3 riwayat yang terdapat dalam *kitāb al-Nikāḥ*, bab *Lā Tunkaḥ al-Mar'ah 'alā 'Ammatihā*.
- *Šaḥīḥ Muslim* dengan memuat 9 riwayat yang terdapat dalam *kitab al-Nikāḥ*, bab *Tahrīm al-Jam'i bayn al-Mar'ah wa 'Ammatihā aw 'Khālatihā fī al-Nikāḥ*.
- *Sunan al-Turmizī* dengan memuat 2 riwayat yang terdapat dalam *kitāb al-Nikāḥ*, bab *Mā Jā'a lā Tunkaḥ al-Mar'ah 'alā 'Ammatihā walā 'alā Khālatihā*.
- *Sunan al-Nasā'ī* dengan memuat 12 riwayat yang terdapat dalam *kitāb al-Nikāḥ*, bab *al-Jam'u bayn al-Mar'ah wa 'Ammatihā*.
- *Sunan Abī Dāwud* dengan memuat 2 riwayat yang terdapat dalam *kitāb al-Nikāḥ*, bab *Mā Yukrahu 'an Yujma'a baynahunna min al-Nisā'*.
- *Sunan Ibnu Mājah* dengan memuat 3 riwayat yang terdapat dalam *kitāb al-Nikāḥ*, bab *Lā Tunkaḥ al-Mar'ah 'alā 'Ammatihā walā 'alā Khālatihā*.
- *Musnad Aḥmad bin Hanbal* dengan memuat 19 riwayat yang terdapat pada Juz I (hal. 77-78, 372), Juz II (hal. 229, 423, 426, 489, 508, 516, 518, 532), Juz III (hal. 338, 382).
- *Muwaṭṭa'* M lik dengna memuat 1 riwayat yang terdapat dalam *kitāb al-Nikāḥ*, bab *Mā lā Yujma' Baynahu min al-Nisā'*.
- *Sunan al-Dārimī* dengan memuat 2 riwayat yang terdapat dalam *kitāb al-Nikāḥ*, bab *al-Hāl allatī Yajūz li al-Rajul 'an Yakhtuba fihā*.

²Arnold John Wensinck, *Corcordance et Indices de la Musulmane*, diterjemahkan oleh Muhammad Fu'ad 'Abd al-Baqy dengan judul *Al-Mu'jam al-Mufahras li Alfāz al-Hadīs al-Nabawī*, Juz VI (Beirut: E.J. Brill, 1967), h. 551.

³*Ibid.*, Juz IV, h. 347.

C. Analisis *Sanad* Hadis

Penelitian *sanad* ini menganalisis salah satu riwayat yang di-*takhrij* oleh Ibnu M jah. Kritik *sanad* dilakukan mulai dari periwayat terakhir (*mukharrij al-hadīs*), kemudian periwayat sebelumnya hingga sampai pada periwayat pertama (sahabat). Adapun urutan periwayat yang tergabung dalam rangkaian *sanad* yang dimaksud ialah:

1. Ibnu M jah-Ab ‘Abdull h Muhammad Yaz d bin al-Rab’i al-Qazwin (w. 209 H)⁴

Dari riwayat singkat serta pernyataan para kritikus hadis, dapat disimpulkan bahwa Ibnu M jah adalah salah seorang ulama hadis yang berpredikat tinggi yang mengisi masa hidupnya dengan menuntut pengetahuan terutama hadis. Dengan demikian, ke-*dābit*-annya tidak disangsikan lagi. Oleh sebab itu, pernyataannya bahwa ia menerima hadis tersebut dari Ab Bakr bin Ab Syaibah dengan menggunakan *ṣiḡhat*/tanda حدثا dapat dipercaya, dan hal tersebut menjadi indikator bahwa *sanad* antara keduanya benar-benar bersambung (*muttasil*).

2. Ab Bakr bin Ab Syaibah-‘Abdull h bin Muhammad bin Ab Syaibah Ibr h m bin ‘Uṣman (w. 235 H)⁵

Berdasar pada penilaian yang dikemukakan oleh kritikus hadis dan adanya pengakuan guru-murid, memberikan petunjuk adanya ketersambungan *sanad* antara Ab Bakr bin Ab Syaibah dan Ab Us mah. Dengan demikian, pernyataan Ab Bakr bahwa beliau meriwayatkan hadis tersebut dari Ab Us mah dengan menggunakan *ṣiḡhat* حدثا adalah benar.

3. Ab Us mah-Hammad bin Us mah bin Zaid (w. 201 H)⁶

Dari beberapa pernyataan yang dikemukakan oleh para kritikus hadis, hanya Muhammad bin Sa’d yang memberikan penilaian yang agak negatif, namun hal itu tidak dapat dijadikan ukuran untuk merendahkan kredibilitas Ab Us mah, terlebih karena Muhammad bin Sa’d menambahkan bahwa meskipun *mudallas*, Ab Us mah menjelaskan ke-*tadlis*-annya. Dengan demikian, dapat

⁴Syihab al-Dīn Ab al-Faḡl Ahmad bin ‘Al bin Hajar al-Asqal n, *Tahzīb al-Tahzīb*, Juz IX (Beirut: D r al-Kutub al-Ilm yah, 1414 H./1994 M.), h. 290 (selanjutnya ditulis: al-Asqal n); Departemen Agama RI., *Ensiklopedi Islam I* (Jakarta: Direktorat Jenderal Pembinaan Kelembagaan Agama Islam, 1993), h. 395-396; Abū Fiḍa al-Haf z bin al-Kalir al-Dimasyq, *Al-Bidāyah wa al-Nihāyah*, Jilid VI, juz XI (Beirut: D r al-Kutub al-Ilm yah, t.th.), h. 56; Abū ‘Abdillāh Syams al-D n Muhammad al- ahab, *Tazkirat al-Huffāz*, Juz II (Beirut: D r al-Kutub al-Ilm yah, t.th.), h. 636.

⁵Al-Asqal n, *ibid.*, Juz VI, h. 5-6; ‘Abd al-Gaff r Sulaiman al-Bandar, *Mauṣū’ah Rijāl al-Kutub al-Tis’ah*, Juz II (Beirut: D r al-Kutub al-Ilm yah, 1413 H/1993 M), h. 339 (selanjutnya ditulis: al-Bandar).

⁶Al-Asqal n, *ibid.*, Juz III, h. 3-4; al-Bandar, *ibid.*, Juz I, h. 383.

disimpulkan bahwa Ab Us mah adalah seorang periwayat yang dapat dipercaya. Karena itu, pernyataannya bahwa beliau menerima hadis tersebut dari Hisy m bin Hassan dengan menggunakan *ṣiḡhat* عن adalah benar. Hal tersebut didukung oleh adanya pertemuan antara keduanya berdasarkan pengakuan mereka sendiri sebagai guru dan murid.

4. Hisy m bin Hassan- *Kunyah*-nya ialah Ab ‘Abdull h, sementara *laqab*-nya ialah al-Azd , al-Firdaus dan al-Biṣr (w. 148 H)⁷

Berdasarkan segenap penilaian yang dikemukakan oleh para kritikus hadis, nampak bahwa tidak seorang pun diantara mereka yang men-*jarh* Hisy m, maka dapat disimpulkan bahwa Hisy m adalah seorang periwayat hadis yang memiliki kredibilitas yang tinggi sehingga hadis-hadis yang diriwayatkannya patut dipercaya dan diperhitungkan. Dengan demikian, pernyataannya bahwa ia meriwayatkan hadis tersebut dari Muhammad bin Sirin dengan menggunakan *ṣiḡhat* عن adalah benar. Hal ini didukung oleh pengakuan mereka sebagai guru-murid.

5. Muhammad bin Sirin-Muhammad bin Sirin Maula Anas bin M lik. *Kunyah*-nya ialah Ab Bakr, sementara diantara *laqab*-nya ialah al-Biṣr dan al-’Abid (w. 378 H)⁸

Dari segenap penilaian yang disampaikan oleh para kritikus hadis, tidak seorangpun yang merendahkan kredibilitas Ibnu Sirin, bahkan memujinya dengan predikat yang tinggi. Oleh sebab itu, dapat disimpulkan bahwa hadis-hadis yang diriwayatkan oleh Ibnu Sirin patut dipercaya dan diperhitungkan. Dengan demikian, pernyataannya bahwa beliau meriwayatkan hadis tersebut dari dengan menggunakan *ṣiḡhat* عن adalah benar. Hal itu menunjukkan adanya proses *tahammul wa al-’ada*.

6. Ab Hurairah-’Abd al-Raḡm n ibn Sakhr, ia lebih dikenal dengan nama Ab Hurairah sebagai *kunyah*-nya, sedangkan al-Daus , al-Yaman adalah *laqab*-nya (w. 57 H)⁹

⁷Al-Asqal n , *ibid.*, Juz XI, h. 32-34; al-Bandar , *ibid.*, Juz IV, h. 138. Ab Muhammad ‘Abd al-Raḡm n bin Ab H tim Muhammad bin Idr s al-Mun ir al-Tamim al-Han al al-R z , *Al-Jarh wa al-Ta’dil*, Juz IX (Beirut: D r al-Fikr, 1372 H/1953 M), h. 54 (selanjutnya ditulis: al-R z).

⁸Al-Asqal n , *ibid.*, Juz IX, h. 184-186; al-Bandar , *ibid.*, Juz III h. 378; al-R z , *ibid.*, Juz VII, h. 35.

⁹Al Asqal n , *ibid.*, Juz XII, h. 237; Al-Bandar , *ibid.*, Juz II, h. 418; Departemen Agama RI., *op. cit.*, h. 49-52; M. Ajj j al-Kh tib, *Uṣūl al Hadīṣ*, diterjemahkan oleh H.M. Qodirun Nur dan Ahmad Musyafiq dengan judul *Pokok-pokok Ilmu Hadis* (Jakarta: Gaya Media Pratama, 1998), h. 394; Mahmud ‘Al Fayy d, *Manhāj al Muhaddiṣīn fi Ḍabṭ al-Sunnah*, diterjemahkan oleh Zarkasyi Chumaidy dengan judul *Metodologi Penetapan Keshahihan Hadis* (Bandung: Pustaka Setia, 1998), h. 110.

Dari segenap pernyataan para ulama, bahwa Ab Hurairah lebih banyak mendengarkan dan memperhatikan hadis-hadis dari Rasulullah saw. dari pada yang didengar oleh para sahabat lainnya. Oleh sebab itu, pernyataan Ab Hurairah bahwa beliau menerima hadis tersebut langsung dari Rasulullah dengan menggunakan lambang *عن* benar dapat dipercaya.

Lebih lanjut, berpijak pada kritik *sanad* tersebut, mulai dari *mukharrij* hingga sahabat sebagai periwayat pertama, nampak bahwa para periwayat yang terdapat pada rentetan *sanad* tersebut memiliki kredibilitas tinggi dan terpuji. Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa secara *sanad* riwayat melalui jalur Ibnu M jah ini berkualitas *shahih*.

D. Analisis *Matan* Hadis dan Kandungan Hukum

Kata *عَمَّة* merupakan bentuk *mufrad*, sedangkan bentuk *jama*'nya ialah *عَمَّات* yang secara bahasa berarti ¹⁰ *أخت الأب* (saudara perempuannya bapak, atau dalam konteks Indonesia, biasa disebut “bibi”). Kata *خالة* juga merupakan bentuk *mufrad*. Adapun bentuk *jama*'nya ialah *خالات* yang berarti ¹¹ *أخت الأم* (saudara perempuannya ibu, atau biasa disebut “tante”). Adapun kata *تتكح* merupakan derivasi dari akar kata *نكح* yang secara etimologi berarti menikahi, menikahi.¹² Pengertian kata ini secara terminologi ialah perjanjian antara laki-laki dan perempuan untuk bersuami-istri (dengan resmi) dengan rukun-rukun tertentu.¹³

Materi hadis yang pendek dan sederhana memberikan peluang besar kepada periwayat untuk dapat meriwayatkan hadis secara maknawi, namun ternyata hal itu tidak berlaku pada hadis tersebut. Ia memiliki versi *matan* yang beragam. Hal itu, salah satunya disebabkan oleh banyaknya periwayat hadis pada setiap tingkatan ditambah dengan kualitas intelektual dan daya hafal mereka yang berbeda. Perbedaan-perbedaan itu dapat dilihat pada hal-hal berikut:

¹⁰ Ahmad Warson Munawwir, *Kamus al-Munawwir Arab-Indonesia Terlengkap*, Edisi II (Cet. XIV; Surabaya: Pustaka Progressif, 1997), h. 974. Louis Ma'luf, *Al-Munjid fi al-Lughah wa 'Alam* (Cet. XXI; Beirut: Dar al-Fikr, t.th.), h. 528.

¹¹ Ahmad Warson Munawwir, *Ibid.*, h. 377.

¹² *Ibid.*, h. 1461.

¹³ M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an; Tafsir Maudhi'iy Atas Pelbagai Persoalan Umat* (Cet. VI; Bandung: Mizan 1997), h. 191.

1. نهى رسول لله صلّم أن تتكح المرأة

Pada riwayat lain disebutkan: لا يجمع بين المرأة dengan *fī'il majhūl*, نهى أن تزوج المرأة , dengan *fī'il ma'lum*, نهى أن يجمع الرجل بين المرأة , نهى عن النكاحين أن يجمع الرجل نهى عن اربع , كره أن يجمع بين العمة dan نهى رسول لله صلّم أن تتكح . نساء أن يجمع بينهن المرأة , لا يجمع بين المرأة adalah yang paling banyak digunakan periwayat, walaupun antara kedua lafaz ini bila ditelusuri lebih dalam memiliki perbedaan makna. Kata نكح lebih berkonotasi pada العقد (akad) sedangkan kata جمع lebih pada makna الوطاء (persetubuhan). Tentu bila berangkat dari kedua makna ini ada implikasi hukum yang berbeda, yaitu untuk kata جمع dapat berarti bahwa seseorang dapat saja menikahi seorang perempuan dengan tantenya selama tidak terjadi persetubuhan. Tetapi untuk kata نكح sama sekali tidak ada peluang untuk yang seperti itu. Tetapi dengan melihat *uslub* dan *qarīnah* yang ada, maka antara kata جمع dan نكح adalah sinonim, yaitu mengandung makna العقد. Sedangkan riwayat yang sedikit berbeda adalah riwayat Muslim¹⁴ dan Ibn M jah,¹⁵ masing-masing نهى عن اربع نساء أن يجمع بينهن المرأة , نهى عن النكاحين أن يجمع الرجل . Kemungkinan besar tambahan kata ini (*idraj*) adalah berasal dari periwayat sebagai bentuk penjelasan atau penegasan.

2. نهى أن تتكح المرأة على عمّتها أو خالّتها

Pada riwayat lain disebutkan: لا يجمع بين المرأة وعمّتها ولا بين المرأة وخالّتها , ada juga menambahkan dengan ungkapan فتري خالّتها و عمّتها ,

¹⁴Ab al-Husain Muslim bin al-Hajj j al-Naisab r , *Ṣaḥīḥ Muslim*, Juz. I (Beirut: D r al-Kutub al-Ilm yah, t.th), h. 589-590.

¹⁵Ab ‘Abdull h Muhammad bin Yaz d al-Rab’i Ibn M jah, *Sunan Ibn Mājah*, Juz. I (Beirut: D r al-Fikr, 1995), h. 605.

المنزلة *seperti pada riwayat Bukh r dan Muslim melalui al-Zuhr ,* atau versi yang cukup panjang, *نهى أن تتكح المرأة على عمتها او العمة ,* على ابنة أخيها أو المرأة على خالتها, أو الخالة على بنت أختها, ولا *masing-masing* *تتكح الصغرى على الكبرى ولا الكبرى على الصغرى* di riwayatkan oleh al-Turmu ,¹⁶ Ab D wud,¹⁷ dan al-D rim¹⁸ melalui D wud bin Ab Hind dari ‘Amir dari Ab Hurairah. Adapun versi riwayat yang dominan digunakan oleh periwayat adalah versi *نهى أن تتكح المرأة على* , yang *لا يجمع بين المرأة وعمتها ولا بين المرأة وخالتها dan عمتها أو خالتها* , yang digunakan oleh hampir seluruh jalur periwayat kecuali versi yang telah disebutkan (yang panjang). Dengan demikian, muncul kontroversi diantara kedua versi riwayat tersebut, periwayat mana yang telah melakukan *idraj* atau periwayat mana yang telah membuang sebagian *matan* hadis.

Di sisi lain, jika versi *matan* yang panjang tersebut semuanya melalui periwayat Ab Hurairah, ‘Amir dan D wud bin Ab Hind, maka Ab Hurairah juga meriwayatkan versi yang pendek (yang dominan) itu pada sekitar 20 jalur periwayatan.¹⁹ Satu diantaranya, merupakan riwayat dari Ab Hurairah, al-Sya’b dan D wud bin Ab Hind sendiri melalui al-Nas ’²⁰ dengan versi *matan* yang pendek walaupun sedikit berbeda, yaitu *نهى أن تتكح لمرأة على* , dan satu lagi melalui Ab Hurairah, Muhammad ibn Sirin dan Ab D wud ibn Ab Hind melalui Muslim sesuai dengan versi yang dominan itu disertai dengan tambahan lafaz, yaitu *نهى أن تسأل المرأة*

¹⁶Ab s Muhammad bin s al-Turmu , *Sunan al-Turmūzī*, Juz. II (Beirut: D r al-Fikr, 1994), h. 367.

¹⁷Ab D uwd Sulaim n bin al-Asy’s al-Azdi al-Sijist n , *Sunan Abī Dāwud*, Juz. II (Beirut: D r al-Fikr, 1994), h. 185-186.

¹⁸Ab Muhammad ‘Abdull h bin ‘Abd al-Raḥm n al-D rim , *Sunan al- Dārimī*, Juz. I. (Beirut: D r al-Fikr, 1994), h.136.

¹⁹Sekitar 25 jalur selain dari Ab Hurairah juga meriwayatkan hadis ini dengan versi *matan* yang pendek.

²⁰Ab ‘Abd al-Raḥm n Ahmad bin Syu’aib al-Nas ’ , *Sunan al- Nasā’ī*, Juz. III (Beirut: D r al-Fikr, 1994), h. 95-97.

طلاق أختها لتكتفى ما فى صحبتها فإن اللهرازقها. Dalam penelusuran lebih jauh, antara ‘Amir dan al-Sya’b adalah orang yang sama.²¹

Sebagai perbandingan, bahwa al-Sya’b juga meriwayatkan hadis ini dari J bir melalui 3 jalur, yaitu 2 melalui al-Nas’ dan 1 yang lainnya melalui Bukh r dengan versi *matan* yang pendek.

Dengan demikian, cukup sulit untuk menentukan secara pasti versi *matan* mana yang lemah, karena jalur periwayatannya cukup kompleks. Namun demikian, sebagaimana disebutkan pada halaman sebelumnya tentang perbedaan ulama dalam memosisikan Aş m, J bir dan Ab Hurairah (lihat pandangan Syaf’, al-Baihaq, Ibn ‘Abd al-Bar, al-Mizz dan Bukh r: pandangan itu muncul karena adanya perbedaan *matan* ini). Dari kelompok itu ada yang menerima salah satunya dan menolak yang lainnya, dan ada juga yang menerima kedua versi itu.

Setelah membandingkan antara kandungan makna antara versi *matan* yang pendek dengan yang panjang, maka penulis tidak menemukan adanya satu implikasi hukum yang berbeda antara satu dengan yang lainnya. Jika versi *matan* yang panjang mengandung hukum pada tidak bolehnya menikah antara, yaitu:

- a. Seorang perempuan dengan tantenya.
- b. Tante dengan anak perempuan dari saudara laki-lakinya.
- c. Seorang perempuan dengan bibinya.
- d. Bibi dengan anak perempuan dari saudara perempuannya.
- e. *Al-Sughra ‘alā al-Kubra* (dari yang kecil atas yang besar); anak perempuannya saudara perempuan dan saudara laki-laki atas saudara perempuannya ibu dan saudara perempuannya bapak.
- f. *Al-Kubra ‘alā al-Sughra* (dari yang kecil atas yang besar); saudara perempuannya ibu dan saudara perempuannya bapak atas anak perempuannya saudara perempuan dan saudara laki-laki.

Maka, pada versi *matan* yang pendek pun kesemua kandungan tersebut juga telah terakomodasi, bahkan menurut penulis bila ditinjau dari segi ciri-ciri sabda kenabian, maka besar kemungkinan versi *matan* yang pendek itulah yang berasal dari nabi saw., sedangkan versi yang panjang itu merupakan tambahan penjelasan dari diri periwayat. Nabi biasanya menggunakan bahasa yang rinci jika yang dihadapi itu adalah orang-orang awam. Tetapi, bila dilihat semua periwayat pada tingkat sahabat secara umum mereka adalah tokoh-tokoh sahabat yang integritas keilmuannya tidak diragukan.

²¹Demikian juga penjelasan yang dikemukakan oleh al-Haf z Muhammad bin ‘Abd al-Rahm n bin ‘Abd al-Rahm al-Mubarakf r, *Tuhfah al-Akhważī* (Mesir: D r al-Fikr, 1995), h. 209.

Pada dasarnya, perselisihan pendapat yang terjadi di kalangan ulama bukan dalam hal *qaṭ'ī* atau *zannī*-nya petunjuk hadis tersebut, namun terlebih pada sejauh mana hadis (yang sifatnya *zanny al-dalālah*, terlebih lagi berstatus *ahad* lagi *masyhur*) tersebut memiliki independensi dalam menetapkan sebuah hukum yang tidak dijelaskan di dalam Alquran (yang sifatnya *qaṭ'ī al-dalālah*).

Larangan yang dimaksudkan pada hadis-hadis tersebut mengandung makna pengharaman, berdasarkan teks dari *matan-matan* hadis tersebut yang berimplikasi pada makna larangan secara mutlak (dalam artian haram), sehingga tidak dapat dimaknai sebagai larangan dalam arti makruh. Hal ini juga didasarkan pada kaidah *uṣūl* bahwa pada dasarnya larangan menunjukkan pada pengharaman.²²

Dengan demikian, hadis-hadis tentang larangan nikah poligami antara seorang perempuan dengan tantenya yang berstatus *ahad* tersebut tidak dapat menetapkan suatu hukum yang tidak termuat di dalam Alquran. Argumen inilah yang diperpegangi oleh sekelompok ulama dari aliran Syi'ah dan Khawarij.²³ Argumen mereka juga didasarkan pada QS al-Nis '4: 24 yang menyebutkan bahwa pelarangan yang termuat pada ayat sebelumnya (ayat 23) ialah terhadap perempuan-perempuan yang bersuami kecuali budak-budak yang dimiliki oleh seorang laki-laki. Dengan demikian, sekelompok ulama Syi'ah dan Khawarij ini membolehkan menggauli seorang perempuan dengan bibi atau tantenya selama perempuan-perempuan tersebut adalah budak (*milk al-yamīn*). Bahkan menurut mereka, dua orang perempuan yang bersaudara sekalipun, dapat digauli selama mereka adalah budak. Dalam hal ini, mereka beralasan bahwa pelarangan yang secara eksplisit termuat dalam Alquran ialah mengumpulkan mereka dalam hubungan pernikahan (العقد), dan bukan dalam hubungan persetubuhan (الوطئ).²⁴

Sementara itu, jumbuh ulama menetapkan keharaman mengumpulkan seorang perempuan dengan bibi atau tantenya walaupun mereka itu adalah budak, baik dalam hubungan pernikahan (العقد), terlebih lagi dalam hubungan persetubuhan (الوطئ). Pemahaman ini mereka dasarkan pada QS al-Nis '4: 23 yang mengandung pengertian secara umum, baik dalam hubungan pernikahan ataupun dalam hubungan persetubuhan.²⁵ Lebih lanjut menurut mereka,

²² الأصل في النهي للتحريم بمجرد عن القرينة, lihat Abd al-Hamid Hakim, *Al-Bayan*, Juz III (Jakarta: Sa'adiyyah Putra, 1992), h. 30.

²³ Al-Mubarakf r , *op. cit.*, h. 210.

²⁴ Ab Zakar yah Yahy bin Syaraf al-Naw w , *Syarh Ṣaḥīḥ Muslim bi al-Nawawiy*, Juz IX (Mesir: Maktabah al-Miṣr yah, 1942), h. 191.

²⁵ *Ibid.*, h. 192.

ketetapan yang tercantum dalam QS al-Nis '4: 23 di-*takhṣīṣ* dengan hadis tersebut, meskipun berstatus *ahad*, namun hadis-hadis tersebut dapat berfungsi sebagai penjelasan (*bayān*), sebagaimana fungsi Rasulullah saw. sebagai pemberi penjelasan (*mubayyin*) terhadap Alquran.²⁶

Selanjutnya, jumbuh ulama juga sepakat dalam menetapkan pengertian *عمّة* dalam hadis tersebut, yaitu bukan hanya terbatas pada saudara perempuan dari pihak bapaknya perempuan (istri) saja, tapi termasuk di dalamnya juga ialah saudara perempuan kakeknya (dari pihak bapaknya) dan seterusnya ke atas. Demikian pula pengertian *خالّة* yakni bukan hanya terbatas pada saudara perempuan dari pihak ibunya perempuan (istri) saja, tapi termasuk di dalamnya ialah saudara perempuan neneknya (dari pihak ibu) dan seterusnya ke atas.²⁷ Bahkan, menurut ijma ulama pula, sebagaimana yang dikutip oleh al-'Ain, bahwa termasuk dalam kategori ini ialah anak perempuannya saudara laki-laki dan anak perempuannya saudara perempuan dari perempuan (istri) ke bawah (termasuk cucu dan cicit).²⁸

Dengan demikian, persoalan yang diperdebatkan oleh ulama tentang hadis bukan dari aspek *qaṭ'ī* atau *ẓannī al-Dalālah*. Namun, lebih pada sejauh mana sebuah dalil yang bersifat *ẓannī al-wurūd* (hadis *Ahad* dalam posisi *masyhur*)²⁹ memiliki independensi atau otonomi dalam menetapkan sebuah hukum yang tidak dijelaskan oleh Alquran.

Di dalam ayat Alquran surah al-Nis '4: 22-24 dinyatakan sebagai berikut:

ولا تتكح ما نكح ءاباؤكم من النساء إلا ما قد سلف إنه كان فاحشة
وساء سبيلا (٢٢) حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم وأخواتكم
وعمتكم وختلكم وبنات الأخ وبنات الأخت وأمهاتكم التي أرضعنكم
وأخاتكم من الرضاعة وأمهات نساءكم وربببكم التي في حجوركم

²⁶Ab al-Tayyib Muhammad Syams al-Haq al-Az m al-Abad, 'Awn al-Ma'bud Ma'a Syarh al-Hafiz Ibnu al-Jauzi (Beirut: D r al-Kutub al-Ilm yah, 1990), h. 72.

²⁷Muhammad Zakar yah al-Kandahlaw, Awjaz al-Masālik ilā Murwaṭṭa' Mālik, Juz IX (Beirut: D r al-Fikr, 1980), h. 336.

²⁸Badr al-D n Ab Muhammad Mahmud bin Ahmad al-'Ain, 'Umdah al-Qarī; Syarh Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Juz XIX (Mesir: D r al-Fikr, t.th.), h. 106.

²⁹Hadis dari segi jumlah *sanad* dibagi pada dua bagian, yaitu: 1) *mutawatir* dan 2) *ahad*. Hadis *ahad* ini dibagi lagi pada tiga bagian, yaitu: *masyhur*, *azis* dan *fard*. Untuk lebih jelasnya lihat, M. Syuhudi Ismail, *Pengantar Ilmu Hadis* (Cet. II; Bandung: Angkasa, 1991), h. 41.

من نساءكم التي دخلتم بهن فإن لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم
وحلئل أبناءكم الذين من أصلبكم وأن تجمعوا بين الأختين إلا ما قد
سلف إن الله كان غفورا رحيمًا (٢٣) والمحصنات من النساء إلا ما
ملكتم أيمنكم كتب الله عليكم وأحل لكم ما وراء ذلكم أن تبتغوا
بأموالكم محصنين غير مسفحين.....(٢٤).

Terjemahnya:

Dan janganlah kamu menikahi perempuan-perempuan yang telah dinikahi oleh ayahmu, terkecuali pada masa yang telah lampau. Sesungguhnya perbuatan itu amat keji dan dibenci Allah dan seburuk-buruknya jalan (yang ditempuh) (22). Diharamkan atas kamu (menikahi) ibu-ibumu, anak-anakmu yang perempuan, saudara-sudaramu yang perempuan, saudara-saudara bapakmu yang perempuan, saudara-saudara ibumu yang perempuan, anak-anak perempuan dari saudara-sudaramu yang laki-laki, anak-anak perempuan dari saudara-sudaramu yang perempuan, ibu-ibumu yang menyusui kamu, saudara perempuan sepersusuan, ibu-ibu istrimu (mertua), anak-anak istrimu yang dalam pemeliharaanmu dari istri yang telah kamu campuri, tetapi jika kamu belum campur dengan istri itu (dan sudah kau ceraikan), maka tidak berdosa kamu menikahnya, (dan diharamkan bagimu) istri-istri anak kandungmu (menantu), dan menghimpunkan (dalam pernikahan) dua perempuan yang bersaudara, kecuali yang telah terjadi pada masa lampau, sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang (23). Dan (diharamkan juga kamu menikahi) perempuan yang bersuami, kecuali budak-budak yang kamu miliki (Allah telah menetapkan hukum itu) sebagai ketetapan-Nya atas kamu. Dan diharamkan bagi kamu selain yang demikian itu (yaitu) mencari istri-istri dengan hartamu untuk dinikahi bukan untuk berzina....(24).

Pada ayat tersebut dijelaskan dengan rinci diantara perempuan-perempuan yang haram untuk dinikahi, namun tidak ditemukan sebuah ungkapan secara eksplisit menyatakan pengharaman untuk mengumpulkan seorang perempuan dengan tante atau bibinya dalam satu pernikahan. Oleh karena itu, penegasan ayat selanjutnya yang menyebutkan: **وأحل لكم ما وراء**

ذلكم adalah sebuah lampu hijau untuk menikahi selain yang telah disebutkan itu. Adapun posisi hadis yang menyatakan pelarangan mengumpulkan seorang perempuan dengan tante atau bibinya adalah hadis dalam kualitas *ahad*. Sebuah

hadis yang berkualitas *ahad* tidak dapat menetapkan suatu hukum yang tidak ada dalam Alquran. Pendapat seperti ini diperpegangi oleh sekelompok ulama dari aliran Syi'ah dan Khawarij.³⁰

Berbeda dengan aliran Syi'ah dan Khawarij, mayoritas ulama dengan berdasar pada hadis tersebut, menetapkan keharaman mengumpulkan seorang perempuan dengan tante atau bibinya dalam satu pernikahan. Mereka menegaskan bahwa ayat Alquran surah al-Nis '4: 23 itu di-*takhṣīs* dengan hadis tersebut. Lebih lanjut, mereka beralih bahwa sebuah hadis *ahad* dapat berfungsi sebagai *bayān* yang bersifat *takhṣīs* terhadap Alquran. Hal itu dipahami dari posisi nabi Saw. sebagai *mubayyin* terhadap Alquran³¹ sehingga dengan demikian, tidak alasan untuk menolak hukum yang terkandung dalam hadis tersebut.

Lebih jauh dari itu, jumhur ulama berdasarkan pada dalil-dalil Alquran dan hadis-hadis lainnya. Akhirnya mereka bersepakat bahwa keharaman untuk mengumpulkan seorang perempuan dengan *al-ammah* atau *al-khālat* tidak hanya dalam arti saudara perempuan bapak atau saudara perempuan ibu, namun juga beberapa keluarga lainnya yang mereka istilahkan *al-ammah wa al-khālat al-majāzīyah*, yaitu: saudara perempuannya bapaknya bapak (nenek), kakeknya bapak ke atas, saudara perempuannya ibunya ibu (nenek), neneknya ibu baik dari pihak laki-laki ataupun dari pihak perempuan ke atas.³² Bahkan dalam kutipan al-Ain yang menyandarkan pandangan ini atas ijma ulama, menyatakan bahwa termasuk dalam kategori ini adalah anak perempuannya saudara laki-laki atau saudara perempuan ke bawah (termasuk cucu dan cicit).³³

Dalam ayat berikutnya, surah al-Nis '4: 24, menyambung pelarangan tersebut pada perempuan-perempuan yang bersuami, kecuali budak-budak yang dimiliki. Atas dalil tersebut, sekali lagi, sekelompok ulama Syi'ah dan Khawarij membolehkan menggauli seorang perempuan dengan tante atau bibinya selama perempuan-perempuan tersebut adalah budak (*mā malakat aymānukum*). Bahkan, dua orang perempuan yang bersaudara sekalipun bagi mereka boleh digauli selama ia adalah seorang budak. Untuk yang terakhir ini, mereka beralasan bahwa yang dilarang secara eksplisit oleh Alquran adalah mengumpulkan mereka dalam hubungan pernikahan bukan hubungan persetubuhan.³⁴

Berbeda dengan itu, jumhur ulama tetap mengharamkan mengumpulkan seorang perempuan dengan tante atau bibinya walaupun ia itu adalah seorang

³⁰ Al-Mubarakf r , *op. cit.*, h. 210.

³¹ Al-Abad , *op. cit.*, h. 72.

³² al-Kandahlaw , *op. cit.*, Juz IX, h. 336.

³³ Badr al-D n al-Ain , *Umdah...op. cit.* h. 107.

³⁴ Al-Naw wi , *op. cit.*, Juz. IX, h. 191.

budak; baik dalam hubungan persetubuhan (الوطء) apatah lagi dalam hubungan pernikahan. Pemahaman itu didasarkan bahwa pengharaman pada ayat 23 itu bersifat umum, baik dalam hubungan persetubuhan ataupun dalam hubungan pernikahan.³⁵ Adapun jika seorang laki-laki menikahi seorang perempuan dalam pernikahannya yang pertama, kemudian beberapa lama kemudian menikah lagi dengan tante atau bibi dari istrinya yang pertama (belum dicerai) itu, maka nikah yang kedua itu batal atau dalam istilah *mafsūkh*. Sedangkan nikah yang pertama tetap sah.³⁶

Sedang jika seorang laki-laki melakukan hubungan persetubuhan dengan seorang perempuan (*milk al-yamīn*) dan selanjutnya melakukan pernikahan (*aqad*) dengan tante atau bibi *milk al-yamīn* tersebut, maka yang sah adalah nikah melalui *aqad* sekaligus hubungan persetubuhan dengan *milk al-yamīn* tersebut menjadi haram setelah terlaksananya *aqad*.³⁷

Dalam skala yang lebih luas, yaitu terhadap putri-putri dari paman atau tante dan bibi (sepupu sekali) oleh sebagian ulama salaf tetap tidak membolehkan untuk mengumpulkannya dalam satu pernikahan. Sedang secara umum ulama membolehkan hal tersebut.³⁸ Hal yang berbeda, mengumpulkan antara seorang istri dari seorang laki-laki dengan anak dari suaminya, bukan darinya (anak tiri), menurut imam al-Nawawī, Malik, Abū Hanīfah dan jumhur membolehkannya.³⁹ Sedang menurut sebagian ulama lainnya tetap mengharamkannya, diantara mereka yang berpendapat seperti itu adalah al-Hasan, Ikrimah dan Abū Lailah.⁴⁰

Hal lain, ada juga kelompok ulama yang membolehkan untuk menikahi seorang perempuan yang kemudian diikuti oleh tante atau bibinya, jika sebelum menikahi tante atau bibinya tersebut, terlebih dahulu ia menceraikan istrinya yang pertama atau meninggal walaupun setelah *dukhūl* (hubungan seksual).⁴¹ Pandangan ini menurut penulis mengkiyaskan persoalan itu pada kasus perempuan yang bersaudara. Seseorang dapat menikahi saudaranya ketika istrinya tersebut meninggal atau telah dicerainya. Pendapat seperti ini, menurut penulis adalah sebuah bentuk pengkiyasan/analogi yang tidak *muqābil*, karena antara tante dan saudara itu tidak berada pada posisi yang sejajar.

³⁵ *Ibid.*, h. 192.

³⁶ Al-Mubarakfūr, *Tuhfah ...op. cit.*, h. 210; Al-'Iyḍ, Taqī al-Dīn Abū al-Faṭḥ al-Syahrī Ibn Daqq, *Aḥkām al-Aḥkām: Syarḥ Umdah al-Aḥkām*, Juz III (Mesir: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, t.th.), h. 32.

³⁷ Al-Ain, *Umdah...op. cit.* h. 107.

³⁸ Al-Nawawiy, *Syarḥ...op. cit.*, h. 192.

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ Kamīl Muhammad Uwainah, *al-Jāmi' fī Fiqh al-Nisā'*, diterjemahkan oleh M. Abdul Gaffar dengan judul, *Fiqh Perempuan* (Cet. III; Pustaka al-Kautsar, 1999), 393.

Menurut penulis, hal itu boleh saja, dalam artian bahwa seorang laki-laki dapat menikahi seorang perempuan bersama tante atau bibinya jika istri pertama telah diceraikan atau meninggal sebelumnya terjadinya *dukhul* (hubungan seksual).

Secara umum, penulis melihat bahwa perbedaan pendapat ulama dalam melihat persoalan ini didasarkan pada pijakan argumentasi mereka yang berbeda, baik *naqlī* ataupun *aqlī*. Adapun manhaj mereka dapat dikelompokkan, sebagai berikut:

Sebagian diantara ulama mengacu pada pemahaman tekstual terhadap Alquran dan mengabaikan posisi sunah nabi saw. Pandangan seperti ini diwakili oleh kelompok Syi'ah dan Khawarij. Terlebih lagi historikal Khawarij memang tercatat sebagai kelompok yang dikenal ekstrim dan tekstualis. Berbeda dengan itu, dengan mengacu dari ayat 23 dari surah al-Nis ' maka pemahaman terhadap keharaman mengumpulkan seorang perempuan dengan tante atau bibinya dalam satu pernikahan dapat muncul dengan menggunakan metode kiyas. Jika pada ayat tersebut, keharaman untuk menikahi itu dibagi pada empat pola, yaitu: 1) keharaman karena hubungan darah atau nasab, yaitu: ibu, anak perempuan, saudara perempuan, saudara bapak yang perempuan, saudara ibu yang perempuan, anak perempuan dari saudara laki-laki, anak perempuan dari saudara perempuan; 2) keharaman karena hubungan persusuan, yaitu: ibu, saudara perempuan sesusuan; 3) keharaman karena hubungan pernikahan, yaitu: perempuan yang telah dinikahi oleh ayah, ibu dari istri (mertua), anak tiri, istri dari anak kandung (menantu); 4) keharaman karena penggabungan, yaitu: dua orang yang bersaudara.

Tidak disebutkannya secara eksplisit pelarangan atas pernikahan yang mengumpulkan antara seorang perempuan dengan tante atau bibinya, karena secara alamiah ketika seseorang menikahi seorang perempuan dan telah *dukhūl*, itu berarti ia (laki-laki tersebut) telah masuk dalam lingkaran kerabat perempuan tersebut. Artinya, keluarga sang perempuan (istri) menjadi bagian dari keluarganya; ibu sang istri menjadi ibu baginya, dan seterusnya. Jika pada sesusuan ulama sepakat menjadikannya sebagai salah satu penyebab keharaman, maka tentu pada hubungan pernikahan (الوطء) hal tersebut lebih sepatutnya berlaku.

Sebagian besar ulama mengacu pada pemahaman tekstual terhadap Alquran ditambah dengan pemahaman terhadap hadis nabi saw. (mereka mengakui otoritas sunah *ahad* untuk menjadi *bayān*; tafsir atau *takhṣīṣ*). Sehingga atas dasar itu, mereka menetapkan keharaman mengumpulkan seorang perempuan bersama tante atau bibinya dalam satu pernikahan. Beberapa ulama mempertegas dengan mengatakan “aku tidak mengetahui adanya pendapat yang berbeda dengan pendapat tersebut” Selain berargumentasi pada dalil tersebut, dalam riwayat Ibn Hibb n dan al-Tabran , terdapat tambahan matan yang

menyebutkan: **إنكم إذا فعلتم ذلك قطعتم أرحامكم** (jika kamu melakukan itu -mengumpulkan dua orang perempuan bersaudara atau seorang perempuan dengan tante atau bibinya dalam satu pernikahan- berarti kamu memutuskan rahimmu (hubungan silaturahmi)).

Mereka memahami bahwa ketika terjadi hubungan pernikahan seperti itu, berpotensi besar pada terjadi permusuhan, persengketaan, kecemburuan, dan semacamnya yang membawa pada terputusnya hubungan kekerabatan.⁴² Padahal memutuskan silaturahmi memiliki implikasi hukum yang sangat tidak disenangi oleh syariat. Pandangan yang lebih *up to date*, mengatakan bahwa pernikahan antara keluarga dekat dapat melahirkan anak cucu yang lemah jasmani dan ruhani.

Dengan demikian, dalam memahami kandungan hukum terhadap hadis tersebut terdapat perbedaan pendapat di kalangan ulama. Mayoritas ulama mengatakan bahwa berdasarkan petunjuk hadis tersebut, maka hukum memadukan istri dengan bibinya adalah haram, dan sebagian pula ulama memahami bahwa memadukan istri dengan bibinya adalah makruh.

III. KESIMPULAN

Melalui kajian analisis kritik sanad terhadap hadis ini, maka dapat dinyatakan bahwa hadis ini secara sanad dikatakan sahih. Begitupula melalui kegiatan kritik matan hadis, ditemukan berbagai riwayat yang menjelaskan adanya perbedaan lafaz dari tiap periwayat. Oleh karena itu hadis ini diriwayatkan secara maknawi (*riwāyat bi al-ma'na*) dan memiliki kualitas sahih pula berdasarkan kriteria kesahihan matan hadis.

Secara umum mayoritas ulama memahami hadis ini secara tekstual yang intinya mengharamkan penyatuan (poligami) istri dan tantenya dengan berbagai alasan dan pendekatan yang digunakan. Salah satu yang urgen menjadi pendekatan dalam hal ini adalah atas dasar psikologis, yakni kekhawatiran akan menyebabkan terputusnya-merenggangnya hubungan silaturahmi/kekeluargaan.

⁴²Oleh Ibn Qudamah dikatakan bahwa ilat pelarangan tersebut adalah terjadinya permusuhan antara kerabat yang membawa pada putusnya silaturahmi. Ibn Qud mah, *op. cit.*, h. 478. Wahbah Zuhayl, *al-Fiqh al-Islām wa Adillatuh*, Juz. VII (Cet. III; Beirut: D r al-Fikr, 1989), h.160-161.

DAFTAR PUSTAKA

- Al-Abad , Ab al-Tayyib Muhammad Syams al-Haq al-Az m. *'Awn al-Ma'bud Ma'a Syarh al-Ḥafīz Ibnu al-Jauzī*. Beirut: D r al-Kutub al-Ilm yah, 1990.
- Al-'Ain , Badr al-D n Ab Muhammad Mahmud bin Ahmad. *'Umdah al-Qarī; Syarh Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Juz XIX. Mesir: D r al-Fikr, t.th.
- Al-Asqal n , Syihab al-Dīn Ab al-Faḍl Ahmad bin 'Al bin Hajar. *Tahzīb al-Tahzīb*, Juz IX. Beirut: D r al-Kutub al-Ilm yah, 1414 H./1994 M.
- Al-Bandar , 'Abd al-Gaff r Sulaiman. *Mauṣū'ah Rijāl al-Kutub al-Tis'ah*, Juz II. Beirut: D r al-Kutub al-Ilm yah, 1413 H/1993 M.
- Al-D rim , Ab Muhammad 'Abdull h bin 'Abd al-Raḥm n. *Sunan al- Dārimī*, Juz. I. Beirut: D r al-Fikr, 1994.
- Daq q, Al-'Iyd, Taqy al-D n Ab al-Faḥ al-Syah r Ibn. *Aḥkām al-Aḥkām: Syarh Umdah al-Aḥkām*, Juz III. Mesir: D r al-Kutub al-Ilm yah, t.th.
- Departemen Agama RI., *Ensiklopedi Islam I*. Jakarta: Direktorat Jenderal Pembinaan Kelembagaan Agama Islam, 1993.
- Al-Dimasyq , Ab Fiḍa al-Haf z bin al-Kalir. *Al-Bidāyah wa al-Nihāyah*, Jilid VI, juz XI. Beirut: D r al-Kutub al-Ilm yah, t.th.
- Fayy d, Mahmud 'Al . *Manḥāj al Muhaddisīn fī Ḍabṭ al-Sunnah*, diterjemahkan oleh Zarkasyi Chumaidy dengan judul *Metodologi Penetapan Keshahihan Hadis*. Bandung: Pustaka Setia, 1998.
- Hakim, Abd al-Hamid. *Al-Bayan*, Juz III. Jakarta: Sa'adiyyah Putra, 1992.
- Ismail, M. Syuhudi. *Pengantar Ilmu Hadis*. Cet. II; Bandung: Angkasa, 1991.
- Al-Kandahlaw , Muhammad Zakar yah. *Awjaz al-Masālik ilā Muwaṭṭa' Mālik*, Juz IX. Beirut: D r al-Fikr, 1980.
- Al-Kh tib, M. Ajj j. *Uṣūl al Hadīṣ*, diterjemahkan oleh H.M. Qodirun Nur dan Ahmad Musyafiq dengan judul *Pokok-pokok Ilmu Hadis*. Jakarta: Gaya Media Pratama, 1998.
- Ma'luf, Louis. *Al-Munjid fī al-Lughah wa 'Alam*. Cet. XXI; Beirut: D r al-Fikr, t.th.
- M jah, Ab 'Abdull h Muhammad bin Yaz d al-Rab'i Ibn. *Sunan Ibn Mājah*, Juz. I. Beirut: D r al-Fikr, 1995.
- _____. *Sunan Ibnu Mājah* dalam Ṣ lih bin 'Abd al-'Az z bin Muhammad bin Ibr h m, *Mauṣū'ah al-Hadīṣ al-Syarīf 'an al-Kutub al-Sittah*. Cet. III; Saudi Arabia, D r D r al-Sal m, 2000.

- Al-Mubarakf r , al-Haf z Muhammad bin ‘Abd al-Raḥm n bin ‘Abd al-Raḥ m. *Tuhfah al-Akhwaḏī*. Mesir: D r al-Fikr, 1995.
- Munawwir, Ahmad .Warson *Kamus al-Munawwir Arab-Indonesia Terlengkap*, Edisi II. Cet. XIV; Surabaya: Pustaka Progressif, 1997.
- Al-Naisab r , Ab al-Husain Muslim bin al-Hajj j. *Ṣaḥīḥ Muslim*, Juz. I. Beirut: D r al-Kutub al-Ilm yah, t.th.
- Al-Nas ’ , Ab ‘Abd al-Raḥm n Ahmad bin Syu’aib. *Sunan al- Nasā’ī*, Juz. III. Beirut: D r al-Fikr, 1994.
- Al-Naw w , Ab Zakar yah Yahy bin Syaraf. *Syarh Ṣaḥīḥ Muslim bi al-Nawawiy*, Juz IX. Mesir: Maktabah al-Miṣr yah, 1942.
- Al-R z , Ab Muhammad ‘Abd al-Raḥm n bin Ab H tim Muhammad bin Idr s al-Mun ir al-Tamim al-Han al . *Al-Jarh wa al-Ta’dil*, Juz IX. Beirut: D r al-Fikr, 1372 H/1953 M.
- Shihab, M. Quraish. *Wawasan al-Qur’an; Tafsir Maudhi’iy Atas Pelbagai Persoalan Umat*. Cet. VI; Bandung: Mizan 1997.
- Al-Sijist n , Ab D uwd Sulaim n bin al-Asy’s al-Azdi. *Sunan Abī Dāwud*, Juz. II. Beirut: D r al-Fikr, 1994.
- Al-Turm , Ab s Muhammad bin s . *Sunan al-Turmūḏī*, Juz. II. Beirut: D r al-Fikr, 1994.
- Uwainah, Kam l Muhammad. *al-Jāmi’ fī Fiqh al-Nisā’*, diterjemahkan oleh M. Abdul Gaffar dengan judul, *Fiqih Perempuan*. Cet. III; Pustaka al-Kautsar, 1999.
- Wensinck, Arnold John. *Corcordance et Indices de la Musulmane*, diterjemahkan oleh Muhammad Fu’ad ‘Abd al-Baqy dengan judul *Al-Mu’jam al-Mufahras li Alfāz al-Hadīṣ al-Nabawī*, Juz VI. Beirut: E.J. Brill, 1967.
- Al- ahab , Ab ‘Abdill h Syams al-D n Muhammad. *Taḏkirat al-Huffāz*, Juz II. Beirut: D r al-Kutub al-Ilm yah, t.th.
- Zuhayl , Wahbah. *al-Fiqh al-Islām wa Adillatuh*, Juz. VII. Cet. III; Beirut: D r al-Fikr, 1989.