

Isu-Isu
Aktual Kontemporer
Fikih Keluarga

Penulis:
Dr. Sofyan A. P. Kau, M. Ag.

Penyunting:
Zulfitri Z. Suleman

Isu-Isu
Aktual Kontemporer
Fikih Keluarga

INTELIGENSIA MEDIA
2021

Isu-Isu Aktual Kontemporer Fikih Keluarga

Penulis:

Dr. Sofyan A. P. Kau, M. Ag.

Penyunting:

Zulfitri Z. Suleman

ISBN: 978-623-381-016-6

Copyright © Oktober, 2021

Ukuran : 15,5 cm x 23 cm; Hal: xiv + 242

Hak Cipta dilindungi undang-undang. Dilarang memperbanyak dalam bentuk apapun tanpa ijin tertulis dari pihak penerbit.

Cover - Layout

Dana Ari - Nur Saadah

Edisi I, 2021

Diterbitkan pertama kali oleh **Inteligensia Media**
Jl. Joyosuko Metro IV/No 42 B, Malang, Indonesia
Telp./Fax. 0341-588010
Email: inteligensiamedia@gmail.com

Anggota IKAPI No. 196/JTI/2018

Dicetak oleh **PT. Cita Intrans Selaras**
Wisma Kalimetro, Jl. Joyosuko Metro 42 Malang
Telp. 0341-573650
Email: intrans_malang@yahoo.com

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-INDONESIA

ا = a	خ = kh	ش = sy	غ = gh	ن = n
ب = b	د = d	ص = sh	ف = f	و = w
ت = t	ذ = dz	ض = dh	ق = q	هـ = h
ث = ts	ر = r	ط = th	ك = k	ي = y
ج = j	ز = z	ظ = zh	ل = l	ة = <u>t</u>
ح = <u>h</u>	س = s	ع = ‘	م = m	ء = ’

â = Panjang

î = Panjang

û = Panjang

PENGANTAR PENULIS

Fikih keluarga sering juga disebut hukum keluarga Islam. Hukum keluarga Islam dewasa ini populer dengan istilah *Ahkâm al-Ahwâl al-Syakhshiyah*.¹ Secara literal, *Ahkâm al-Ahwâl al-Syakhshiyah* berarti hukum-hukum fikih yang berkenaan dengan tingkah laku individu-individu. Hukum fikih dalam *al-Ahwâl al-Syakhshiyah* tersebut memuat hukum-hukum perkawinan, perceraian, kewarisan dan hal-hal lain yang terkait. Di Indonesia, hukum keluarga Islam diatur dalam Undang-Undang Perkawinan No. 1 Tahun 1974 dan Kepres No. 1 tentang Kompilasi Hukum Islam (KHI). Keduanya merupakan produk kebijakan hukum negara. Proses penyusunannya didasarkan pada hukum normatif Islam sebagaimana yang ada dalam kitab-kitab fikih klasik. Tegasnya, Undang-Undang No. 1 Tahun 1974 dan Kompilasi Hukum Islam

¹Terminologi *al-Ahwâl al-Syakhshiyah* tidak dikenal dalam kitab-kitab fikih klasik. Secara literal, *al-Ahwâl al-Syakhshiyah* berarti fikih tentang tingkah laku individu-individu. Yaitu fikih yang memuat hukum-hukum perkawinan, perceraian, kewarisan dan hal-hal lain yang terkait. Sebagian negeri Islam, seperti Maroko dan Turki menyebut dengan istilah *Mudawwanah al-Ushrah* dan *Qânûn Huqûq al-Âilahm*. Di dunia Barat, ia disebut *Personal Statute* atau *Personal Law*.

(KHI) merupakan perwujudan/implementasi hukum Islam versi Indonesia, karena ia diadopsi dari materi-materi fikih Islam yang dianggap sesuai dengan kondisi masyarakat. Dalam banyak sekali pasal, materi-materi hukumnya diambil dari pandangan fikih mazhab Syafi'i.²

Karena itu, secara konotatif, terminologi hukum keluarga merujuk kepada ketentuan-ketentuan fikih dalam bentuk undang-undang. Undang-Undang No. 1 Tahun 1974 tentang dan Kompilasi Hukum Islam (KHI) –misalnya- merupakan fikih dalam bentuk undang-undang. Dengan kata lain, isi undang-undang tersebut adalah fikih karena diadopsi dari materi-materi fikih Islam, tetapi dirumuskan dalam bahasa undang-undang. Para perumusny adalah para pakar dan ulama Indonesia. Itu sebabnya hasil rumusan tersebut sering disebut fikih Indonesia. Ketentuan fikih yang telah diundangkan tersebut dinamakan hukum keluarga.

Dengan demikian, istilah hukum keluarga lebih merujuk kepada produk hukum dalam bentuk undang-undang. Namun jika masih dalam bentuk fikih, maka biasanya disebut fikih keluarga. Secara substansial kedua istilah ini (hukum keluarga dan fikih keluarga) tidak berbeda. Namun secara terminologi dapat dibedakan. Hukum keluarga dalam bentuk undang-undang sifatnya mengikat. Sedangkan fikih keluarga tidak mengikat, kecuali ketentuan fikih tersebut sudah masuk dalam rumusan perundang-undangan. Dengan ungkapan lain, seluruh ketentuan hukum yang berkenaan dengan hukum keluarga Islam sifatnya mengikat. Sebaliknya, persoalan hukum keluarga yang tidak diatur dalam undang-undang, maka dapat dikembalikan pada ketentuan fikih.

Itu berarti, tidak semua ketentuan-ketentuan dalam fikih dimuat dalam Undang-Undang Perkawinan dan KHI. Undang-Undang Perkawinan dan KHI –misalnya- mengatur tentang pernikahan wanita hamil. Yaitu dilangsungkannya pernikahan sementara calon mempelai wanita sedang dalam keadaan hamil. Atau sering disebut dengan istilah “hamil di luar nikah”, yaitu

²K.H. Husein Muhammad, *Perempuan, Islam dan Negara Pergulatan Identitas dan Entitas*, (Yogyakarta: Qalam Nusantara, 2016), hlm. 154.

kehamilan terjadi sebelum dilangsungkan pernikahan. Dalam Kompilasi Hukum Islam Indonesia (KHI) pasal 53 ayat 1 dan 2 disebutkan: (1) *Seorang wanita hamil di luar nikah, dapat dikawinkan dengan pria yang menghamilinya*; (2) *Perkawinan dengan wanita hamil yang disebutkan pada ayat (1) dapat dilangsungkan tanpa menunggu lebih dahulu kelahiran anaknya*; (3) *Dengan dilangsungkannya perkawinan pada saat wanita hamil, tidak diperlukan perkawinan ulang setelah anak yang dikandung lahir*. Pasal 53 KHI ini hanya mengatur dan membolehkan pernikahan wanita hamil, selama yang menikahnya lelaki yang menghamilinya. Bagaimana jika yang menikahi wanita hamil tersebut adalah laki-laki yang bukan menghamilinya? KHI tidak mengatur. Karena itu, jawabannya dicarikan dalam fikih. Dengan ungkapan lain, jika ada persoalan hukum yang tidak diatur dan *ter-cover* dalam undang-undang, maka dicarikan jawabannya dalam fikih.

Sebaliknya, apakah yang termuat dalam undang-undang dan KHI ada yang tidak dibahas dalam fikih? Persoalan harta bersama atau harta gono-gini adalah diatur dalam Undang-Undang Perkawinan dan KHI. Tetapi kitab fikih tidak pernah membahasnya, karena tradisi harta gono-gini bersifat lokal. Yaitu suatu tradisi yang hidup dan mengakar dalam kehidupan muslim Indonesia. Sebagai bagian dari *urf*, tradisi harta gono-gini diadopsi ulama Indonesia menjadi bagian integral hukum Islam Indonesia.

Buku ini memuat beberapa isu kontemporer yang terkait dengan fikih keluarga. Term Fikih Keluarga yang digunakan oleh judul buku ini hendak menegaskan bahwa isu kontemporer yang dibahas dalam buku ini lebih bercorak fikih, meskipun dalam beberapa bagian merujuk kepada ketentuan perundangan-undangan. Itu juga berarti, apa yang tidak *ter-cover* dalam ketentuan perundangan-undangan, dapat diperoleh jawaban hukumnya dalam ketentuan fikih.

Akhirnya, kepada penerbit Inteligensia Media Malang yang bersedia menerbitkan buku ini saya ucapkan terima kasih. Ucapan yang sama kepada Zulfetri Z. Suleman yang telah menyuting buku ini. Kepada istriku (Wahyuni Tjipto) dan anak-anakku (Wasma

Shofiyah, Najwa Nainawa, Najla Sya'wanah dan Mahdi Muntazhar) diucapkan penghargaan yang tak terhingga atas dukungan mereka. Mudah-mudahan buku ini memberi nilai guna dan menjadi amal pemberat kebaikan. Semoga bermanfaat. *Âmîn yâ rabbal 'âlamîn.*

Tenilo, Oktober 2021

Sofyan A. P. Kau

PENGANTAR PENERBIT

Bagi seorang muslim, hukum keluarga Islam mempunyai posisi yang sentral dalam Islam. Hukum keluarga Islam dianggap sebagai inti syariah. Hal ini didasarkan pada anggapan umat Islam yang memandang hukum keluarga Islam sebagai pintu masuk dalam hal mendalami agama Islam. Selain itu adanya hukum keluarga Islam dapat menjadi ‘rambu-rambu’ seorang muslim ketika berkeluarga sehingga menjadi lebih terarah.

Kehadiran hukum keluarga Islam sangat penting di tengah-tengah masyarakat muslim. Hal ini dikarenakan permasalahan keluarga yang dialami oleh masyarakat muslim tidak bisa disamakan dengan permasalahan keluarga nonmuslim. Begitu juga dengan metode penyelesaian permasalahannya. Maka dari itu, masyarakat muslim berharap adanya hukum keluarga Islam yang berlaku khusus. Dan untuk menjawab harapan masyarakat muslim ini, pemerintah mengesahkan Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan dan KHI (Kompilasi Hukum Islam). UU

dan KHI ini ditujukan sebagai acuan dan rujukan dalam mengatasi permasalahan seputar hukum keluarga.

Namun, perkembangan zaman tak bisa terelakkan. Dampaknya semua hal berubah karena harus menyesuaikan dengan zaman. Hal yang senada juga dialami oleh hukum keluarga Islam. Sejalan dengan itu, persoalan/isu yang berkaitan dengan hukum keluarga Islam juga muncul. Misalnya tentang cerai melalui sms, nikah melalui telepon, isu kewarisan nonmuslim, hingga anak angkat. Beragam persoalan/isu yang berkembang tersebut, membutuhkan suatu cara penyelesaian yang komprehensif sesuai dengan perkembangan zaman. Maka, pembaruan hukum keluarga Islam di Indonesia merupakan sebuah keniscayaan.

Setidaknya beragam persoalan yang disampaikan di atas, menjadi alasan kuat buku ini hadir. Buku ini hadir untuk menjadi salah satu katalisator dalam pembaruan hukum keluarga Islam, khususnya di Indonesia. Maka, buku ini didesain secara sistematis dengan mengedapankan aspek teoretis dan menyajikan beragam persoalan/isu yang tengah berkembang di masyarakat. Bagi pembaca jangan khawatir, karena buku ini telah didesain menggunakan bahasa yang ringan sehingga mudah dipahami oleh siapa pun. Oleh karena itu, buku ini layak direkomendasikan untuk dibaca.

DAFTAR ISI

Pedoman Transliterasi ... v
Pengantar Penulis ...vi
Pengantar Penerbit ... x
Daftar Isi ... xii

01.	Ijab dan Qabul dalam Akad Nikah ...	1
02.	Perwalian Pernikahan ...	18
03.	Kesaksian Perempuan dalam Pernikahan ...	31
04.	Nikah Hamil ...	39
05.	Nikah Sirri ...	48
06.	Nikah Mut'ah ...	54
07.	Nikah di Bawah Umur ...	65
08.	Perkawinan Beda Agama dalam Fikih ...	72
09.	Perkawinan Beda Agama dalam Tafsir ...	80
10.	Wacana Perkawinan Beda Agama di Indonesia ...	85

- 11:** Nikah Via Telepon dan *Teleconference* ... 97
-
- 12:** Pengantin Pria dan Perempuan yang Terpisah dalam Resepsi Pernikahan ... 102
-
- 13:** Cerai Via SMS ... 106
-
- 14:** Masa *Iddah* Bagi Istri-Suami ... 109
-
- 15:** Relasi Suami Istri: Hal-Hal yang Tak Terpikirkan ... 112
-
- 16:** Pro-Kontra Poligami ... 117
-
- 17:** Pro-Kontra Bagian Kewarisan Perempuan ... 132
-
- 18:** Pro-Kontra Kewarisan Non Muslim ... 147
-
- 19:** Dekonstruksi *Nusyûz* ... 160
-
- 20:** Harta Bersama ... 170
-
- 21:** Wasiat Wajibah ... 179
-
- 22:** Ahli Waris Pengganti ... 187
-
- 23:** Hak Pengasuhan Anak Pasca Perceraian ... 191
-
- 24:** Anak Angkat ... 202
-
- 25:** Bank Air Susu Ibu ... 213
-
- Daftar Pustaka ... 222
- Tentang Penulis dan Penyunting ... 234

01.

IJAB DAN QABUL DALAM AKAD NIKAH

Îjâb-qabûl adalah redaksi yang digunakan dalam konteks akad/perjanjian apa pun.¹ Dalam konteks perkawinan *ijâb-qabûl* adalah pernyataan verbal yang disampaikan saat akad nikah. Apa yang dinyatakan oleh pihak pengantin pria kepada pihak pengantin wanita disebut *ijâb*. Sedangkan jawaban dan pernyataan balik atas *ijâb* yang diucapkan pihak pengantin wanita dinamakan *qabul*. Dengan ungkapan lain, *ijâb* biasanya dilakukan oleh wali, sedangkan *qabûl* diucapkan oleh calon pengantin pria. Muḥammad Ibrâhîm Jannatî menyebutkan ragam bentuk rangkaian kalimat *ijâb-qabûl* tergantung pada siapa yang mengucapkannya sebagai berikut:²

1. Jika *ijâb* itu diucapkan calon istri kepada calon suami, maka pernyataan *ijab-nya* berbunyi:

أَنْكَحْتُكَ (زَوَّجْتُكَ) نَفْسِي عَلَى الْمَهْرِ الْمَعْلُومِ

”Ankahtuka (zawwajtuka) *nafsî ’alal mahril ma’lûm*”

¹M. Quraish Shihab, *M. Quraish Shihab Menjawab 1001 Soal Perempuan Yang Patut Anda Ketahui*, (Jakarta: Lentera Hati, 2011), hlm. 172.

²Muḥammad Ibrâhîm Jannatî, *Durûs fî al-Fiqh al-Muqâran*, Terj. Ibnu Alwi Bafaqih, et. al., *Fiqh Perbandingan Lima Mazhab*, Jilid III, (Jakarta: Cahaya, 2007), hlm. 335-338.

(Aku nikahkan [aku kawinkan] diriku denganmu dengan mahar yang telah diketahui)

Sedangkan calon suami menjawab dengan *qabûl* kepada calon istrinya:

قَبِلْتُ النِّكَاحَ (التَّرْوِيجَ) لِنَفْسِي عَلَى الْمَهْرِ الْمَعْلُومِ

”*Qabiltun nikâha (at-tazwîja) linafsî ‘alal mahril ma’lûm*”

(Aku terima pernikahan [perkawinan] untuk diriku dengan mahar yang telah diketahui)

2. *Îjâb-qabûl* yang diwakilkan kepada seseorang baik mewakili calon istri maupun calon suami. Dengan kata lain, seseorang mewakili kedua belah pihak suami-istri untuk mengucapkan *ijâb-qabûl*. Bentuk redaksi atau lafaz *ijâb-qabûl* adalah beberapa bentuk, sebagai berikut:

Pertama:

أَنْكَحْتُ مُوَكَّلَتِي فُلَانَةَ مُوَكَّلِي فُلَانَ عَلَى الْمَهْرِ الْمَعْلُومِ

”*Ankahtu muwakkilatî fulânah muwakkilî fulâna ‘alal mahril ma’lûm*”

(Aku nikahkan wanita yang mewakili kepadaku, *fulanah* [dengan menyebut nama wanita calon istri], dengan pria yang mewakili kepadaku, *fulan* [dengan menyebut nama pria calon suami], dengan mahar yang telah diketahui).

Lalu, ia sendiri sebagai pihak yang mewakili calon suami, akan mengatakan (*qabûl*) dengan berkata:

قَبِلْتُ النِّكَاحَ لِمُوكَّلِي فُلَانَ عَلَى الْمَهْرِ الْمَعْلُومِ

”*Qabiltun nikâha limuwakkilî fulâni ‘alal mahril ma’lûm*”

(Aku terima pernikahan untuk pria yang mewakili kepadaku, *fulan* [dengan menyebut nama pria calon suami], dengan mahar yang telah diketahui).

Kedua:

أَنْكَحْتُ الْمَرْأَةَ الْمَعْلُومَةَ فُلَانَةَ الْمَرْأَةَ الْمَعْلُومَةَ عَلَى الْمَهْرِ الْمَعْلُومِ

”Ankahtul mar’atal ma’lûmah fulânatal mar’al ma’lûm ‘alal mahril ma’lûm”

(Aku nikahkan wanita yang telah diketahui, *fulanah*, [dengan menyebut nama wanita calon istri] dengan pria yang sudah diketahui, *fulan*, [dengan menyebut nama pria calon suami], atas mahar yang telah diketahui).

Sebagai *qabûl*-nya ia berkata:

قَبِلْتُ النِّكَاحَ لِلْمَرْءِ الْمَعْلُومِ عَلَى الْمَهْرِ الْمَعْلُومِ

”Qabiltun nikâha lil mar’il ma’lûm ‘alal mahril ma’lûm”

(Aku terima pernikahan untuk pria tersebut (yang telah diketahui) dengan mahar yang telah diketahui).

Ketiga:

أَنْكَحْتُهَا إِيَّاهُ عَلَى الْمَهْرِ الْمَعْلُومِ

”Ankahtuhâ iyyâhu ‘alal mahril ma’lûm”

(Aku menikahkannya [wanita] dengannya [pria] dengan mahar yang telah diketahui).

Sebagai *qabûl*-nya ia berkata:

قَبِلْتُ النِّكَاحَ لَهُ عَلَى الْمَهْرِ الْمَعْلُومِ

”Qabiltun nikâha lahu ‘alal mahril ma’lûm”

(Aku terima pernikahan untuknya [pria] dengan mahar yang telah diketahui).

3. *Îjâb-qabûl* diwakilkan oleh wakil yang berbeda. Wakil calon istri mengucapakan *îjâb* dengan berkata:

أَنْكَحْتُ مُوَكَّلَتِي فُلَانَةَ مُوَكَّلِكَ فُلَانَ عَلَى الْمَهْرِ الْمَعْلُومِ

”Ankahtu muwakkilatî fulânah muwakkilaka fulân ‘alal mahril ma’lûm”

(Aku nikahkan wanita yang mewakilkan kepadaku, *fulanah* [dengan menyebut nama wanita calon istri], dengan pria yang mewakilkan kepadamu, *fulan* [dengan menyebut nama pria calon suami], dengan mahar yang telah diketahui).

Sedangkan wakil calon suami menjawab dengan *qabûl*:

قَبِلْتُ النِّكَاحَ لِمَوْكَلِّى فُلَانٍ عَلَى الْمَهْرِ الْمَعْلُومِ

”*Qabiltun nikâha limuwakkilî fulâni ‘alal mahril ma‘lûm*”

(Aku terima pernikahan untuk pria yang mewakili kepadaku, *fulan* [dengan menyebut nama pria calon suami], dengan mahar yang telah diketahui).

Boleh juga wakil calon istri mengucapkan *îjâb* dengan redaksi kalimat berikut:

أَنْكَحْتُ الْمَرْأَةَ الْمَعْلُومَةَ فُلَانَةَ لِلْمَرْءِ الْمَعْلُومِ عَلَى الْمَهْرِ الْمَعْلُومِ

”*Ankahtul mar’atal ma‘lûmah fulânah lilmar’il ma‘lûm ‘alal mahril ma‘lûm*”

(Aku nikahkan wanita yang sudah diketahui, *fulanah* [dengan menyebut nama wanita calon istri], dengan pria yang sudah diketahui, *fulan* [dengan menyebut nama pria calon suami], dengan mahar yang telah diketahui).

Selanjutnya wakil calon suami menjawab dengan *qabûl*, seraya berkata:

قَبِلْتُ النِّكَاحَ لِلْمَرْءِ الْمَعْلُومِ فُلَانٍ عَلَى الْمَهْرِ الْمَعْلُومِ

”*Qabiltun nikâha lil mar’il ma‘lûm fulân ‘alal mahril ma‘lûm*”

(Aku terima pernikahan untuk pria yang sudah diketahui, *fulan* [dengan menyebut nama pria calon suami], dengan mahar yang telah diketahui).

4. *Îjâb -qabûl* yang diucapkan oleh wali calon suami-istri, seperti ayah dan kakek. Jika wali calon istri adalah ayahnya, maka redaksi *îjâb*-nya berbunyi:

زَوَّجْتُ ابْنَتِي فُلَانَةَ إِبْنِكَ فُلَانٍ عَلَى الْمَهْرِ الْمَعْلُومِ

”*Zawwajtu ibnatî fulânah ibnaka fulâna ‘alal mahril ma‘lûm*”

(Aku kawinkan putriku *fulanah* [dengan menyebut nama wanita calon istri] dengan putramu, *fulan* [dengan menyebut nama pria calon suami], dengan mahar yang telah diketahui).

Wali suami akan menjawab dengan *qabûl*:

قَبِلْتُ التَّرْوِجَ لِابْنِ فُلَانَ عَلَى الْمَهْرِ الْمَعْلُومِ

”*Qabiltun tazwîja li ibni fulâni ‘alal mahril ma‘lûm*”

(Aku terima perkawinan untuk putra *fulan* [dengan menyebut nama pria calon suami], dengan mahar yang telah diketahui).

Akan tetapi, jika wali calon istri adalah kakeknya, maka redaksinya *îjâb*-nya berbunyi:

زَوَّجْتُ ابْنَةَ ابْنِي فُلَانَةَ ابْنَ ابْنِكَ فُلَانَ عَلَى الْمَهْرِ الْمَعْلُومِ

”*Zawwajtu ibnata ibnî fulânah ibna ibnika fulân ‘alal mahril ma‘lûm*”

(Aku kawinkan seorang putri dari putraku *fulanah* [menyebut nama wanita calon istri] dengan putra dari putramu, *fulan* [dengan menyebut nama pria calon suami], dengan mahar yang telah diketahui).

Wali calon suami (kakek) akan menjawab dengan *qabûl*:

قَبِلْتُ التَّرْوِجَ لِابْنِ ابْنِي فُلَانَ عَلَى الْمَهْرِ الْمَعْلُومِ

”*Qabiltun tazwîja li ibni ibnî fulâni ‘alal mahril ma‘lûm*”

(Aku terima perkawinan untuk putra dari putraku, *fulan* [dengan menyebut nama pria calon suami], dengan mahar yang telah diketahui).

5. *Îjâb-qabûl* yang diucapkan oleh wali calon suami, dan sekaligus ia mewakili calon istrinya. Redaksi *îjâb*-nya berbunyi:

زَوَّجْتُ مُوَكَّلَاتِي فُلَانَةَ نَفْسِي عَلَى الْمَهْرِ الْمَعْلُومِ

”*Zawwajtu muwakkilatî fulânah nafsî ‘alal mahril ma‘lûm*”

(Aku kawinkan wanita yang mewakilkan kepadaku, *fulanah* [dengan menyebut nama wanita calon istri], dengan diriku, dengan mahar yang telah diketahui).

Lalu, untuk *qabûl*, ia mengucapkan:

قَبِلْتُ التَّرْوِيجَ لِنَفْسِي عَلَى الْمَهْرِ الْمَعْلُومِ

”*Qabiltut tazwîja li nafsî ‘alal mahril ma‘lûm*”

(Aku terima perkawinan untuk diriku dengan mahar yang telah diketahui).

Ada beberapa hal yang menarik untuk dicermati dari bentuk-bentuk dan ragam *ijâb-qabûl* di atas. Diantaranya adalah sebagai berikut:

1. Calon istri yang mengucapkan *ijâb*

Bunyi redaksional *ijâb* ” أَنْكَحْتُكَ (زَوْجَتَكَ) نَفْسِي ” (*Ankahtuka (zawwajtuka) nafsî* yang berarti aku nikahkan [aku kawinkan] diriku denganmu menunjukkan bahwa calon istri yang mengucapkan *ijâb* tersebut; bukan walinya atau pun wali hakimnya. Dalam konteks ini ada tiga makna yang dapat dipahami. **Pertama**, adanya wali nikah bukan berarti serta merta sang wali yang harus mengucapkan *ijâb*. Kenyataannya, sang wali calon istri seperti ayah, kakek atau saudara laki-laki menyerahkan dan mewakilkan kepada orang lain untuk menjadi wali, yang disebut wali hakim. Karena itu ungkapan hadis ”*Tidak sah pernikahan tanpa wali*” bukan berarti, seorang wali yang harus mengucapkan *ijâb* saat akad nikah. Hadis ini lebih menunjukkan pentingnya kehadiran wali. Karena itu, meskipun wali ada atau hadir, dapat mewakilkan kepada wali hakim. Agaknya keberadaan dan kehadiran wali demikian penting sehingga jumbuh ulama sepakat bahwa akad nikah tidak sah kecuali dengan kehadiran seorang wali, kecuali pendapat Hanafiah.³

Kehadiran wali dalam akad nikah didasarkan kepada Al-Qur’an dan hadis. Di dalam surah al-Baqarah ayat 232 disebutkan: ”*Maka janganlah kamu [para wali] menghalangi mereka kawin lagi*

³Wahbah al-Zuhailî, *Al-Fiqh al-Islâmî wa Adillatuhu*, diterjemahkan oleh Abdul Hayyie al-Kattani dkk., dengan judul, *Fiqh Islam wa Adillatuhu*, Jilid IX, (Jakarta: Gema Insani Press, 2011), hlm. 83.

dengan calon suaminya”.⁴ Imam al-Syâfi’î (w. 204 H/819 M) berkata: "Ini merupakan ayat yang paling jelas menerangkan tentang pentingnya wali. Jika tidak demikian, maka tidak ada artinya lagi para wali menghalangi perkawinan". Adapun hadis Nabi saw., yang dijadikan dasar adalah di antaranya sebagai berikut:

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ قَدَّامَةَ بْنِ أَعْيَنَ حَدَّثَنَا أَبُو عُبَيْدَةَ الْحَدَّادُ عَنْ يُونُسَ
وَإِسْرَائِيلَ عَنْ أَبِي إِسْحَقَ عَنْ أَبِي بُرْدَةَ عَنْ أَبِي مُوسَى أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى
اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَا نِكَاحَ إِلَّا بِوَالِيٍّ. (رَوَاهُ أَبُو دَاوُدَ)

Artinya:

“Muhammad ibn Qudâmah ibn ‘A’yan menceritakan kepada kami, Abû ‘Ubaydah al-Haddâd menceritakan kepada kami, dari Yûnus dan Isrâîl menceritakan kepada kami, dari Abi Ishâq dari Abî Burdah dari Abî Mûsâ bahwasanya Nabi saw. bersabda: “Tidak ada nikah tanpa wali”.⁵

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ كَثِيرٍ أَخْبَرَنَا سُفْيَانُ أَخْبَرَنَا ابْنُ جُرَيْجٍ عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ
مُوسَى عَنْ الزُّهْرِيِّ عَنْ عُرْوَةَ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ
عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَيُّمَا امْرَأَةٍ نَكَحْتَ بِغَيْرِ إِذْنِ مَوْلِيهَا فَزَكَاحُهَا بَاطِلٌ ثَلَاثَ
مَرَّاتٍ فَإِنْ دَخَلَ بِهَا فَالْمَهْرُ لَهَا بِمَا أَصَابَ مِنْهَا فَإِنْ تَشَاجَرُوا
فَالسُّلْطَانُ وَلِيُّ مَنْ لَا وَلِيَّ لَهُ. (رَوَاهُ أَبُو دَاوُدَ)

Artinya:

“Muhammad ibn Katsîr menceritakan kepada kami, Sufyân menceritakan kepada kami, Ibnu Juraij menceritakan kepada kami, dari Sulaimân ibn Mûsâ dari al-Zuhrî dari ‘Urwah dari Âisyah, ia

⁴Departemen Agama RI, *Al-Quran dan Terjemahannya*, (Arab Saudi: Terbitan Depag RI Bekerjasama dengan *Khâdim al-Haramain al-Syarifain* Raja Fahd Ibn ‘Abd. al-‘Aziz al-Sa’ud, t. th.), hlm. 232.

⁵Abû Dâwud, *Sunan Abî Dâwud*, Juz II, Kitâb al-Nikâh Bâb fi al-Waliyyi, Hadis ke-2085, (Kairo: Dâr al-Hadîts, 1999 M/1420 H), hlm. 892.

berkata: Rasulullah saw. bersabda: ”Perempuan mana saja, nikah tanpa izin walinya, maka nikahnya batal, nikahnya batal, nikahnya batal. Jika hubungan seksual telah terjadi (setelah perkawinan itu), maka perempuan itu berhak mendapatkan maharnya, karena ia telah menghalalkan kehormatannya. Jika pihak wali enggan menikahkan, maka hakimlah yang bertindak menjadi wali bagi seseorang yang tidak ada walinya”.⁶

Menurut Wahbah al-Zuhaili (w. 2015 M) hadis yang disebut pertama mengandung pengertian bahwa perkawinan tanpa wali, tidak dianggap sah oleh syariat. Hal itu diperkuat oleh hadis kedua. Karena itu, hadis pertama tidak boleh dipahami bahwa perkawinan tanpa wali itu sekadar kurang sempurna. Sebab sabda Nabi saw. harus dipahami sebagai hakikat syariat, yang berarti bahwa tidak ada pernikahan dalam syariat melainkan dengan adanya seorang wali.⁷

Kedua, calon istri dapat mengucapkan *ijâb* saat akad nikah. Redaksi *ijâb* yang dicontohkan oleh Muḥammad Ibrâhîm Jannatî di atas⁸ yaitu (أَنْكَحْتِكَ (زَوْجَتِكَ) نَفْسِي عَلَى الْمَهْرِ الْمَعْلُومِ), yang berarti *Aku nikahkan [aku kawinkan] diriku denganmu atas mahar yang telah maklum*, menunjukkan keniscayaan calon istri dapat melafalkan atau mengucapkan *ijâb*. Redaksi *ijâb* tersebut boleh jadi sebagai contoh yang biasa diucapkan oleh seorang wanita yang mengawinkan dirinya, tanpa adanya wali, sebagaimana pendapat Abû Ḥanîfah (w. 150 H/767 M). Bagi Abû Ḥanîfah, wali nikah bukan merupakan syarat sahnya perkawinan, sebagaimana pendapat Imam Mâlik (w. 179 H/795 M) dan Syâfi’î (w. 204 H/819 M).⁹ Karena itu Abû Ḥanîfah berpendapat bahwa seorang perempuan dapat mengawinkan dirinya sendiri tanpa kehadiran wali.¹⁰ Menurut Abû Ḥanîfah, bila seorang wanita melakukan akad nikah sendiri dan calon

⁶*Ibid.*, Hadis ke-2083, hlm. 891.

⁷Wahbah al-Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islâmî wa Adillatuhu*, Jilid IX, hlm. 84.

⁸Muḥammad Ibrâhîm Jannatî, *Fiqh Perbandingan Lima Mazhab*, hlm. 363.

⁹*Ibid.*, hlm. 335.

¹⁰Abû al-Walid Muḥammad ibn Aḥmad ibn Muḥammad ibn Aḥmad Ibnu Rusyd, *Bidâyah al-Mujtahid wa Nihâyah al-Muqtashid*, Juz II, (Mesir: Syirkah Maktabah Mushthafâ al-Babî al-Ḥalabî wa Awlâduhu, 1950/1370), hlm. 8; Al-Imâm Muḥammad ibn Ismâ’il al-Amîr al-Yamanî al-Kahlânî al-Shana’ânî *Subul al-Salâm*, Juz III, (Bandung: Dahlan, t. th.), hlm. 988.

suaminya sepadan dengannya (*kufu*), maka nikahnya sah, karena ayat atau riwayat tidak menunjukkan syarat perwalian dalam akad nikah.¹¹ Sedangkan al-Zhâhirî mensyaratkan adanya wali bagi wanita perawan (gadis) dan tidak bagi janda.¹²

Ketiga, keberadaan dan kehadiran wali, bukan berarti seorang calon istri dapat mengucapkan *ijâb* pada saat akad nikah. Dengan merujuk kepada hadis yang diriwayatkan oleh Ibnu Mâjah dan Dâruquthnî, ”*Seorang perempuan tidak dapat menikahkan perempuan, juga tidak dapat menikahkan dirinya sendiri*”.¹³

Wahbah al-Zuhailî berpendapat bahwa perempuan tidak mempunyai hak wali untuk menikahkan dirinya dan perempuan lain. Di dalam pernikahan, dia tidak mempunyai hak untuk mengucapkan kalimat *ijâb* dan *qabûl*. Dia tidak dapat menikahkan dirinya sendiri dengan seizin wali, pun tidak dapat menikahkan perempuan lain. Dia tidak dapat menikahkan perempuan lain secara hak kewalian maupun wakil. Demikian juga dia tidak dapat menikahkan dirinya sendiri dengan hak kewalian maupun wakil.¹⁴

Kesimpulannya tegas Wahbah al-Zuhailî bahwa mayoritas ulama berkata bahwa pernikahan tidak terlaksana dengan ungkapan dari kalangan perempuan. Jika ada seorang perempuan menikahkan dirinya sendiri atau menikahkan orang lain, atau mewakilkan hak kewalian atas dirinya kepada orang lain untuk menikahkannya sekalipun dengan seizin walinya, maka pernikahannya tidaklah sah. Itu karena syarat akad nikah belum terpenuhi, yaitu keberadaan seorang wali.¹⁵

Berdasarkan ayat Al-Qur’an dan hadis-hadis di atas, Imam Mâlik dan Syâfi’î berpendapat bahwa perwalian adalah syarat sah nikah.¹⁶ Abû Hanîfah berpendapat bahwa seorang perempuan

¹¹Muhammad Ibrâhim Jannatî, *Fiqh Perbandingan Lima Mazhab*, hlm. 363.

¹²Ibnu Hazm, *al-Muhallâ bi al-Atsâr*, Juz IX, (Beirût: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, 1988), hlm. 458.

¹³Al-Sayyid al-Imâm Muhammad ibn Ismâ’îl al-Kahlânî al-Shana’ânî, *Subul al-Salâm*, Juz III, (Bandung: Dahlan, t. th.), hlm. 129.

¹⁴Wahbah al-Zuhailî, *Al-Fiqh al-Islâmî wa Adillatuhu*, Jilid IX, hlm. 84.

¹⁵*Ibid.*, hlm. 84.

¹⁶Muhammad Ibrâhim Jannatî, *Durûs fî al-Fiqh al-Muqâran*, hlm. 363.

dapat mengawinkan dirinya sendiri tanpa kehadiran wali, sebab perwalian bukan syarat sah nikah.¹⁷ Menurut Abû Hanîfah, bila seorang wanita melakukan akad nikah sendiri dan calon suaminya sepadan dengannya (*kufu'*), maka nikahnya sah, karena ayat atau riwayat tidak menunjukkan syarat perwalian dalam akad nikah. Sedangkan Dâwud al-Zhâhirî (w. 270 H) mensyaratkan adanya wali bagi wanita perawan (*gadis*) dan tidak bagi janda.¹⁸

2. Penggunaan terma dalam *ijâb-qabûl*

Semua contoh *ijâb-qabûl* di atas menggunakan terma *al-nikâh* (pernikahan) dan *al-zawâj* (perkawinan) dalam bentuk *fi'il mâdhi* (kata kerja lampau). *Ankahtu* (أَنْكَحْتُ) dan *zawwajtu* (زَوَّجْتُ) adalah bentuk bentuk *fi'il mâdhi*, kata kerja lampau yang berarti *aku telah nikahkan* atau *aku telah kawinkan*. Seluruh ahli fikih sepakat tentang sahnya akad yang *ijâb*-nya menggunakan kata *ankahtu* (أَنْكَحْتُ) dan *zawwajtu* (زَوَّجْتُ) yang diucapkan wanita atau wakilnya. Kedua terma tersebut disebutkan dalam Al-Qur'an surah al-Ah_zâb ayat 37 dan al-Nisâ' ayat 22:

... فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا ... ﴿٣٧﴾

Artinya:

"... Maka tatkala Zaid telah mengakhiri keperluan terhadap istrinya (menceraikannya), Kami kawinkan kamu dengan dia ...".¹⁹

وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ ... ﴿٢٢﴾

Artinya:

"Dan janganlah kalian kawini wanita-wanita yang telah dikawini oleh ayahmu".²⁰

¹⁷Abû al-Walid Muḥammad ibn Aḥmad ibn Muḥammad ibn Aḥmad Ibnu Rusyd, *Bidâyah al-Mujtahid wa Nihâyah al-Muqtashid*, Juz II, (Mesir: Syirkah Maktabah Mushthafâ al-Babî al-Halabî wa Awlâduhu, 1950/1370), hlm. 8; Al-Imâm Muḥammad ibn Ismâ'il al-Amîr al-Yamanî al-Kahlânî al-Shana'ânî *Subul al-Salâm*, Juz III, (Bandung: Dahlan, t. th.), hlm. 988.

¹⁸Ibnu Hazm, *Al-Muḥallâ*, Jilid IX, (Beirut: Dâr al-Fikr), hlm. 458.

¹⁹Departemen Agama RI, *Al-Quran dan Terjemahannya*, hlm. 673.

²⁰*Ibid.*, hlm. 120.

Karena itu, mayoritas ulama sepakat bahwa nikah dinilai sah jika menggunakan terma *ankahtu* (أَنْكَحْتُ) dan *zawwajtu* (زَوَّجْتُ), kecuali mazhab Hanafi. Menurut mazhab Hanafi, akad nikah boleh dilakukan dengan segala bentuk redaksi yang penting menunjukkan makna dan maksud pernikahan, tanpa harus dengan kata *ankahtu* (أَنْكَحْتُ) dan *zawwajtu* (زَوَّجْتُ). Misalnya menggunakan lafal *al-tamlík* (pemilikan), *al-hibah* (penyerahan), *al-bay'* (penjualan), *al-'athâ* (pemberian), *al-ibâhah* (kebolehan) dan *al-ihlal* (penghalalan), sepanjang akad tersebut disertai dengan *qarînah* (indikator atau kaitan) yang menunjukkan arti nikah. Karena itu, akad nikah dinilai tidak sah jika menggunakan kata atau lafal *al-ijârah* (upah) dan *al-'âriyah* (pinjaman). Sebab kedua kata atau lafal ini memberi arti kelestarian atau kontinuitas. Argumen yang digunakan mazhab Hanafi adalah hadis berikut:

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُسُفَ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ عَنْ أَبِي حَازِمٍ عَنْ سَهْلِ بْنِ سَعْدٍ قَالَ جَاءَتْ امْرَأَةٌ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَتْ إِنِّي وَهَبْتُ مِنْ نَفْسِي فِقَامَتَ طَوِيلًا فَقَالَ رَجُلٌ زَوَّجْنِيهَا إِنْ لَمْ تَكُنْ لَكَ بِهَا حَاجَةٌ قَالَ هَلْ عِنْدَكَ مِنْ شَيْءٍ تُصَدِّقُهَا قَالَ مَا عِنْدِي إِلَّا إِزَارِي فَقَالَ إِنْ أَعْطَيْتَهَا إِيَّاهُ جَلَسَتْ لِي إِزَارٌ لَكَ فَالتَّمَسْتُ شَيْئًا فَقَالَ مَا أَجِدُ شَيْئًا فَقَالَ التَّمَسْتُ وَلَوْ خَاتَمًا مِنْ حَدِيدٍ فَلَمْ يَجِدْ فَقَالَ أَمَعَكَ مِنَ الْقُرْآنِ شَيْءٌ قَالَ نَعَمْ سُورَةٌ كَذَا وَسُورَةٌ كَذَا لِسُورٍ سَمَّاهَا فَقَالَ قَدْ زَوَّجْنَاكَهَا بِمَا مَعَكَ مِنَ الْقُرْآنِ

Artinya:

”Abdullâh ibn Yusuf menceritakan kepada kami, Mâlik mengabarkan kepada kami dari Abî Hâzim dari Sahl ibn Sa’d, ia berkata: Seorang wanita datang kepada Rasulullah Saw. seraya berkata: Sungguh saya serahkan (hibahkan) diriku kepada Tuan. Setelah wanita itu berdiri lama menunggu jawaban Rasulullah, tiba-tiba seorang lelaki berkata:

Jika Anda tidak memerlukannya, maka kawinkanlah saya dengan dia. Lalu Nabi bertanya kepada lelaki itu. Apakah kamu punya sesuatu yang bisa dijadikan mahar untuknya? Lelaki itu menjawab: Tidak ada, kecuali kain penutup badanku. Jika engkau berikan kain itu kepadanya, berarti kau tidak punya lagi kain menutup dirimu. Kata Nabi Saw.: Carilah sesuatu yang lain. Lelaki itu menjawab: aku tidak menemukan sesuatu. Kata Nabi Saw.: Carilah meskipun hanya sebuah cincin besi. Tetapi lelaki itu tidak mendapatkannya. Akhirnya Nabi Saw. berkata: Apakah engkau hafal sejumlah ayat Al-Qur'an. Lelaki itu menjawab: saya hafal surah ini dan surah itu, sambil menyebut nama-nama surah Al-Qur'an. Lalu Nabi Saw. bersabda: Sesungguhnya kami kawinkan engkau dengannya yang maharnya berupa surah-surah Al-Qur'an yang engkau hafal'

Hadis di atas yang diriwayatkan Imam al-Bukhârî (w. 241 H), selain menggunakan terma *al-zawâj* (kawin) sebagaimana termaktub dalam redaksi *zawwajnâkahâ bimâ ma 'aka minal Qurân* (رَوَّجْنَاكَهَا بِمَا مَعَكَ مِنَ الْقُرْآنِ) yang berarti kami nikahkan engkau dengannya yang maharnya berupa surah-surah Al-Qur'an yang engkau hafal'; juga penggunaan kata *hibah*. Sebagaimana terdapat dalam redaksi *wahabtu min nafsî* (وَهَبْتُ مِنْ نَفْسِي) yang berarti aku hibahkan diriku atau aku serahkan diriku.

Kata *hibah* juga digunakan dalam hadis yang diriwayatkan Imam Muslim (w. 261 H), seperti yang diriwayatkan oleh Qutaibah yang bersumber dari 'Abdul 'Azîz ibn Abî Hâzim dari ayahnya dari Sahl ibn Sa'd sebagai berikut:

أَنَّ امْرَأَةً جَاءَتْ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ جِئْتُ لَأَهَبَ لَكَ نَفْسِي فَنَظَرَ إِلَيْهَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَصَعَدَ النَّظَرَ إِلَيْهَا وَصَوَّبَهُ ثُمَّ طَاطَأَ رَأْسَهُ فَلَمَّا رَأَتْ الْمَرْأَةُ أَنَّهُ لَمْ يَقْضِ فِيهَا شَيْئًا جَلَسَتْ فَقَامَ رَجُلٌ مِنْ أَصْحَابِهِ فَقَالَ أَيُّ رَسُولِ اللَّهِ إِنْ لَمْ تَكُنْ لَكَ بِهَا حَاجَةٌ فَزَوِّجْنِيهَا فَقَالَ هَلْ عِنْدَكَ مِنْ شَيْءٍ قَالَ لَا وَاللَّهِ يَا

رَسُولَ اللَّهِ قَالَ اذْهَبْ إِلَى أَهْلِكَ فَانظُرْ هَلْ تَجِدُ شَيْئًا فَذَهَبَ ثُمَّ رَجَعَ فَقَالَ لَا وَاللَّهِ يَا رَسُولَ اللَّهِ مَا وَجَدْتُ شَيْئًا قَالَ انظُرْ وَلَوْ خَاتَمًا مِنْ حَدِيدٍ فَذَهَبَ ثُمَّ رَجَعَ فَقَالَ لَا وَاللَّهِ يَا رَسُولَ اللَّهِ وَلَا خَاتَمًا مِنْ حَدِيدٍ وَلَكِنْ هَذَا إِزَارِي قَالَ سَهْلٌ مَا لَهُ رِذَاءٌ فَلَهَا نِصْفُهُ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَا تَصْنَعُ بِإِزَارِكَ إِنْ لَيْسَتْهُ لَمْ يَكُنْ عَلَيْهَا مِنْهُ شَيْءٌ وَإِنْ لَيْسَتْهُ لَمْ يَكُنْ عَلَيْكَ مِنْهُ شَيْءٌ فَجَلَسَ الرَّجُلُ حَتَّى طَالَ مَجْلِسُهُ ثُمَّ قَامَ فَرَأَاهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مُؤَلِّيًا فَأَمَرَ بِهِ فَدُعِيَ فَلَمَّا جَاءَ قَالَ مَاذَا مَعَكَ مِنَ الْقُرْآنِ قَالَ مَعِيَ سُورَةٌ كَذَا وَسُورَةٌ كَذَا وَسُورَةٌ كَذَا عَدَدَهَا قَالَ أَتَقْرَأُوهُنَّ عَنْ ظَهْرِ قَلْبِكَ قَالَ نَعَمْ قَالَ اذْهَبْ فَقَدْ مَلَكَتْكَهَا بِمَا مَعَكَ مِنَ الْقُرْآنِ

Artinya:

”Seorang wanita datang kepada Rasulullah saw. lalu berkata: Ya Rasulullah, saya datang untuk menghibahkan atau menyerahkan diriku kepada kepada Anda. Lalu Rasulullah memandang wanita itu penuh perhatian, kemudian beliau menundukkan kepalanya. Setelah wanita itu mengerti bahwa Rasulullah tidak suka menikahinya, maka dia pun duduk. Kemudian salah seorang sahabat berdiri dan berkata: Ya Rasulullah, jika Anda tidak ingin menikahinya, maka nikahkanlah dia dengan saya. Lalu Rasulullah bertanya: Apakah engkau punya sesuatu untuk mas kawinnya? Laki-laki itu menjawab: Demi Allah, saya tidak punya. Kata Rasulullah: Kalau begitu pergi ke keluargamu dan carilah sesuatu. Lelaki itu pergi dan kemudian kembali lagi, seraya berkata: Ya Rasulullah, saya tidak menemukan sesuatu. Jawab Rasulullah, cari lagi meskipun hanya sebuah cincin besi. Kemudian lelaki itu pergi, dan kembali lagi tetapi ia tidak menemukan cincin besi. Yang ia temukan dan bawa adalah kain sarung. Kata Sahl: Dia tidak memiliki selendang. Separuhnya bisa untuk mas kain wanita

tersebut. Lalu Rasulullah bertanya: Bagaimana kamu bisa menggunakan kain sarungmu? Jika kamu memakainya, maka wanita itu tidak bisa menggunakannya. Dan jika ia memakainya, maka kamu tidak bisa menggunakannya. Laki-laki itu lalu duduk. Setelah lama duduk, ia berdiri. Ketika ia sedang menyingkir, Rasulullah Saw. memerintahkan agar laki-laki itu dipanggil kembali. Setelah lelaki itu datang, Rasulullah Saw. bertanya: Surah apa dari Al-Qur'an yang kamu hafal. Lelaki itu menjawab: Saya hafal surah ini dan surah itu. Dia menghitung-hitung jumlah surah yang dihafalnya. Kata Nabi Saw.: Bersediakah kamu membacakan surah-surah Al-Qur'an itu di luar kepala sebagai mas kawin? Laki-laki itu menjawab: "Ya". Kata Nabi Saw.: Pergilah! Sungguh aku telah menyerahkan wanita itu sebagai milikmu dengan mas kawin bacaan-bacaan surah-surah Al-Qur'an yang kamu hafal".²¹

Hadis riwayat Imam Muslim di atas selain menggunakan terma *hibah*, sebagaimana terdapat dalam redaksi *Ji'tu li'ahaba laka nafsî* (جِئْتُ لِأَهَبَ لَكَ نَفْسِي) yang berarti aku datang untuk menghibahkan diriku atau menyerahkan diriku, juga menggunakan terma *al-tamlîk*, yang berarti memiliki. Terma *al-tamlîk* ini termaktub dalam redaksi akhir hadis yang berbunyi *faqad mallaktukahâ bimâ ma'aka minal Qurân* (فَقَدْ مَلَكَتُكُهَا بِمَا مَعَكَ مِنَ الْقُرْآنِ) yang berarti sesungguhnya saya telah menyerahkan wanita itu sebagai milikmu dengan mas kawin bacaan-bacaan surah-surah Al-Qur'an yang kamu hafal.

Mazhab Hanbalî menyatakan bahwa akad itu sah bila menggunakan kata *al-hibah*, *al-zawâj* dan *al-nikâh* selama disertai dengan penyebutan mahar. Akad tidak sah bila menggunakan selain kata-kata di atas. Dalil mereka atas sahnya akad dengan kata *hibah* adalah surah al-Ahzâb ayat 50:

... وَأَمْرًا مُّؤَمَّنَةً إِنْ وَهَبْتَ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ النَّبِيُّ أَنْ يَسْتَنْكِحَهَا ... ﴿٥٠﴾

²¹Abî al-Husain Muslim ibn al-Hajjâj al-Naisâbûrî al-Imâm Muslim, *Shahîh Muslim*, Tahqîq Abû al-Fadhîl al-Dimyâthî, (Beirût: Dâr al-Bayân al-'Arabî, 2006), hlm. 671-672.

Artinya:

”dan perempuan mukmin yang menyerahkan dirinya kepada Nabi kalau Nabi mau mengawininya”.²²

Imam al-Syâfi’î berpendapat bahwa akad nikah harus menggunakan kata *al-nikâh* atau *al-zawâj* dan tidak sah bila menggunakan kata lain. Dia beranggapan bahwa nikah adalah akad yang diberi syarat menggunakan niat dan kata khusus.²³ Pendapat Imam al-Syâfi’î ini senada dengan mazhab Imâmiyah yang mengharuskan *ijâb* dalam akad nikah menggunakan kata *al-nikâh* atau *al-zawâj* dengan *shîghah mâdhî* (menggunakan kata kerja lampau; telah). Selainnya tidak dihukumi sah.²⁴

Adapun terma yang digunakan dalam *qabul* akad nikah adalah kata *qabiltu* [قَبِلْتُ] (saya terima) atau *radhîtu* [رَضَيْتُ] (saya setuju atau rela) dengan *shîghah mâdhî* (menggunakan kata kerja lampau; telah). Semua ulama sepakat dalam soal ini. Hanya saja ada sebuah pendapat yang dinisbatkan kepada sebagian ahli fikih mazhab Syâfi’î yang menyatakan bahwa *shighah qabul* yang tidak disertai dengan kata *al-nikâh* adalah tidak sah. *Qabul* yang disertai dengan kata *al-nikâh* seperti *qabiltun nikâh* (قَبِلْتُ النِّكَاحَ) karena tanpa kata *al-nikâh*, sekadar ucapan *qabiltu* [قَبِلْتُ] hanyalah seperti ungkapan simbolis. Padahal, telah dijelaskan bahwa salah satu syarat *shîghah* adalah menggunakan kata-kata yang gamblang, bukan simbolis atau kiasan.²⁵

3. Bahasa *Ijâb-Qabûl*

Contoh-contoh *ijâb-qabûl* di atas seluruhnya menggunakan bahasa Arab. Apakah boleh menggunakan selain bahasa Arab dalam *ijâb-qabûl*? Seluruh ahli fikih sepakat bahwa akad yang diucapkan bukan dengan bahasa Arab –apabila tidak mampu- sah hukumnya.

²²Departemen Agama RI, *Al-Quran dan Terjemahannya*, hlm. 675-676.

²³Ibnu Rusyd, *Bidâyah al-Mujtahid wa Nihâyah al-Muqtashid*, Juz II, hlm. 4.

²⁴Muhammad Ibrâhim Jannatî, *Fiqh Perbandingan Lima Mazhab*, Jilid III, hlm. 327.

²⁵*Ibid.*

Mereka berbeda pendapat dalam hal keabsahannya jika seseorang mampu berbahasa Arab.

Mazhab Hanafi, Hanbali dan Mâlikî mengesahkan akad yang tidak menggunakan bahasa Arab, meskipun mampu. Ini berbeda dengan mazhab Syâfi'î dan Imâmiyah. Kedua mazhab ini berpendapat bahwa selama mampu berbahasa Arab, maka harus menggunakan dan mengucapkan *ijâb-qabûl* dalam bahasa Arab. Jika tidak, maka akadnya dinilai tidak sah.²⁶

Dalam konteks Indonesia, terdapat praktik yang menggunakan bahasa Arab dan ada juga yang berbahasa Indonesia. Dalam bahasa Indonesia, *ijâb* yang lazim digunakan adalah sebagai berikut:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، أَسْتَعْفِرُ اللَّهَ الْعَظِيمَ (3x)
أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ

Saudara/Ananda: bin.

Saya nikahkan dan saya kawinkan dengan engkau yang bernama:

Dengan mas kawin berupa:TUNAI

Atau

Saudara/Ananda: bin

Saya nikahkan dan saya kawinkan anak saya/keponakan saya/adik saya/yang bernama:kepada engkau

Dengan mas kawin berupa:TUNAI

Sedangkan *qabûl*-nya adalah sebagai berikut:

Saya terima nikahnya dan kawinnya binti dengan mas kawinnya yang tersebut TUNAI.

Adapun *ijâb-qabûl* dalam bahasa Arab yang biasa digunakan di Indonesia adalah sebagai berikut:

أَسْتَعْفِرُ اللَّهَ الْعَظِيمَ (3x) مِنْ جَمِيعِ الْمَعَاصِي وَالذُّنُوبِ وَأَتُوبُ إِلَيْهِ.

²⁶*Ibid.*, hlm. 329.

أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَ أَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ
 بِسْمِ اللَّهِ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ سَيِّدِنَا
 مُحَمَّدَ ابْنِ عَبْدِ اللَّهِ وَعَلَى آلِهِ وَأَصْحَابِهِ وَمَنْ تَبِعَهُ وَبَصْرَهُ وَمَنْ وَالَهُ
 وَلَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ. أَمَّا بَعْدُ: أَوْصِيكُمْ وَإِيَّايَ بِتَقْوَى اللَّهِ فَقَدْ
 فَازَ الْمُتَّقُونَ.

يَاابنُأَنْكَحْتُكَ وَزَوَّجْتُكَ إِبْنَتِي بِمَهْرٍنَقْدًا
 قَبِلْتُ نِكَاحَهَا وَتَزَوَّجْتُهَا بِالْمَهْرِ الْمَذْكُورِ نَقْدًا.

4. Ucapan *Ijab-Qabul* tanpa selang waktu

Para ahli fikih berbeda pendapat tentang keharusan *qabûl* diucapkan langsung setelah *ijâb*. Dengan kata lain, tidak ada selang waktu ketika mengucapkan *qabûl*. Ketika *ijâb* diucapkan, segera – tanpa selang waktu– *qabûl* diucapkan. Menurut mazhab Hanafi dan Hanbali, ucapan *qabûl* tidak harus segera diucapkan setelah *ijâb*.²⁷ Berbeda dengan mazhab Imâmiyah dan Syâfi'i yang mengharuskan segera mengucapkan *qabûl* setelah *ijâb* tanpa selang waktu.²⁸ Sementara menurut mazhab Mâlikî, *qabûl* harus diucapkan setelah *ijâb*, tetapi boleh menyela antara *ijâb* dan *qabûl* sebentar saja (misalnya diselingi dengan khutbah nikah singkat).²⁹ Menurut Wahbah al-Zuhailî jumhur (mayoritas) ulama mensyaratkan tidak adanya selang waktu antara *ijâb* dan *qabûl*.

Tidak ditemukan dalil tentang keharusan mengucapkan *qabûl* setelah *ijâb* tanpa selang waktu. Hanya saja adanya selang waktu panjang antara *ijâb* dan *qabûl* dikhawatirkan dapat merusak bentuk *ijâb* dan *qabûl*. Itu berarti pertimbangan *'urf* menjadi penting untuk dijadikan kriteria. Tetapi dalam praktiknya di Indonesia, tidak ada selang waktu antara *ijâb* dan *qabûl*.

²⁷Abdurrahmân al-Jazîrî, *Al-Fiqh 'Alâ al-Madzâhib al-Arba'ah*, Jilid IV, (Mesir: Al-Maktabah al-Tijâriyah al-Kubrâ), hlm. 24.

²⁸Ibnu Rusyd, *Bidâyah al-Mujtahid wa Nihâyah al-Muqtashid*, Juz II, hlm. 8.

²⁹*Ibid.*, hlm. 8.

02.

PERWALIAN PERNIKAHAN

Secara etimologis, perwalian berarti penguasaan dan perlindungan. Dalam terminologi fikih, perwalian adalah penguasaan penuh yang diberikan oleh agama kepada seseorang untuk menguasai dan melindungi orang atau barang.¹

Perwalian dalam perkawinan berarti pemberian kuasa kepada seseorang untuk menikahkan seorang perempuan. Orang diberi perwalian tersebut dinamakan wali. Dalam fikih, keberadaan wali dipandang sebagai bagian dari rukun dan syarat nikah. Disebutkan bahwa pernikahan dinyatakan sah, bila rukun dan syarat-syaratnya sesuai dengan ketentuan agama. Satu diantaranya adalah adanya wali. Wali merupakan bagian dari rukun. Tidak semua orang dapat menjadi wali dalam pernikahan, kecuali mereka yang memenuhi syarat, di antaranya: muslim, dewasa, berakal (sehat akalnya), laki-laki dan mempunyai hak untuk menjadi wali. Mereka yang berhak menjadi wali adalah mereka yang mempunyai hubungan nasab. Yaitu ayah kandung, kakek (ayah dari ayah), terus ke atas; saudara laki-laki seayah seibu; saudara laki-laki seayah; anak laki-laki dari saudara laki-laki seayah seibu; anak laki-laki dari saudara laki-laki ayah; paman (saudara

¹Kamal Mukhtar, *Asas-Asas Hukum Islam tentang Perkawinan*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1974), hlm. 41.

laki-laki bapak) sekandung; paman seayah; anak laki-laki dari paman sekandung; dan anak laki-laki dari paman seayah.²

Hal yang patut dicermati dalam syarat wali di atas adalah laki-laki sebagai syarat menjadi wali. Itu berarti, perempuan tidak boleh menjadi wali. Implikasi hukumnya adalah selain kewalian perempuan tidak sah, dan ketika ia menikah maka harus membutuhkan wali. Ia tidak boleh menikah tanpa wali atau menikahkan dirinya. Dengan kata lain, perempuan tidak boleh menikahkan dirinya sendiri. Ia harus dinikahkan oleh walinya.³ Tegasnya, perempuan membutuhkan wali dalam perkawinan. Tanpa wali, perkawinan tidak sah.

Pandangan di atas adalah pandangan mayoritas ulama fikih. Pandangan ini didasarkan kepada surah al-Nûr ayat 32 dan surah al-Baqarah ayat 221 berikut:

وَأَنْكِحُوا الْأَيْمَىٰ مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ ۚ إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ
يُغْنِهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ ۗ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ ﴿٣٢﴾

Terjemahnya:

“Dan kawinkanlah orang-orang yang sendirian di antara kamu, dan orang-orang yang layak (berkawin) dari hamba-hamba sahayamu yang lelaki dan hamba-hamba sahayamu yang perempuan. Jika mereka miskin, maka Allah akan memampukan mereka dengan karunia-Nya. Dan Allah Maha Luas (pemberian-Nya) lagi Maha Mengetahui”.
(Q.S. al-Nûr: 32)⁴

وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَةَ حَتَّىٰ تُؤْمِنَ ۚ وَلَا مَٔمَّةً مُّؤْمِنَةً حَتَّىٰ تَخْرُجَ مِنْ مِثْرِكِ ۚ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ
وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا ۚ وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ

²Wahbah al-Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islâmi wa Adillatuhu*, diterjemahkan oleh Abdul Hayyie al-Kattani dkk., dengan judul, *Fiqh Islam wa Adillatuhu*, Jilid IX (Jakarta: Gema Insani Press, 2011), hlm. 194-195.

³Al-Sayyid Sâbiq, *Fiqh al-Sunnah*, Jilid II, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1983), hlm. 125.

⁴Departemen Agama RI, *Al-Quran dan Terjemahannya*, hlm. 56.

أُولَئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَاللَّهُ يَدْعُوا إِلَى الْجَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِ ۗ وَيُبَيِّنُ آيَاتِهِ
لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ ﴿٢٢١﴾

Terjemahnya:

”Dan janganlah kamu menikahkan orang-orang musyrik (dengan wanita-wanita mukmin) sebelum mereka beriman. Sesungguhnya budak yang mukmin lebih baik dari orang musyrik, walaupun dia menarik hatimu. Mereka mengajak ke neraka, sedang Allah mengajak ke surga dan ampunan dengan izin-Nya. Dan Allah menerangkan ayat-ayat-Nya (perintah-perintah-Nya) kepada manusia supaya mereka mengambil pelajaran”. (Q.S. al-Baqarah: 221).⁵

Selain ayat di atas, pendapat jumbuh di atas merujuk kepada hadis Nabi Saw., diantaranya:

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ قُدَّامَةَ بْنِ أَعْيَنَ حَدَّثَنَا أَبُو عُبَيْدَةَ الْحَدَّادُ عَنْ يُونُسَ
وَإِسْرَائِيلَ عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ عَنْ أَبِي بُرْدَةَ عَنْ أَبِي مُوسَى أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ
عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَا نِكَاحَ إِلَّا بِوَالِيٍّ (رَوَاهُ أَبُو دَاوُدَ)

Artinya:

“Muhammad ibn Qudâmah ibn ‘A’yan menceritakan kepada kami, Abû ‘Ubaydah al-Haddâd menceritakan kepada kami, dari Yûnus dan Isrâîl menceritakan kepada kami, dari Abi Ishâq dari Abî Burdah dari Abî Mûsâ bahwasanya Nabi Saw. bersabda: “Tidak ada nikah tanpa wali”.⁶

⁵Departemen Agama RI, *Al-Quran dan Terjemahannya* (Arab Saudi: Terbitan Depag RI Bekerjasama dengan *Khâdim al-Haramain al-Syarîfain* Raja Fahd Ibn ‘Abd. al-‘Aziz al-Sa’ud, t. th.), hlm. 549.

⁶Al-Imâm al-Hâfîzh Sulaimân al-Asy’ats al-Sajastâni Abû Dâwud, *Sunan Abî Dâwud*, komentar dan tahqîq Dr. al-Sayyid Muḥammad Sayyid, Dr. ‘Abdul Qâdir ‘Abdul Khair dan Al-Ustâdz Sayyid Muḥammad Sayyid dan al-Ustâdz Sayyid Ibrâhîm, Juz II, (Kairo: Dâr al- Hadîts, 1999 M/1420 H), *Kitâb al-Nikâh Bâb fî al-Waliyyî*, Hadîs ke-2085, hlm. 892.

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ كَثِيرٍ أَخْبَرَنَا سُفْيَانُ أَخْبَرَنَا ابْنُ جُرَيْجٍ عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ مُوسَى عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ عُرْوَةَ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَيُّمَا امْرَأَةٍ نَكَحْتَ بِغَيْرِ إِذْنِ مَوْلِيهَا فَزَكَاحُهَا بَاطِلٌ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ فَإِنْ دَخَلَ بِهَا فَالْمَهْرُ لَهَا بِمَا أَصَابَ مِنْهَا فَإِنْ تَشَاجَرُوا فَالْأَسْلُطَانُ وَلِيُّ مَنْ لَمْ يَلَيْ لَهُ. (رَوَاهُ أَبُو دَاوُدَ)

Artinya:

“Muhammad ibn Katsîr menceritakan kepada kami, Sufyân menceritakan kepada kami, Ibnu Juraij menceritakan kepada kami, dari Sulaimân ibn Mûsâ dari al-Zuhrî dari ‘Urwah dari Âisyah, ia berkata: Rasulullah Saw. bersabda: ”Perempuan mana saja, nikah tanpa izin walinya, maka nikahnya batal, nikahnya batal, nikahnya batal. Jika hubungan seksual telah terjadi (setelah perkawinan itu), maka perempuan itu berhak mendapatkan maharnya, karena ia telah menghalalkan kehormatannya. Jika pihak wali enggan menikahkan, maka hakimlah yang bertindak menjadi wali bagi seseorang yang tidak ada walinya”.⁷

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ قُدَّامَةَ بْنِ أَعْيَنَ حَدَّثَنَا أَبُو عُبَيْدَةَ الْحَدَّادُ عَنْ يُونُسَ وَإِسْرَائِيلَ عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ عَنْ أَبِي بُرْدَةَ عَنْ أَبِي مُوسَى أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَا نِكَاحَ إِلَّا بِوَالِيٍّ. (رَوَاهُ أَبُو دَاوُدَ)

Artinya:

“Muhammad ibn Qudâmah ibn ‘A’yan menceritakan kepada kami, Abû ‘Ubaydah al-Haddâd menceritakan kepada kami, dari Yûnus dan Isrâîl menceritakan kepada kami, dari Abi Ishâq dari Abî Burdah dari Abî Mûsâ bahwasanya Nabi Saw. bersabda: “Tidak ada nikah tanpa wali”.⁸

⁷Ibid., Kitâb al-Nikâh Bâb fî al-Waliyyî, Hadis ke-2083, hlm. 891.

⁸Ibid., Hadis ke-2085, hlm. 892.

Berdasarkan dalil di atas, mayoritas ulama berpendapat bahwa wali adalah syarat sah sebuah pernikahan. Karena yang dinikahkan adalah seorang perempuan, maka yang menjadi wali adalah laki-laki. Baik wanita tersebut berstatus gadis (*bikr*) maupun janda (*tsayyib*), sebagaimana dinyatakan secara eksplisit oleh hadis di atas. Secara redaksional, hadis tersebut menggunakan kata “*waliyy*”, yang secara bahasa merupakan bentuk *mudzakkar* (maskulin). Karena itu, secara tekstual, wali yang dimaksud adalah laki-laki, kecuali kalau kata yang digunakan adalah *mu’annats* (feminim), “*waliyyah*”.

Pandangan mayoritas ini berbeda dengan pendapat Imam Abû Hanîfah (w. 150 H). Imam yang dikenal rasional ini berpendapat bahwa perempuan yang telah dewasa (*balîghah*) boleh memilih suaminya secara mandiri dan boleh pula melakukan akad nikah sendiri, baik ia perawan maupun janda. Tidak ada seorang pun yang mempunyai wewenang atas dirinya atau menentang pilihannya, dengan dua syarat: sepadan (*kufû’*) dengannya, dan maharnya tidak kurang dari mahar *mitsil*. Bila pasangan yang dipilihnya itu tidak sepadan (*kufû’*), maka walinya boleh menentanginya dan meminta kepada *qâdhî* (hakim) untuk membatalkan akad nikahnya. Demikian pula, bila laki-laki pilihannya itu hanya menyerahkan maharnya kurang dari mahar *mitsil*, maka walinya dapat meminta kepada *qâdhî* (hakim) boleh untuk membatalkan akad nikahnya, kecuali bila mahar *mitsil* tersebut dipenuhi oleh suaminya.⁹

Karena itu, menurut Abû Hanîfah, wali bukan merupakan syarat sahnya sebuah perkawinan. Perkawinan tetap dipandang sah, meskipun dilakukan tanpa wali. Pendapat ini didasarkan kepada salah satu hadis yang menyebutkan:

عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَيُّمَا امْرَأَةٍ نَكَحْتُ
بِغَيْرِ إِذْنِ مَوْلِيهَا فَتَنَكَحُهَا بَاطِلٌ.

⁹Muhammad Jawwâd Mughniyah, *Fiqh Lima Mazhab*, (Jakarta: Lentera, 2010, Cet. Ke-25), hlm. 345.

Artinya:

“Perempuan mana saja yang menikah tanpa izin walinya, maka nikahnya batal”.¹⁰

Terma *imra'ah* dalam hadis di atas dipahami Abû Hanîfah secara khusus. Abû Hanîfah membedakan perempuan ke dalam dua kategori: budak dan merdeka. Kategori yang disebut terakhir merujuk kepada perempuan secara umum. Sedangkan kategori pertama merujuk kepada perempuan secara khusus, yaitu perempuan yang berstatus budak. Dengan demikian, yang dimaksud dengan perkawinan batal atau tidak sah tanpa wali, hanya berlaku bagi perempuan yang berstatus budak, dan bukan perempuan merdeka. Dengan demikian, selain budak boleh melakukan pernikahan, meskipun tanpa (persetujuan) wali. Sebab hak budak secara penuh berada dalam ”genggaman tangan tuannya”. Adapun dengan perempuan selain budak, maka status mereka merdeka. Karena itu, mereka dapat menentukan pilihan pasangan hidupnya secara bebas pula, tanpa harus adanya wali. Tampaknya Abû Hanîfah melakukan satu pendekatan, yang dalam wacana ushul fikih disebut *ta'wil* dan *takhshîsh*.

Dalam pandangan Imam al-Ghazâlî (445 H/1058 M-505 H/1111 M), *ta'wil* dan *takhshîsh* Abû Hanîfah di atas batal, tidak sah. Alasannya, kata *imra'ah* dalam hadis tersebut bersifat umum. Ia mencakup semua perempuan: merdeka-hamba, gadis-janda, kecil-dewasa, dan atau terhormat-pelacur. Selain itu, kata tersebut sudah jelas dan bersifat umum, sehingga tidak perlu dibatasi maknanya (*takhshîsh*). Karena itu, ia harus tetap dipahami dalam perspektif keumumannya. Apalagi, tegas al-Ghazâlî, kata *ayy* pada *ayyumâ* (أَيُّمَا) pada awal hadis tersebut merupakan *qarînah*, yaitu tanda atau indikasi yang menunjukkan bahwa yang dimaksud dengan perempuan dalam hadis tersebut adalah keseluruhan perempuan, dan bukan perempuan

¹⁰Al-Sayyid al-Imâm Muḥammad ibn Ismâ'il al-Kahlânî al-Shana'ânî, *Subul al-Salâm*, Juz III, (Bandung: Dahlan, t. th.), hlm. 117.

dalam pengertian sempit yaitu budak, sebagaimana yang dipahami oleh Abû Hanifah.¹¹

Selain itu, Abû Hanîfah dan Abû Yûsuf (w. 181 H) juga berpendapat bahwa perempuan dewasa yang berakal sehat memiliki hak melaksanakan akad nikah langsung tanpa wali, baik gadis maupun janda, baik nikah dengan laki-laki sekufu atau tidak sekufu. Meskipun demikian, wali *âshib* (yang berhak menerima waris) mempunyai hak menghalangi pernikahan, bila perempuan itu menikahkan dirinya dengan laki-laki yang tidak sekufu atau dengan mahar yang tidak mencapai batas minimal. Jika ia tetap menikahkan dirinya dengan laki-laki yang tidak sekufu atau dengan mahar yang kurang dari batas minimal, tanpa seizin walinya, maka pernikahannya batal dengan sendirinya. Akan tetapi, bila pernikahannya itu dengan laki-laki yang sekufu hanya saja dengan mahar yang kurang dari batas minimal, maka walinya berhak menuntut tambahan mahar. Bila tuntutan itu tidak dipenuhi, maka walinya boleh mengajukan pembatalan kepada pengadilan.¹²

Pandangan Abû Hanîfah dan Abû Yûsuf didasarkan kepada surah al-Baqarah ayat 230, 232, dan 234:

فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ ۗ فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَتَرَاجَعَا إِنْ ظَنَّا أَنْ يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ ۗ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ يُبَيِّنُهَا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ

Terjemahnya:

”Kemudian jika si suami mentalaknya (sesudah talak yang kedua), maka perempuan itu tidak lagi halal baginya hingga dia kawin dengan suami yang lain”¹³;

¹¹Imam al-Ghazâlî, *Al-Mankhûl min Ta'liqât al-Ushûl*, (Damaskus: Dâr al-Fikr, 1980), hlm. 180-181.

¹²Abû Bakr Muhammad ibn Abî Sahl al-Sarkhasî, *Al-Mahsûth*, Juz V, (Beirût: Dâr al-Ma'rîfah, 1406 H), hlm. 10; Sayyid Sâbiq, *Fiqh al-Sunnah*, Jilid II, hlm. 128-129.

¹³Departemen Agama RI, *Al-Quran dan Terjemahannya*, hlm. 56.

وَإِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَّغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ إِذَا تَرَاضَوْا
 بَيْنَهُم بِالْمَعْرُوفِ ۗ ذَٰلِكَ يُوعِظُ بِهٖ مَنْ كَانَ مِنْكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ۗ ذَٰلِكُمْ
 أَزْكَىٰ لَكُمْ وَأَطْهَرُ ۗ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴿١٤﴾

Terjemahnya:

”Apabila kamu mentalak istri-istrimu, lalu habis masa iddahnya, maka janganlah kamu (para wali) menghalangi mereka kawin lagi dengan bakal suaminya”¹⁴;

وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذُرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَتَّبْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا
 ۖ فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ ۗ
 وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ ﴿١٥﴾

Terjemahnya:

”Kemudian apabila telah habis ‘iddahnya, maka tiada dosa bagimu (para wali) membiarkan mereka berbuat terhadap diri mereka menurut yang patut. Allah mengetahui apa yang kamu perbuat”.¹⁵

Dalam tiga ayat di atas, akad dinisbatkan kepada perempuan. Ini menunjukkan bahwa perempuan memiliki hak melakukan pernikahan secara langsung tanpa melalui wali. Bila terhadap akad jual beli dan akad-akad lainnya, perempuan bebas melakukan akad, maka bebas pula melakukan akad nikahnya. Tidak ada perbedaan hukum antara akad nikah dengan akad-akad yang lain. Adapun terhadap hadis yang mengaitkan sahnya perkawinan dengan izin wali, maka itu bersifat khusus. Artinya, batalnya pernikahan akibat tidak ada wali

¹⁴Ibid., hlm. 56.

¹⁵Ibid., hlm. 57.

dikarenakan oleh kondisi khusus, seperti tidak memiliki akal sehat, belum dewasa, dan atau berstatus budak.¹⁶

Agaknya, Abû Hanîfah dan Abû Yûsuf tidak sendirian. Sebab dalam mazhab Imâmiyah disebutkan bahwa seorang wanita dewasa dan berakal sehat dapat melakukan segala bentuk transaksi, termasuk juga dalam persoalan perkawinan, baik ia masih perawan maupun janda, baik punya ayah, kakek dan anggota keluarga lainnya maupun tidak, direstui ayahnya maupun tidak, baik dari kalangan bangsawan maupun rakyat jelata, kawin dengan orang yang memiliki kelas sosial tinggi maupun rendah, tanpa ada seorang pun –betapa pun tinggi kedudukannya- yang berhak melarangnya. Ia mempunyai hak yang sama persis kaum laki-laki.¹⁷

Menurut Muḥammad Jawwâd Mughniyah, pendapat mazhab Imâmiyah di atas didasarkan kepada dua argumen: *naqlî* dan *'aqlî*. Dalil *naqlî* yang dirujuk adalah firman Allah Swt. dan hadis Nabi Saw. berikut:

وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ إِذَا تَرَاضَوْا بَيْنَهُمْ بِالْمَعْرُوفِ ذَلِكَ يُوعَظُ بِهِ مَنْ كَانَ مِنْكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَمْ أَزْكَى لَكُمْ وَأَطْهَرُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ

Terjemahnya:

”Apabila kamu mentalak isteri-isterimu, lalu habis masa iddahnya, maka janganlah kamu (para wali) menghalangi mereka kawin lagi dengan bakal suaminya, apabila telah terdapat kerelaan di antara mereka dengan cara yang ma'ruf. Itulah yang dinasehatkan kepada orang-orang yang beriman di antara kamu kepada Allah dan hari kemudian. Itu lebih baik bagimu dan lebih suci. Allah mengetahui, sedang kamu tidak mengetahui”. (Q.S. al-Baqarah: 232).¹⁸

¹⁶Al-Sarkhasî, *Al-Mahsûth*, Juz V, hlm. 10; Al-Sayyid Sâbiq, *Fiqh al-Sunnah*, Jilid II, hlm. 128-129.

¹⁷Muḥammad Jawwâd Mughniyah, *Fikih Lima Mazhab*, hlm. 346.

¹⁸Departemen Agama RI, *Al-Quran dan Terjemahannya*, hlm. 56.

الْأَيْمُ أَحَقُّ بِنَفْسِهَا مِنْ وَلِيِّهَا. (رَوَاهُ أَبُو دَاوُدَ)

Artinya:

“Orang lajang (ayyim) lebih berhak atas dirinya daripada walinya”.¹⁹

Redaksi hadis ini, secara lengkap termaktub dalam *Sunan Abî Dâwud* dan *Shahîh Muslim* yang berbunyi:

حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ يُونُسَ وَعَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْلَمَةَ قَالَا أَخْبَرَنَا مَالِكٌ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْفَضْلِ عَنْ نَافِعِ بْنِ جُبَيْرٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْأَيْمُ أَحَقُّ بِنَفْسِهَا مِنْ وَلِيِّهَا وَالْبِكْرُ تُسْتَأْذَنُ فِي نَفْسِهَا وَإِذْنُهَا صُمَاتُهَا. (رَوَاهُ أَبُو دَاوُدَ وَمُسْلِمٌ)

Artinya:

“Ahmad ibn Yûnus dan ‘Abdullâh ibn Maslamah menceritakan kepada kami, keduanya berkata bahwa Mâlik menceritakan kepada kami dari ‘Abdullâh ibn al-Fadhil, dari Nâfi’ ibn Jubair dari Ibnu ‘Abbâs, ia berkata bahwasanya Nabi Saw. bersabda: “Janda lebih berhak atas dirinya sendiri daripada walinya, sedangkan perawan diminta restunya (dalam urusan perkawinan). Dan restunya perawan adalah diamnya”.²⁰

Sedangkan secara ‘aqlî (rasional), karena setiap orang mempunyai kebebasan penuh dalam bertindak, dan tidak seorang pun –baik yang memiliki hubungan kekerabatan dekat maupun jauh dengannya- yang punya kekuasaan untuk memaksanya. Pendapat ini diperkuat dengan pernyataan Ibnu Qayyim: “Bagaimana mungkin seorang ayah dapat mengawinkan anak perempuannya dengan orang yang ia kehendaki sendiri, padahal anaknya itu sangat tidak menyukai pilihan ayahnya,

¹⁹Muhammad Jawad Mughniyah, *Fikih Lima Mazhab*, hlm. 346.

²⁰Abû Dâwud, *Sunan Abî Dâwud*, Juz II, *Kitâb al-Nikâh Bâb fi Tsayyib*, Hadis ke-2098, hlm. 897; Abî al-Husain Muslim ibn al-Hajjâj al-Naisâbûrî al-Imâm Muslim, *Shahîh Muslim*, tahqîq Abû al-Fadhil al-Dimyâthî, (Beirût: Dâr al-Bayân al-‘Arabî, 2006), *Kitâb al-Nikâh, Bâb Isti’dzân al-Tsayyib fi al-Nikâh bi al-Nuthq wa al-Bikr bi al-Sukût*, Hadis ke-2545.

dan amat membencinya pula. Akan tetapi ia masih memaksanya juga dan menjadikannya sebagai tawanan suaminya”.²¹

Pendapat Abû Hanîfah, Abû Yûsuf dan mazhab Imâmiyah di atas memperoleh dukungan dari mereka yang menghendaki adanya kesetaraan gender. Bahwa sebagaimana laki-laki menikah tidak membutuhkan wali, maka demikian pula dengan perempuan. Hanya saja, dalam fikih, yang menjadi wali adalah laki-laki. Tidak pernah disebutkan bahwa perempuan boleh menjadi wali. Sebagaimana perempuan merdeka, dewasa dan sehat secara intelektual, sekufu dan mahar memenuhi batas minimal, dapat menikahkannya tanpa wali, sebagaimana pendapat di atas Abû Hanîfah dan Abû Yûsuf, maka ia pun berhak menjadi wali bagi orang lain. Bahkan Syafiq Hasyim, berkesimpulan bahwa mempersyaratkan seorang wali haruslah laki-laki belum menunjukkan adanya kepastian dasar hukum. Sebab, demikian Syafiq Hasyim, surah al-Nisâ' ayat 34 yang menjadi dasar legitimasi atas persyaratan laki-laki dalam perwalian nikah, tidak berkenaan dengan perwalian, melainkan berkaitan dengan kepemimpinan yang disebabkan oleh faktor sosiologis dan ekonomis. Dipandang dari dua faktor ini, laki-lakilah yang bertanggung jawab atas nafkah istri dan keluarga. Ayat ini tidak mengungkapkan peristiwa historis yang normatif, artinya peristiwa kesejarahan yang harus menjadi norma agama, tetapi mengungkapkan peristiwa historis, sosiologis dan ekonomis. Pada masa ayat ini diturunkan, kondisi rakyat Arab memang masih dihegemoni oleh budaya materialisme-ekonomistik. Semua ukuran kehidupan didasarkan pada pemilikan atas basis materialnya. Karena itu, wajar apabila orang yang memiliki basis materialistik-ekonomistik tersebut menjadi pemimpin. Hal demikian juga terjadi dalam kehidupan rumah tangga. Oleh karena pada saat itu suami memiliki sumber material dan ekonomi, suamilah yang menjadi pemimpin.²²

²¹Muhammad Jawad Mughniyah, *Fikih Lima Mazhab*, hlm. 346.

²²Syafiq Hasyim, *Hal-Hal Yang Tak Terpikirkan tentang Isu-Isu Keperempuanan Dalam Islam*, (Bandung: Mizan, 2001), hlm. 158-159.

Adapun surah al-Nûr ayat 32 dan al-Baqarah ayat 221, keduanya secara eksplisit tidak pernah menyinggung ketidakbolehan perempuan menjadi wali pernikahan. Dalam kedua ayat ini ada perintah mengawinkan, tetapi yang diperintah tidak hanya laki-laki. Ayat tersebut menggunakan bentuk perintah yang mengarah kepada laki-laki, namun ini sangat terkait dengan budaya masyarakat tempat turunnya ayat tersebut yang memang masih menganut pola kepemimpinan laki-laki. Dalam situasi ketika kaum perempuan juga bisa menjadi pemimpin, seharusnya ayat tersebut bisa ditafsirkan lain.²³ Bentuk penafsiran lain itu adalah keniscayaan perempuan, tidak hanya dapat mengawinkan dirinya, namun ia sendiri bisa menjadi wali dalam pernikahan.

Tafsir lain ini belum terterima, karena bertentangan dengan pernyataan tekstualistik-normatif Al-Qur'an dan hadis yang menjadi dasar hukum pandangan jumbuh ulama. Pandangan mayoritas ulama klasik ini masih mendominasi pandangan umat Islam, termasuk dalam fatwa-fatwa keagamaan. Ketika diajukan pertanyaan tentang dapatkah pernikahan dilangsungkan tanpa izin orang tua dan menggunakan wali hakim? Majelis Tarjih Muhammadiyah menjawab bahwa wali nikah dalam pernikahan merupakan rukun yang mesti dipenuhi oleh mempelai perempuan. Arti rukun ialah merupakan unsur kalau tidak dipenuhi perbuatan itu tidak sah.²⁴ Hal itu berarti pernikahan tidak sah tanpa wali. Bahkan dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI) ditegaskan bahwa wali nikah dalam perkawinan merupakan rukun yang harus dipenuhi bagi calon mempelai wanita yang bertindak untuk menikahkannya. Sedangkan wali hakim, baru dapat bertindak sebagai wali nikah, apabila wali nasab tidak ada atau tidak mungkin

²³*Ibid.*, hlm. 159.

²⁴Tim Majelis Tarjih dan Tajdid Pimpinan Pusat Muhammadiyah, *Tanya-Jawab Agama*, Jilid III, (Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2003), hlm. 180.

dihadirkan atau tidak diketahui tempat tinggalnya atau ghaib atau *adhal* atau enggan.²⁵ Tentu hakim yang dimaksud adalah laki-laki.

Dengan ungkapan lain, dalam perspektif Tarjih Muhammadiyah dan KHI, perempuan yang menikah tanpa izin orang tua adalah perkawinan yang tidak sah. Sebab wali merupakan rukun nikah. Lebih dari itu, Majelis Tarjih Muhammadiyah dalam *Fatwa-Fatwa Tarjihnya*, menegaskan bahwa wali sebagai prinsip perkawinan. Karena itu, seorang perempuan tidak boleh menikah tanpa wali atau meninggalkan orang tuanya (nikah tanpa wali). Prinsip perkawinan harus dengan wali ini didasarkan atas surah al-Nûr ayat 32. Ayat ini -sebagaimana disebutkan di atas- merupakan dasar rujukan primer pendapat mayoritas ulama, atas ketidakabsahan perkawinan tanpa wali.

²⁵Ketentuan ini terdapat dalam pasal 19 KHI. Instruksi Presiden RI Nomor 1 Tahun 1991, *Kompilasi Hukum Islam Di Indonesia*, (Departemen Agama RI, Direktorat Pembinaan Kelembagaan Agama Islam, Direktorat Pembinaan Badan Peradilan Agama, 1998/1999), hlm. 83.

03.

KESAKSIAN PEREMPUAN DALAM PERNIKAHAN

Pernikahan merupakan peristiwa yang sangat penting bagi umat manusia. Karenanya, banyak orang menyelenggarakannya dengan berbagai acara seremonial. Demikian pentingnya pernikahan, maka dalam upacara pernikahan ditetapkan sejumlah syarat dan rukun yang harus dipenuhi. Salah syarat rukunnya adalah kesaksian. Itu berarti, kesaksian dalam pernikahan merupakan keharusan. Tanpa adanya kesaksian, pernikahan dinilai tidak sah. Demikian kesepakatan mayoritas ulama.¹

Lalu, siapa yang berhak menjadi saksi, dan berapa jumlah saksi? Dalam buku-buku fikih disebutkan bahwa tidak semua orang dapat menjadi saksi, kecuali yang memenuhi syarat. Satu di antaranya adalah dua orang laki-laki. Itu berarti, kesaksian perempuan dipandang tidak sah.² Dengan kata lain, pernikahan dipandang sah, jika saksi terdiri atas dua orang saksi laki-laki. Perempuan tidak

¹Wahbah al-Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islâmî wa Adillatuhu*, diterjemahkan oleh Abdul Hayyie al-Kattani dkk., dengan judul, *Fiqh Islam wa Adillatuhu*, Jilid IX (Jakarta: Gema Insani Press, 2011), hlm. 73.

²*Ibid.*, hlm. 77.

dibolehkan menjadi saksi. Bila ia menjadi saksi, maka kesaksiannya dinilai batal atau tidak sah.

Pandangan di atas adalah pendapat mayoritas ulama. Dalam *al-Fiqh ‘alal-Madzâhib al-Arba‘ah*, ‘Abdurrahmân al-Jazîrî menyebutkan bahwa dalam mazhab Syâfi‘î, Mâlikî, dan salah satu riwayat dari mazhab Hanbalî, tidak menerima saksi perempuan dalam pernikahan, talak dan rujuk secara mutlak baik disertai laki-laki maupun tidak disertai laki-laki.³ Pendapat mayoritas ulama ini didasarkan kepada Hadis Saw.:

لَا نِكَاحَ إِلَّا بِوَالِيٍّ وَشَاهِدَيْنِ عَدْلٍ. (رواه البيهقي عن عائشة)

Artinya:

“Tidak sah suatu pernikahan tanpa adanya seorang wali dan dua orang saksi laki-laki yang adil”.⁴

Kata شاهِدَيْنِ (dua orang saksi) dalam hadis ini menunjuk kepada jenis kelamin laki-laki (*mudzakkar*). Selanjutnya dalil lain yang dijadikan dasar rujukan adalah riwayat Mâlik dan Lais dari ‘Aqîl dari Ibnu Syihâb al-Zuhrî:

عن الزهري الذي قال: مضت السنة من النبي صلى الله عليه وسلم ومن أبي بكر وعمر أنه: لا تجوز شهادة النساء في الطلاق ولا في النكاح ولا في الحدود

Artinya:

“Dari al-Zuhrî, ia berkata: telah berlalu Sunnah dari Rasulullah Saw. bahwa tidak boleh kesaksian perempuan dalam masalah, talak, nikah dan *hudûd* (pidana)”.⁵

Al-Dimyathî juga menolak saksi perempuan dalam pernikahan walaupun jumlahnya dua orang dan disertai seorang laki-laki.

³Abdurrahmân al-Jazîrî, *al-Fiqh ‘ala al-Madzâhib al-Arba‘ah*, Jilid IV, (Beirût: Dâr al-Fikr, 1970), hlm. 23-24.

⁴Imam al-Baihaqî, *Sunan Baihaqî*, Jilid VII, (Beirût: Dâr al-Ma‘rifah, t. th.), hlm. 111.

⁵Imam Mâlik, *al-Mudawwanah al-Kubrâ*, Jilid XIII, (Beirût: Dâr al-Fikr, t. th.), hlm. 161.

Alasannya karena pernikahan merupakan akad yang bukan harta, dan biasanya dapat dilihat oleh kaum laki-laki.⁶

Pendapat di atas menegaskan bahwa perempuan tidak mempunyai hak untuk menjadi saksi dalam pernikahan. Pendapat ini adalah pendapat mayoritas. Sebab, ada juga pendapat yang berbeda, yang menegaskan kebolehan perempuan menjadi saksi, seperti mazhab Hanafi, Hanbali, dan salah satu riwayat dari Syi'ah Zaidiyyah. Dalil yang mereka gunakan adalah Q.S. al-Baqarah ayat 282:

... وَأَسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ ۖ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ

مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ ...

Terjemahnya:

“... Dan persaksikanlah dengan dua orang saksi dari orang-orang lelaki (di antaramu). Jika tak ada dua orang lelaki, maka (boleh) seorang lelaki dan dua orang perempuan ...”⁷

Menurut mereka, ayat di atas dengan tegas membolehkan kesaksian perempuan, meskipun kesaksian dua orang perempuan adalah sama dengan kesaksian satu orang laki-laki. Dalam pandangan mereka, kata شَهِيدَيْنِ (*syahidaini*) dalam ayat tersebut merupakan lafaz *mujmal* dan telah dijelaskan bahwa yang dimaksud adalah saksi dua orang laki-laki, atau satu orang laki-laki dan dua orang perempuan.⁸ Keniscayaan dan kebolehan kesaksian perempuan ini, juga telah diisyaratkan dalam hadis Nabi Saw. berikut:

حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ أَبِي مَرْيَمَ قَالَ أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ قَالَ أَخْبَرَنِي زَيْدٌ هُوَ ابْنُ أَسْلَمَ عَنْ عِيَّاضِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِي سَعِيدِ الْخُدْرِيِّ قَالَ خَرَجَ

⁶Abû Bakr al-Dimyathî, *I'ānah al-Thālibîn*, Jilid III, (Semarang: Mathba'ah Taha Putra, t. th.), hlm. 298.

⁷Departemen Agama RI, *Al-Quran dan Terjemahannya*, (Arab Saudi: Terbitan Depag RI Bekerjasama dengan *Khâdim al-Haramain al-Syarîfain* Raja Fahd Ibn 'Abd. al-'Aziz al-Sa'ud, t. th.), hlm. 70.

⁸Kautsar Kâmil, *Muḥâdharât fi al-Fiqh al-Muqârin*, (Kairo: Maktabah al-Azhar al-Syarîf, 1997), hlm. 62-63.

رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي أَضْحَىٰ أَوْ فِطْرٍ إِلَى الْمُصَلَّى فَمَرَّ عَلَى النِّسَاءِ فَقَالَ يَا مَعْشَرَ النِّسَاءِ تَصَدَّقْنَ فَإِنِّي أُرِيْتُكُمْ أَكْثَرَ أَهْلِ النَّارِ فَقُلْنَ وَيْمَ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ تُكْثِرْنَ اللَّعْنَ وَتَكْفُرْنَ الْعُسَيْرَ مَا رَأَيْتُ مِنْ نَاقِصَاتِ عَقْلِ وَدِينٍ أَذْهَبَ لُبَّ الرَّجُلِ الْحَازِمِ مِنْ إِحْدَاكُنَّ قُلْنَ وَمَا نُقْصَانُ دِينِنَا وَعَقْلِنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ أَلَيْسَ شَهَادَةُ الْمَرْأَةِ مِثْلَ نِصْفِ شَهَادَةِ الرَّجُلِ قُلْنَ بَلَىٰ قَالَ فَذَلِكَ مِنْ نُقْصَانِ عَقْلِهَا أَلَيْسَ إِذَا حَاضَتْ لَمْ تُصَلِّ وَلَمْ تَصُمْ قُلْنَ بَلَىٰ قَالَ فَذَلِكَ مِنْ نُقْصَانِ دِينِهَا (رَوَاهُ الْبُخَارِيُّ)

Artinya:

“Sa’id ibn Abî Maryam menceritakan kepada kami, ia berkata: Muhammad ibn Ja’far menceritakan kepada kami, ia berkata: Zaid yakni Ibnu Aslam menceritakan kepadaku dari ‘Iyâdh ibn ‘Abdillâh dari Abî Sa’id al-Khudhrî, ia berkata: Rasulullah Saw. pergi keluar menuju tempat salat (lapangan) untuk melakukan salat Idul Fitri atau Idul Adha. Di jalan beliau bertemu dengan beberapa perempuan, lalu beliau bersabda: ”Wahai kaum perempuan bersedekahlah kalian dan perbanyaklah istighfar. Karena aku melihat kalian menjadi sebagian besar penghuni neraka”. Apa sebabnya ya Rasulullah?, tanya mereka. Beliau menjawab: “Kalian banyak mengutuk dan tidak berterima kasih atas kebaikan suami. Saya tidak mengetahui ada perempuan yang kurang akal dan agamanya yang bisa menghilangkan akal laki-laki yang sabar, selain salah seorang di antara kalian. Mereka bertanya: Wahai Rasulullah, apa kekurangan akal dan agama kami?. Rasulullah Saw. menjawab: “Tidakkah kesaksian seorang perempuan itu sama dengan separuh kesaksian seorang laki-laki?”. Mereka menjawab: “Ya”. Beliau berkata: “Itulah kekurangan akalnya! Tidakkah jika seorang perempuan itu haid, dia tidak salat dan tidak berpuasa? Mereka menjawab: “Ya”. Beliau berkata: “Itulah kekurangan agamanya”.⁹

⁹Abû ‘Abdillâh Muhammad ibn Ismâ’il Ibrâhîm al-Imâm al-Bukhârî, *Shahîh al-Bukhârî*, Juz I, (Mesir: Al-Kubrâ al-Amîriyyah, 1311 H), *Kitâb al-Haidh Bâb Tark Haidh al-Shawm*, Hadis ke-304,

Hadis di atas dengan tegas menyebutkan keniscayaan kesaksian perempuan. Karena itu, hadis yang diriwayatkan oleh al-Zuhrî di atas sebagai dasar penolakan jumhur atas kesaksian perempuan ditolak oleh Syekh Muḥammad al-Ghazâlî (1334 H/1917 M-1416 H/1996 M). Kecuali itu, hadis tersebut adalah *munqathi'* melalui Ismâ'il ibn 'Ayyâsy yang dikenal sebagai perawi yang *dha'îf* dan melalui Hijâj bin Arthâh yang juga tidak dihiraukan riwayatnya¹⁰ dan secara tekstual bertentangan dengan Q.S. al-Baqarah ayat 282:

... وَأَسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ ۖ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ
وَأَمْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ
إِحْدَاهُمَا الْآخَرَ ۚ

Terjemahnya:

"... dan persaksikanlah dengan dua orang saksi laki-laki di antaramu. Jika tidak ada dua orang laki-laki, bolehlah seorang laki-laki dan dua orang perempuan dari orang-orang yang kami ridhai. Supaya jika seorang (dari kedua wanita itu) lupa maka seorang lagi mengingatkannya ...".¹¹

Menurut Syekh Muḥammad al-Ghazâlî (w. 1996) ayat tersebut dengan tegas memberi peluang kepada kaum perempuan untuk melakukan kesaksian dalam segala bidang. Karena itu, pendapat yang menolak kesaksian perempuan dalam masalah pelanggaran acara pidana dan *qishash*, sama sekali tidak mempunyai dasar dalam sunah Nabi. Sebaliknya, para sahabat dan tabi'in telah menerima kesaksian perempuan, yang berhubungan dengan tindakan hukum, seperti

hlm. 68; Abi al-Husain Muslim ibn al-Hajjâj al-Naisâbûrî al-Imâm Muslim, *Shahîh Muslim*, Taḥqîq Abû al-Fadhl al-Dimyâthî, (Beirut: Dâr al-Bayân al-'Arabî, 2006), *Kitâb al-Imân Bâb Nuqshân al-Imân binaqshî al-Thâ'at wa Bayân Ithlâq Lafzh al-Kufr 'alâ ghayr al-Kufr billâh kakufri al-Ni'mah wa al-Huqûq*, Hadis ke-79, hlm. 79.

¹⁰Muḥammad al-Ghazâlî, *Al-Sunnah al-Nabawiyyah bayn Ahl al-Hadîts wa al-Fuqahâ'* (Kairo: Dâr al-Syurûq, 1989/1409), hlm. 60.

¹¹Departemen Agama RI, *Al-Quran dan Terjemahannya*, hlm. 70.

dalam acara hukum pidana, pelacuran, pembunuhan, *qishash*, nikah, talak, rujuk dan transaksi keuangan.¹²

Pendapat lain senada adalah pendapat Ibnu Hazm (w. 456 H/1064 M). Pengikut mazhab al-Zâhirî ini membolehkan saksi dalam suatu pernikahan empat orang perempuan walaupun tanpa disertai laki-laki.¹³ Ia mendasarkan pendapatnya kepada hadis Nabi Saw.:

أَلَيْسَ شَهَادَةُ الْمَرْأَةِ مِثْلَ نِصْفِ شَهَادَةِ الرَّجُلِ. (رواه البخاري عن أبي سعيد الخدري)

Artinya:

“Bukanlah kesaksian perempuan seperti setengah kesaksian laki-laki? (Riwayat al-Bukhârî dari Abû Sa‘îd al-Khudrî)

Oleh karena itu separuh kesaksian laki-laki sama dengan satu kesaksian perempuan, maka dua orang laki-laki sama dengan empat orang perempuan.

Perbedaan pendapat di atas menunjukkan bahwa kedudukan kesaksian perempuan dalam pernikahan termasuk diperselisihkan (*mukhtalaf fihî*). Perbedaan ini terjadi disebabkan oleh tidak adanya ayat Al-Qur’an yang menjelaskannya. Mereka yang menolak kesaksian perempuan mendasarkan pendapatnya pada surah al-Thalâq ayat 2 yang merupakan ayat kesaksian dalam talak dan rujuk.

فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَأَشْهَدُوا
ذَوِي عَدْلٍ مِنْكُمْ وَأَقِيمُوا الشَّهَادَةَ لِلَّهِ ذَلِكَ يُوعِظُ بِهِ مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ
بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا

Terjemahnya:

“Apabila mereka telah mendekati akhir iddahnya, maka rujukilah mereka dengan baik atau lepaskanlah mereka dengan baik dan persaksikanlah dengan dua orang saksi yang adil di antara kamu dan

¹²Muhammad al-Ghazâlî, *Al-Sunnah al-Nabawiyah*, hlm. 58.

¹³*Ibid.*, hlm. 59.

*hendaklah kamu tegakkan kesaksian itu karena Allah. Demikianlah diberi pengajaran dengan itu orang yang beriman kepada Allah dan hari akhirat. Barang siapa bertakwa kepada Allah niscaya Dia akan mengadakan baginya jalan keluar”.*¹⁴

Agaknya, penyimpulan hukum jumbuh ulama tersebut didasarkan kepada analogi (kias), yaitu mengkiaskan masalah pernikahan dengan talak dan rujuk. Sebaliknya, dengan merujuk kepada surah al-Baqarah ayat 228, mazhab Hanafi berpendapat bahwa ayat ini justru merupakan bukti bahwa kesaksian perempuan diterima. Surah al-Baqarah ayat 282 dalam pemahaman mazhab Zhâhiri menunjukkan adanya jumlah minimal yaitu kelipatan dua, dan bukan suatu keharusan adanya minimal satu orang laki-laki menyertai kesaksian perempuan.

Perbedaan pendapat ini disebabkan perbedaan mereka dalam memandang kedudukan saksi perempuan. Mazhab Syâfi'i menganggap bahwa kesaksian perempuan bukan kesaksian asal, tetapi kesaksian karena darurat. Alasannya, karena kesaksian merupakan wilayah keagamaan dan amanah syara' yang hanya dapat diperoleh dengan kesempurnaan, sedangkan perempuan tidak memiliki kesempurnaan karena mereka kurang akal dan agamanya. Di samping itu, *nash* tentang kesaksian perempuan hanya ada pada masalah harta atau yang dimaksudkan dengan harta. Sedangkan menurut mazhab Hanafi, kesaksian perempuan adalah kesaksian asal. Alasannya karena wajib untuk menerima kesaksian perempuan walaupun pada saat itu si penggugat mampu menghadirkan saksi laki-laki. Jika kesaksian perempuan hanya karena darurat, pasti kesaksian mereka tidak didengar pada saat si penggugat mampu menghadirkan saksi laki-laki. Sedangkan kekurangan yang ada pada diri mereka dan sifat lalai serta lupa telah tertutup dengan adanya ketentuan jumlah minimal kesaksian mereka, yaitu dua orang, sebagaimana firman Allah dalam

¹⁴Departemen Agama RI, *Al-Quran dan Terjemahannya*, hlm. 945.

surah al-Baqarah ayat 282,¹⁵ “jika yang satu lupa, maka yang lain mengingatkannya”.¹⁶

Terlepas dari perbedaan pendapat ulama di atas, yang pasti perempuan memiliki hak kesaksian yang sama dengan laki-laki dalam pernikahan. Karena itu, menolak kesaksian mereka, tidak saja bertentangan dengan teks yang membolehkan, tetapi juga mencerminkan ketidakadilan gender, karena memperlihatkan secara jelas perbedaan dan subordinasi terhadap perempuan. Di samping itu, tegas Syafiq Hasyim, tidak ada satu ayat pun menyatakan bahwa perempuan tidak diperbolehkan memberikan kesaksian. Larangan terhadap perempuan menjadi saksi dalam pernikahan dan perceraian tidak ditetapkan dalam Al-Qur'an. Agaknya, larangan itu dikarenakan perempuan pada masa lalu tidak mempunyai keahlian dalam kesaksian.¹⁷

¹⁵Abû al-Manâqib, *Takhrîj al-Furû' 'alâ al-Ushûl*, (Beirût: Mu'assasah al-Risâlah, 1398 H), hlm. 266-267.

¹⁶Departemen Agama RI, *Al-Quran dan Terjemahannya*, hlm. 70.

¹⁷Syafiq Hasyim, *Hal-Hal Yang Tak Terpikirkan tentang Isu-Isu Keperempuanan dalam Islam*, (Bandung: Mizan, 2001), hlm. 230.

04.

NIKAH HAMIL

Nikah hamil berarti pernikahan yang dilaksanakan saat calon mempelai wanita dalam keadaan hamil. Atau sering disebut dengan istilah "hamil di luar nikah", yaitu kehamilan terjadi sebelum dilangsungkan pernikahan. Wanita hamil atau mengandung disebabkan –di antaranya- oleh pergaulan bebas (*free sex*). Kehamilan yang terjadi akibat pergaulan bebas (*free sex*) dinamakan MBA (*married by accident*), yaitu perkawinan karena kecelakaan. Karena sudah celaka, terpaksa kawin, sehingga perkawinannya sering disebut dengan nama "kawin terpaksa". Dikatakan "kawin terpaksa" karena suka tidak suka, perkawinan harus dilangsungkan sebab perempuan sudah terlanjur hamil.

Dengan demikian istilah "nikah hamil", "hamil di luar nikah", "MBA" (*married by accident*) dan "kawin terpaksa" adalah semakna, yang dalam bahasa fikih disebut dengan istilah *al-haml min al-zinâ*, yaitu kehamilan terjadi akibat zina. Dikatakan zina, karena mereka melakukan hubungan antara laki-laki dengan perempuan sebagaimana layaknya suami istri tanpa dilandasi oleh ikatan perkawinan.

Para ulama membedakan wanita hamil karena zina (*al-haml min al-zinâ*) dengan wanita hamil dari pernikahan yang sah (*al-haml min al-jawz al-shahîh*). Mereka juga membedakan antara lelaki yang

menikahi wanita hamil adalah lelaki yang menghamilinya dengan lelaki yang bukan menghamilinya. Perbedaan ini berimplikasi pada perbedaan hukum; dan juga pada status anak yang lahir dari perkawinan tersebut.

Dalam konteks ini, para ulama berbeda pendapat. Sebagian ulama menyatakan boleh menikah dengan wanita hamil, yang berarti perkawinan tersebut sah. Sebagian lagi menyatakan tidak sah, dan karena itu tidak boleh dilangsungkan pernikahannya. Ibnu Mas'ûd (w. 32 H/652 M), Imam Mâlik (w. 179 H/795 M) dan Ahmad Ibnu Hanbal (w. 146 H/241 M) termasuk yang tidak membolehkan. Ibnu Mas'ûd ra. menegaskan: "*Siapa yang menzinahi seorang perempuan, lalu mereka menikah, maka mereka berdua terus menerus adalah pezina*". Imam Mâlik tidak membolehkan karena dalam pandangannya, "kosongnya rahim seorang calon istri dari janin" merupakan salah satu syarat sah pernikahan. Karena itu, pernikahan seorang perempuan yang sedang hamil adalah tidak sah, walaupun yang menikahnya adalah lelaki yang membuahnya. Keduanya baru boleh nikah setelah perempuan itu melahirkan, kalau tidak, keadaan mereka berdua sama dengan pezina.

Pendapat Imam Mâlik ini tidak membedakan lelaki yang menikahi wanita hamil tersebut apakah lelaki yang menghamilinya atau yang tidak menghamilinya. Baik lelaki yang menghamilinya atau yang tidak menghamilinya adalah sama saja. Bahwa keduanya tidak boleh menikah dengan wanita hamil, kecuali wanita tersebut telah suci dan terbukti tidak hamil. Itu karena pernikahan adalah sesuatu yang suci dan memiliki kohormatan. Hal ini antara lain tercermin dalam keharusan memelihara kesucian itu dengan tidak mencampurkannya dengan sperma yang kotor. Sperma yang dituangkan tanpa melalui pernikahan yang sah adalah sperma yang kotor, maka wadahnya harus terlebih dahulu bersih agar yang bersih itu tidak bercampur dengan yang kotor.

Menurut Wahbah al-Zuhailî (w. 2015 M), pendapat Imam Mâlik ini menegaskan suatu pandangan hukum yang tidak mentolerir perkawinan yang telah berzina sampai diketahui secara pasti bahwa ia tidak hamil (*istibrâ*) dengan tiga kali haid atau setelah berlalu masa

tiga bulan. Jika seseorang melaksanakan akad nikah dengan wanita tersebut sebelum *istibrâ'*, maka harus dibatalkan (*fâsid*) baik sesudah hamil maupun belum. Jika sudah hamil, alasannya larangan Nabi tentang “menyirami tanaman orang lain”. Demikian termaktub dalam hadis yang diriwayatkan oleh Imam Abû Dâwud (w. 275 H) dan al-Turmudzî (w. 279 H) dari Ruwaifa ibn Tsâbit:

لا يحلّ لأمرئ يؤمن بالله واليوم الآخر أن يسقى ماءه زرع غيره

Artinya:

”Tidak halal bagi seorang yang beriman kepada Allah dan hari akhir menyirami tanaman orang lain”

Sedangkan jika belum hamil, alasannya agar tidak tercampurnya keturunan dalam rahim.¹ Imam Mâlik juga berpendapat jika seorang lelaki menikah dengan seorang wanita yang tidak diketahui –kecuali setelah menikahinya- bahwa ia telah berzina dan akhirnya hamil dari zina, maka wanita tersebut harus diceraikan dengan membayar mahar *mitsil* jika sudah mencampurinya. Menurut Ruba'iah cukup diceraikan tanpa harus membayar mahar *mitsil*.²

Dengan demikian, menurut Imam Mâlik menikah dengan perempuan hamil, baik yang dengan lelaki yang menghamilinya maupun tidak adalah tidak sah, kecuali setelah wanita itu melahirkan anak. Pandangan ini sejalan dengan pendapat Ibnu Sirin (w. 729 M) dan Abû Yûsuf (w. 182 H).³

¹Wahbah al-Zuhaili, *al-Fiqh al-Islâmî wa Adillatuhu*, Jilid VII, (Beirût: Dâr al-Fikr, 1989), hlm. 150.

²Ada dua bentuk mahar yang dikemukakan ahli fikih, yaitu: *Pertama*, mahar *al-musamma*, yaitu mahar yang dinyatakan secara jelas dalam akad nikah. Termasuk dalam mahar *al-musamma* adalah sesuatu yang diberikan suami kepada istrinya sebelum dan sesudah perhelatan perkawinan, seperti pakaian pengantin, sesuai dengan adat istiadat yang berlaku. *Kedua*, mahar *mitsil*. Menurut ulama mazhab Hanafi, mahar *mitsil* adalah sejumlah mahar yang sama nilainya dengan mahar yang diterima oleh wanita yang menikah dari pihak ayahnya (seperti adik/kakak perempuan dan kemandakan ayah). Oleh karena setiap daerah mempunyai ketentuan mahar yang sudah pasti, maka ukuran yang diambil adalah kebiasaan yang berlaku dalam perkawinan keluarga ayah wanita tersebut. Sedangkan menurut ulama mazhab Hanbali, mahar *mitsil* adalah sejumlah mahar yang berlaku bagi keluarga wanita tersebut dari pihak ayah dan ibu (seperti adik/kakak perempuan ayah/ibu). Sementara menurut ulama mazhab Syâfi'i bahwa mahar *mitsil* itu dikembalikan kepada kebiasaan yang berlaku bagi keluarga tersebut ketika melangsungkan perkawinan seorang wanita. Abdul Aziz Dahlan, *et. al., Ensiklopedi Hukum Islam*, Vol. 5, (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 1996), hlm. 1044.

³Imam al-Nawawî, *al-Majmû' Syarh al-Muhadzdzab*, (Libanon: Ihyâ' al-Turâts al-'Arabî, 1995), hlm. 349.

Sementara menurut ulama Hanâbilah, seorang wanita yang berzina, tidak boleh bagi yang mengetahuinya untuk menikahinya, kecuali dengan dua syarat. *Pertama*, telah habis masa 'iddahnya, yaitu setelah melahirkan anak. Alasan normatifnya adalah hadis tentang larangan atas “menyirami tanaman orang lain” dan berhubungan badan dengan wanita hamil. *Kedua*, menyatakan penyesalan atas perbuatannya (taubat). Sebab setelah bertaubat, statusnya sebagai pelaku perzinahan yang haram dikawini oleh orang-orang mukmin menurut Al-Qur'an terhapus, karena menurut hadis orang yang sudah bertaubat laksana orang yang tidak berdosa.⁴

Berbeda dengan Ibnu Mas'ûd, Imam Mâlik dan Hanâbilah, Ibnu 'Abbâs (w. 68 H), Imam al-Syâfi'î (w. 204 H) dan Abû Hanîfah (w. 150 H) menyatakan bahwa pernikahan tersebut adalah sah. Itu berarti dibolehkan menikah dan menikahkan wanita hamil. Menurut riwayat al-Hasan (w. 110 H) bahwa Abû Hanîfah membolehkan perkawinan wanita hamil akibat perzinahan (*al-haml min al-zinâ*), tetapi tidak membolehkan tidur bersama suaminya sampai ia melahirkan anak.⁵ Pendapat ini sejalan dengan pernyataan Imam Muḥammad ibn al-Hasan al- Syaibânî (w. 189 H) yang menyatakan bahwa perkawinan dengan wanita yang dihamili laki-laki lain hukumnya sah, tetapi haram baginya melakukan hubungan badan, hingga bayi yang dikandung itu lahir.⁶ Kecuali itu, tegas Ibnu Qudâmah (w. 715 H), wanita tersebut harus terlebih dahulu dipidana dengan pidana cambuk.⁷

Dibolehkannya perkawinan wanita hamil akibat perzinahan, karena tidak ada teks yang menyatakan pelarangannya. Sedangkan tidak dibolehkannya “tidur bersama” suaminya sampai ia melahirkan anak agar tidak terjadi percampuran benih dalam rahim seorang wanita sebagaimana yang dilarang oleh Nabi saw. tentang larangan “menyirami tanaman orang lain”. Agaknya hadis ini dipahami oleh Abû Hanîfah sebagai kebolehan wanita hamil dinikahi oleh lelaki yang

⁴Ibnu Qudâmah, *al-Mughnî*, Juz VII, (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), hlm. 515-518.

⁵Muḥammad ibn 'Abdul Wâhid Ibnu al-Humam al-Hanafi, *Syath Fath al-Qadir*, Jilid III, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1995), hlm. 406.

⁶H. Mahyuddin, *Masailul Fiqhiyah*, (Jakarta: Kalam Mulia, 2003), hlm. 39. Lihat pula H. Abd. Rahman Ghazaly, 2006, *Fiqh Munakahat*, (Jakarta: Prenada Media Group), hlm. 127.

⁷H. Mahyuddin, *Masailul Fiqhiyah*, hlm. 39.

tidak menghamilinya. Lagi pula, yang dilarang dalam hadis ini adalah melakukan *coitus* (hubungan badan), kecuali setelah ia melahirkan anak. Itu berarti, boleh melakukan hubungan seks selama yang menikahnya adalah lelaki yang menghamilinya. Namun pemahaman Abû Hanifah tidak demikian, karena baik yang menghamili maupun yang tidak, tidak boleh berhubungan badan, kecuali setelah wanita hamil tersebut melahirkan. Pendapat Abû Hanifah ini dinilai lemah. Sebab “tanaman yang disirami” oleh suaminya adalah “tanaman miliknya”. Yang dilarang dalam hadis adalah “menyirami tanaman milik orang lain”. Jika tidak boleh “menyirami tanaman milik sendiri”, maka salah satu motif perkawinan untuk memperoleh kenikmatan (*istimtâ*) secara halal tidak tercapai. Oleh karena tidak tercapai *istimtâ* dari perkawinan ini sehingga tidak diperbolehkan istri “tidur bersama” suaminya, maka sejatinya tidak dibolehkan melaksanakan perkawinan. Itulah sebabnya, Zufar dan Abû Yûsuf dalam salah satu berpendapat bahwa perkawinan wanita hamil dari zina hukumnya tidak boleh, sebagaimana perkawinan hamil dari selain zina.⁸

Sedangkan ulama Syâfi‘iyyah membolehkan perkawinan demikian dengan alasan kehamilannya tidak dapat dinasabkan kepada seseorang, sebab adanya kehamilan dipandang sama dengan tidak adanya. Imam al-Nawawî (w. 676 H) menambahkan bahwa apabila seorang wanita berzina, maka baginya tidak wajib beriddah baik sedang hamil maupun tidak. Jika tidak hamil, maka ia boleh menikah dengan lelaki yang menghamilinya atau dengan orang lain. Jika hamil akibat zina, maka pernikahannya dihukumi makruh hingga ia melahirkan anak.⁹

Alasan normatif lainnya adalah surah al-Nisâ’ ayat 23-24 yang menegaskan 14 jenis wanita yang haram untuk dinikahi, yaitu: Ibumu¹⁰; anakmu¹¹; saudara perempuan (adik atau kakak perempuan), saudara ayah (bibi); saudara ibu (bibi); anak- dari saudara laki-laki (keponakan); anak dari saudara perempuan (keponakan); ibu yang

⁸Wahbah al-Zuhaili, *Tafsîr al-Munîr*, Juz XV, (Damaskus: Dâr al-Fikr, 1991), h. 150.

⁹Imam al-Nawawî, *al-Majmû’*, hlm. 348-349.

¹⁰Yang dimaksud ibu di sini ialah ibu, nenek dan seterusnya ke atas.

¹¹Yang dimaksud dengan anak perempuan ialah anak perempuan, cucu perempuan dan seterusnya ke bawah, demikian juga yang lain-lainnya.

menyusui; saudara sepersusuan; ibu istri (mertua); anak istri yang dalam pemeliharaan dari istri yang telah kamu campuri¹²; istri anak kandung (menantu); dan menghimpunkan (dalam perkawinan) dua perempuan yang bersaudara; wanita yang bersuami. Itu berarti, menikah dengan wanita hamil tidak termasuk dalam larangan ayat tersebut. Karena itu, selain dari 14 macam wanita yang disebutkan oleh ayat 23-24 surah al-Nisâ' tersebut adalah boleh dinikahi. Sementara dalam riwayat 'Aisyah ditegaskan bahwa perbuatan yang haram (zina) tidak dapat menghalangi (mencegah) perbuatan yang halal (nikah). Bunyi redaksi hadis riwayat 'Aisyah diimaksud adalah:

قالت سئل رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عن رجل زنى بامرأة وأراد أن يتزوجها فقال: أوله سفاح وآخره نكاح والحرام لا يحرم الحلال (أخرجه الطبراني والدارقطني)

Artinya:

"Aisyah berkata: Rasulullah saw.. pernah ditanya tentang seseorang yang berzina lalu ingin menikahi wanita yang dizinahnya tersebut. Lalu Nabi Saw.. menjawab: Yang pertama perbuat tercela, sedangkan yang terakhir adalah nikah. Perbuatan haram tidak menghalangi sesuatu yang halal".¹³

Menurut Ibnu Hazm (w. 456 H/1064 M), seorang ulama mazhab Zhâhiri bahwa boleh menikahkan wanita hamil akibat zina tanpa menunggu melahirkan anaknya. Yang tidak boleh adalah menikahkan wanita hamil yang dicercaikan suaminya atau ditinggal mati suami, kecuali setelah melahirkan anaknya. Dasar hukumnya jelas disebutkan dalam Al-Qur'an. Adapun wanita-wanita hamil lainnya, mereka tidak dalam ikatan perkawinan dan tidak dalam masa 'iddah, maka hukumnya dibolehkan untuk dinikahkan.¹⁴

Menurut catatan M. Quraish Shihab (lahir 1944 M) bahwa Abû Bakar al-Shiddîq (w. 13 H) juga pernah menikahkan wanita yang

¹²Yang dimaksud dengan anak-anak isterimu yang dalam pemeliharaanmu, menurut jumhur ulama termasuk juga anak tiri yang tidak dalam pemeliharaannya.

¹³Wahbah al-Zuhailî, *al-Fiqh al-Islâmî*, hlm. 150.

¹⁴Ibnu Hazm, *al-Muḥallâ bi al-Atsâr*, Jilid X, (Beirût: Dâr al-Fikr, t. th.), hlm. 27-28.

dihamili oleh lekaki, setelah keduanya dijatuhi sanksi hukum. Karenanya M. Quraish Shihab membolehkan pernikahan wanita hamil. Menurutny, kebolehan ini diibaratkan (dianalogikan) seperti seorang yang mencuri buah dari satu pohon yang bukan miliknya. Kemudian ia membeli pohon itu. Di sini, buah yang diambilnya pertama kali adalah haram. Sedangkan buah sebanyak apa pun yang diambilnya setelah membeli pohon itu adalah halal.¹⁵

M. Quraish Shihab menegaskan bahwa pada dasarnya, pria yang menikah dengan wanita yang pernah dizinai hukumnya sah-sah saja. Demikian juga anak yang dikandungnya dinilai anaknya bila dia lahir setelah enam bulan dari masa akad nikahnya. Bila kurang dari enam bulan, si suami wanita itu mengakui anak yang dikandungnya sebagai anaknya –tanpa berkata bahwa itu anak zina-, pengakuannya pun dibenarkan sehingga anak itu dinisbahkan namanya kepada yang bersangkutan. Ini karena boleh jadi telah terlaksana perkawinan sah –tanpa diketahui sebelum kehamilan dan juga agar nama baik seseorang dapat terpelihara.¹⁶

Jika pendapat Ibnu Mas'ûd, Imam Mâlik dan Hanâbilah yang menyatakan bahwa pernikahan wanita hamil tidak boleh atau tidak sah, maka siapa pun yang menikahkan keduanya jelas berdosa. Sebaliknya, jika pendapat Ibnu 'Abbâs, Abû Bakar al-Shiddîq, Imam al-Syâfi'i, Abû Hanîfah, dan Ibnu Hazm tentang kebolehan pernikahan wanita hamil yang diperpegangi, maka walinya yang menikahkan wanita hamil tidak berdosa, karena perkawinan tersebut dipandang sah oleh mereka. Meskipun sah, mereka berdua banyak beristighfar dan memohon ampun kepada Allah Swt. Karena bagaimana pun ketetapan hukum ini tidak membebaskan si pezina dari dosa besar akibat perzinahannya.

Kompilasi Hukum Islam Indonesia (KHI) juga membolehkan pernikahan wanita hamil, selama yang menikahinya lelaki yang menghamilinya. Demikian disebutkan dalam pasal 53 ayat 1 dan 2: (1) Seorang wanita hamil di luar nikah, dapat dikawinkan dengan pria

¹⁵M. Quraish Shihab, *M. Quraish Shihab Menjawab 101 Soal Perempuan Yang Patut Anda Ketahui*, (Jakarta: Lentera Hati, 2010), hlm. 174.

¹⁶*Ibid.*, hlm. 529.

yang menghamilinya; (2) Perkawinan dengan wanita hamil yang disebut pada ayat (1) dapat dilangsungkan tanpa menunggu lebih dahulu kelahiran anaknya; (3) Dengan dilangsungkannya perkawinan pada saat wanita hamil, tidak diperlukan perkawinan ulang setelah anak yang dikandung lahir.

Ketentuan KHI Pasal 53 di atas, sejalan dengan ketentuan yang terdapat dalam surah al-Nur ayat 3 yang menyatakan bahwa pezina perempuan tidak layak dikawinkan kecuali dengan pezina laki-laki, dan hal itu diharamkan terhadap orang-orang yang beriman. Perkawinan semacam ini tidak perlu menunggu habis masa *'iddah* wanita hamil tersebut, dan tidak diperlukan perkawinan ulang setelah anak yang dikandung lahir. Jika pernikahan tersebut sah menurut Pasal 53 KHI, maka status anak pun adalah sah. Dalam Pasal 99 KHI ditegaskan: "Anak yang sah adalah anak yang dilahirkan dalam atau akibat perkawinan yang sah. Dengan demikian, ketentuan ini dengan tegas telah memberikan kepastian hukum pada kedudukan anak yang dilahirkan. Karena itu, silsilah keturunan anak tersebut dapat dinisbahkan kepada ibu dan laki-laki yang menghamili ibunya.

Bagaimana jika yang menikahi wanita tersebut adalah lelaki lain yang bukan menghamilinya? KHI tidak mengaturnya. KHI hanya mengatur perkawinan wanita hamil di luar nikah dengan lelaki yang menghamilinya. Karena itu, jawaban hukumnya harus dicari dalam fikih.

Berkenaan dengan situasi di atas, ulama fikih berbeda pendapat; ada yang mengharamkan dan ada yang membolehkan. Imam al-Syaibânî dan al-Nawawî membolehkan, tetapi mengharamkan hubungan badan (*coitus*), kecuali setelah wanita tersebut melahirkan. Pendapat al-Syaibânî ini menghendaki pemisahan perkawinan hamil dengan anak yang dikandung dengan maksud agar tidak terjadi *ikhtilâth al-nasab* (percampuran keturunan). Karena itu, al-Syaibânî mengharamkan melakukan hubungan badan sebelum anak itu lahir. Jika anak tersebut lahir, maka logikanya anak tersebut adalah anak dari ibu yang melahirkan, dan tidak ada hubungan nasab dengan lelaki yang menikahi ibunya.

Sementara menurut Imam al-Syâfi‘î dan Abû Hanîfah, wanita hamil boleh dinikahi oleh laki-laki yang bukan menghamilinya. Perkawinan ini adalah sah, karena tidak terikat dengan perkawinan orang lain. Selain boleh menikahinya, boleh juga melakukan hubungan badan tanpa harus menunggu anak itu lahir. Sebab, janin yang telah ada tidak akan ternoda oleh benih yang baru ditanam. Hanya saja, status anak tersebut adalah anak zina dan nasabnya dihubungkan dengan ibunya.

05.

NIKAH SIRRI

Nikah *sirri* artinya nikah yang dilakukan secara rahasia. Merahasiakan perkawinan tidak dibenarkan agama, apalagi menyembunyikannya. Perkawinan tidak boleh tertutup apalagi ditutup-tutupi. Karena itu, Nabi Saw. menganjurkan agar melakukan pesta (*walimah*) meskipun hanya dengan mengundang sekian orang secukup hidangan seekor kambing. Dalam hadis yang diriwayatkan Imam al-Turmudzî dari ‘Aisyah disebutkan: ”*Umumkanlah nikah ini, dan laksanakanlah di masjid, serta ramaikanlah dengan menabuh gendang*”.¹ Tentu pelaksanaan pesta dimaksudkan selain sebagai bentuk *tasyakkuran* (rasa syukur), juga sebagai bentuk permakluman. Bahwa kedua calon mempelai pria dan wanita telah sah dan legal menjadi suami istri. Hikmahnya adalah untuk menghindari fitnah. Jika suatu saat mereka berdua berjalan atau serumah, dan atau bahkan sekamar, maka tidak akan ada yang menaruh curiga, karena keduanya sudah diketahui sebagai suami-istri yang sah melalui publikasi pesta atau resepsi (*walimah*).

¹Teks hadis:

عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَعْلِنُوا هَذَا النِّكَاحَ، وَاجْعَلُوهُ فِي الْمَسَاجِدِ، وَاضْرِبُوا عَلَيْهِ بِالذُّفُوفِ .
Al-Imâm al-Hâfîzh Abî ‘Îsâ Muḥammad Sawrah ibn Mûsa al-Turmudzî, *Sunan al-Turmudzî*, Juz III, (Mesir: Mushthafâ al-Bâbî al-Ḥalabî, 1975/1395 H), *Kitâb al-Nikâh Bâb mâ jā’a fi I’lân al-Nikâh*, Hadis ke-1089, hlm. 390.

Karena itu, ketika ada yang menikah secara diam-diam dan atau secara rahasia, pasti dicurigai. Sesuatu yang disembunyikan biasanya adalah sesuatu yang tidak patut. Dengan demikian, walimah berfungsi sebagai media publikasi atas resminya pasangan suami-istri secara sah. Itu berarti, merahasiakan pernikahan dengan cara nikah sirri bertentangan dengan nilai etik dan pesan moral walimah. Karena itu, ‘Umar ibn al-Khaththâb pernah mengancam pelaku nikah sirri dengan hukuman *had*.

Dalam kitab-kitab fikih ditemukan larangan nikah *sirri*. Mazhab Mâlikî, Syâfi‘î dan Hanafi tidak membolehkan nikah *sirri*. Bahkan dalam mazhab Mâlikî disebutkan bahwa orang melakukan nikah *sirri*, nikahnya dapat dibatalkan dan pelakunya dapat diancam hukuman *had* berupa cambuk dan rajam. Nabi Saw. tidak pernah merahasiakan pernikahannya. Karena itu, merahasiakan pernikahan berarti menyala-hi sunah Nabi dan bertentangan dengan pandangan imam mazhab.

Dalam masyarakat muslim Indonesia, nikah sirri tidak hanya dimaknai sebagai bentuk pernikahan yang rahasia, melainkan pernikahan yang tidak tercatat atau dicatatkan di Kantor Urusan Agama (KUA). Karena itu, nikah sirri sering disebut sebagai nikah di bawah tangan karena tidak dicatatkan. Terkadang pula disebut nikah liar, karena dilakukan di luar ketentuan hukum perkawinan yang berlaku secara positif di Indonesia.

Menurut ketentuan hukum Islam di Indonesia, sebagaimana termaktub dalam Undang-Undang Perkawinan Nomor 1 tahun 1974 pada pasal 2 ayat 2 disebutkan bahwa ”*Tiap-tiap perkawinan dicatat menurut peraturan perundang-undangan yang berlaku*”. Dalam Kompilasi Hukum Islam Pasal 6 ayat 2 ditegaskan bahwa: “*Perkawinan yang dilakukan di luar pengawasan Pegawai Pencatat Nikah tidak mempunyai kekuatan hukum.*” Pernyataan ini menunjukkan bahwa nikah sirri (atau nikah di bawah tangan) tidak memiliki pengaruh sama sekali dalam masalah-masalah hukum di negara Indonesia, karena keberadaannya tidak diakui, adanya pernikahan tersebut dianggap seperti tidak pernah ada. Dan apakah dengan demikian pernikahan tersebut otomatis dianggap tidak sah?

Sebagian ada yang berpendapat bahwa perkawinan dipandang sah jika ada calon suami; calon istri; wali nikah; dua orang saksi; ijab dan kabul. Pendapat ini adalah pendapat ulama fikih. Kelima rukun disepakati ulama, kecuali keberadaan saksi. Sebagian besar ulama mazhab memasukkan saksi menjadi bagian dari rukun suatu perkawinan. Dengan demikian suatu akad pernikahan yang tidak dihadiri oleh dua orang saksi tidak sah. Kewajiban adanya saksi ini merupakan pendapat Imam al-Syâfi‘î, Hanafi dan Hanbali.²

Dengan demikian, keberadaan saksi sesungguhnya merupakan suatu hal yang sangat penting, karena perkawinan adalah suatu peristiwa yang berharga dalam kehidupan seseorang untuk mengikat laki-laki dan perempuan baik secara lahir maupun batin. Disyaratkannya saksi dalam pernikahan tidak lain adalah dalam rangka menjamin kemaslahatan kedua belah pihak. Apabila ada tuduhan dan pihak-pihak lain tentang keabsahan pernikahan mereka, maka saksi dapat dijadikan sebagai saksi/bukti tentang keabsahan pernikahan tersebut. Dengan adanya saksi ini pula suami maupun istri tidak dapat memungkiri istri maupun suaminya. Apabila perempuan melahirkan anak, maka anak tetap menjadi anak suaminya dan ia tidak dapat menolak dengan mengatakan bahwa anak itu bukan anaknya. Kecuali jika anak itu lahir sesudah dua/tiga bulan perkawinan mereka berakhir.³

Bila dicermati syarat dan rukun nikah di atas, maka jelaslah bahwa pencatatan nikah tidak termasuk bagian dari rukun dan syarat suatu pernikahan. Karena itu, pendapat yang mengatakan bahwa nikah yang tidak dicatatkan dinilai sah adalah benar dari sisi fikih konvensional, tetapi tidak benar dari sisi fikih Indonesia atau hukum Islam yang berlaku di Indonesia. Keharusan pencatatan pernikahan yang tertuang dalam Undang-Undang Perkawinan Nomor 1 tahun 1974 dan Kompilasi Hukum Islam adalah ijtihad para ulama Indonesia. Mereka berijtihad karena memang dalam buku-buku fikih klasik, tidak ada satu pun yang membahas tentang pencatatan suatu perkawinan.

²Mahmud Yunus, *Hukum Perkawinan dalam Islam*, (Jakarta: Hindakarya Agung, 1986), hlm. 18.

³*Ibid.*

Boleh jadi sebagian orang berpendapat bahwa pencatatan adalah aspek administrasi; yang tidak berimplikasi pada sah tidaknya sebuah perkawinan. Karena itu, perkawinan tetap dinilai sah meski tidak tercatat. Tetapi sesungguhnya implikasi pencatatan bukan hanya pada aspek ligitas-formal, lebih dari itu adalah dampak atau akibat hukumnya. Di antaranya secara yuridis, perkawinan yang tidak tercatat tersebut tidak diakui oleh pemerintah sehingga tidak mempunyai kekuatan hukum (*no legal force*). Oleh karena itu, perkawinan tersebut tidak dilindungi oleh hukum, dan bahkan dianggap tidak pernah ada (*never existed*).

Kecuali itu, dilihat dari fungsinya, antara saksi dan pencatatan memiliki kesamaan; keduanya memberi bukti dan kepastian. Dengan adanya saksi dalam akad nikah, maka suami istri yang sudah kawin tidak akan dituduh melakukan zina atau kumpul kebo. Sebaliknya, suami atau istri tidak akan dapat memungkiri perkawinan itu dengan alasan sepihak, karena perkawinan mereka telah disaksikan oleh orang yang memang sah menjadi saksi, kecuali secara resmi menggugat untuk cerai.

Oleh karena itu, ulama sepakat bahwa nikah *sirri* tidak sah, sebab kemungkinan untuk memungkiri perkawinan masih dapat terjadi. Apalagi pernikahan *sirri* hanya disaksikan oleh saksi yang tidak resmi dan bersikap pasif. Dengan adanya pencatatan dan buku nikah, maka tidak akan terjadi klaim sepihak, karena masing-masing memiliki buku nikah sebagai bukti yang sah; dan perkawinan keduanya tercatat. Jika –misalnya– suami tidak memberi nafkah, istri dapat menuntut hak nafkah dari suaminya. Bukti bahwa yang dituntut suaminya adalah dibuktikan dengan buku nikah. Sebaliknya, jika istri mengingkari bahwa anak yang dikandungnya bukan anak dari suaminya, maka suami dapat menuntut bahwa itu adalah anak dari istrinya. Bukti bahwa yang dituntut itu adalah benar-benar istrinya, dibuktikan dengan buku nikah. Karena itu, pencatatan pernikahan bukan hanya sekedar aspek administratif. Pencatatan dan buku nikah sudah merupakan hajat manusia yang tidak dapat dihindari. Tingkat kemaslahatan yang dikandungnya sudah bersifat *dharûrî*.

Kesamaan lainnya, baik akad nikah maupun akad lainnya, secara prosedur keduanya menyangkut perjanjian antara dua orang yang berkepentingan. Karena itu, Abû Hanîfah menyamakan akad nikah dengan akad lainnya. Di dalam Al-Qur'an surah al-Baqarah ayat 282 ditegaskan pentingnya pencatatan untuk urusan muamalah:

يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ ۚ
 وَلْيَكْتُب بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ ۚ وَلَا يَأْب كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ
 اللَّهُ ۚ فَلْيَكْتُبْ وَلْيَمْلِكِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا يَبْخَسَ مِنْهُ
 شَيْئًا ۚ فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يُمِلَّ
 هُوَ فَلْيَمْلِكْ وَلِيَّهُ بِالْعَدْلِ ۚ ...

Terjemahnya:

"Hai orang-orang yang beriman, apabila kamu bermu'amalah tidak secara tunai untuk waktu yang ditentukan, hendaklah kamu menuliskannya. Dan hendaklah seorang penulis di antara kamu menuliskannya dengan benar. Dan janganlah penulis enggan menuliskannya sebagaimana Allah mengajarkannya, maka hendaklah ia menulis, dan hendaklah orang yang berhutang itu mengimlakkan (apa yang akan ditulis itu), dan hendaklah ia bertakwa kepada Allah Tuhannya, dan janganlah ia mengurangi sedikitpun daripada hutangnya. Jika yang berhutang itu orang yang lemah akalnya atau lemah (keadaannya) atau dia sendiri tidak mampu mengimlakkan, maka hendaklah walinya mengimlakkan dengan jujur...."⁴

Coba Anda cermati, jika dalam hal hutang piutang saja Al-Qur'an menganjurkan agar ditulis dan dicatatkan (*faktûbûhâ*), apalagi dalam hal akad pernikahan. Tentu jauh lebih dianjurkan, terlebih pernikahan dipandang sebagai bagian dari ibadah.

⁴Departemen Agama RI, *Al-Quran dan Terjemahannya*, (Arab Saudi: Terbitan Depag RI Bekerjasama dengan *Khâdim al-Haramain al-Syarifain* Raja Fahd Ibn 'Abd. al-'Aziz al-Sa'ud, t. th.), hlm. 70-71.

Secara politis, perkawinan yang tidak tercatat akan berdampak negatif pada masyarakat muslim Indonesia. Umat Islam akan dipandang tidak memperdulikan kehidupan berbangsa dan bernegara dalam bidang hukum, sehingga muncul anggapan bahwa pelaksanaan ajaran Islam tidak membutuhkan keterlibatan negara. Bahayanya akan ada pandangan bahwa agama harus dipisahkan dari kehidupan kenegaraan, yang dikenal dengan istilah sekularisme.

Sedangkan secara sosiologis, perkawinan yang tidak tercatat akan berdampak negatif dengan mudahnya dan menjamurnya pernikahan di bawah tangan yang hanya peduli pada unsur agama saja dibanding unsur tata cara pencatatan perkawinan. Dan bila terjadi wanprestasi terhadap janji perkawinan, maka peluang untuk putusnya perkawinan akan terbuka secara bebas sesuka hati suami atau istri, tanpa ada akibat hukum apa-apa. Dan dampak terburuk biasanya menimpah pada wanita/istri dan anak-anak. Karena ketika, seorang istri meminta dan menuntut hak nafkah terhadap suaminya atas dirinya dan anak-anaknya, ia tidak punya kekuatan hukum untuk membuktikan bahwa mereka suami istri yang sah dan anak yang dilahirkan adalah anak dari suaminya. Sebab, bukti otentik pernikahannya tidak ada dalam bentuk pencatatan.

Dengan demikian, pencatatan pernikahan bukan hanya berdampak yuridis, tetapi juga berdampak negatif secara sosiologis. Dengan menggunakan kaidah ushul yang menyatakan "menolak mudarat didahulukan dari mengambil manfaat", maka dapat saja pernikahan yang tidak tercatat diharamkan. Pengharaman bukan atas dasar *nash*, tetapi karena dampak buruk yang diakibatkannya.

06.

NIKAH MUT'AH

Terma mut'ah merupakan bentuk *mashdar* (infinitif) dari kata kerja *tamatta'a* dan *istamta'a*, yang berarti *enjoyment*, *pleasure*, *delight* (kesenangan), *gratification* (kepuasan).¹ Mut'ah menurut bahasa ialah *tamattu' wa taladzdudz* (sesuatu yang penuh dengan kesenangan dan kenikmatan)² dan boleh juga diartikan (memperoleh manfaat atau bersenang senang dengannya dalam waktu yang lama).³ Arti yang disebut terakhir ini senada dengan pendapat Ibnu Manzhur. Ia mengatakan kata mut'ah berarti bersenang-senang dengan perempuan, tetapi kamu tidak menginginkannya kekal bersamamu. Al-Azhari berpendapat, *al-mata'u* adalah setiap apa yang bermanfaat.⁴ 'Abdul Husain Syarafuddin al-Musawi mengatakan bahwa asal kata mut'ah ialah sesuatu yang dinikmati atau diberikan untuk dinikmati.⁵ Dalam penggunaannya, lafaz *mut'ah* digunakan dalam dua istilah: *Pertama*, ganti rugi kepada istri yang telah diceraikan, dan *kedua*, dalam arti nikah temporer.⁶

¹Wehr Hans, *A Dictionary of Modern Written Arabic, Arabic-English*, J. Melton Cowan (ed.) (Beirut: Lebraerie Du Liban, 1990), hlm. 890.

²Muhammad al-Hamid, *Nikah al-Mut'ah fi al-Islam Harâm*, (Beirut: Dâr al-Qalam, 1988), hlm. 11.

³Louis Ma'lûf, *Al-Munjid fi al-Lughah wa al-A'lam*, (Beirut: Dâr al-Masyriq, 1986), hlm. 745.

⁴Ibn Manzhur, *Lisân al-Arab*, (Kairo: Dâr al-Ma'ârif, t. th.), hlm. 4127.

⁵Sayyid 'Abdul Husain Syarafuddin al-Musawi, *Al-Fushûl al-Muhimmah fi al-Ta'lif al-Ummah*, diterjemahkan oleh Mukhlis BA, dengan judul *Isu-Isu Penting Ikhtilaf Sunni Syi'ah*, (Bandung: Mizan, 1991), hlm. 83.

⁶*Ibid.*

Secara terminologi Muhammad al-Hamid mendefinisikan nikah mut'ah dengan "seorang pria mengawini seorang wanita dengan imbalan tertentu, nikah berakhir dengan berakhirnya waktu tanpa talak, tidak dibebankan nafkah, tempat tinggal dan tidak pula saling mewarisi jika salah satu di antara keduanya ada yang meninggal sebelum berakhirnya perkawinan".⁷ Muhammad Rawas Qalarji mengartikan nikah mut'ah dengan "dikawininya seorang wanita selama waktu tertentu dan dengan mahar tertentu pula".⁸

Menurut Abd al-Rahman al-Jaziri hakikat nikah mut'ah adalah diikatkannya akad perkawinan dengan waktu tertentu, seperti seorang laki-laki berkata kepada seorang wanita: "Saya kawinkan diriku denganmu selama sebulan atau Saya mengawinkan kamu dengan dirinya selama setahun atau akad yang sama dengan itu, sama saja perkawinan itu dihadiri oleh saksi (wali) secara langsung atau tidak".⁹

Ketiga rumusan ulama Sunni di atas menunjukkan bahwa yang dinamakan nikah mut'ah itu memiliki empat unsur yaitu: pertama, terikat dengan waktu tertentu. Bahwa perkawinan dengan sendirinya berakhir sesuai dengan waktu yang telah ditentukan oleh kedua pihak ketika akad nikah. Akad nikah tersebut mencakup ijab dan kabul. Kedua, adanya mahar tertentu dan dinyatakan secara jelas ketika akad dilangsungkan. Ketiga, suami tidak dibebani nafkah dan tempat tinggal. Dan keempat, tidak saling mewarisi, antara suami dan istri, kecuali hubungan anak dengan kedua orang tuanya.

Definisi di atas tentu berbeda dengan apa yang dirumuskan ulama Syi'ah. Karena itu pula, unsur-unsur yang terkandung di dalam definisi tersebut juga berlainan. Misalnya dalam rumusan Muhammad al-Tijânî al-Samâwî disebutkan bahwa "Yang dimaksud dengan nikah mut'ah, -atau sebutan lainnya-perkawinan terputus atau perkawinan terbatas pada waktu tertentu, adalah seperti halnya perkawinan permanen, yaitu bahwa tidak sah kecuali disertai ijab dan kabul, seperti seorang wanita berkata pada seorang laki-laki: "saya

⁷Muhammad al-Hamid, *Nikâh al-Mut'ah*, hlm. 11.

⁸Muhammad Rawas Qalarji, (et al.), *Mu'jam Lughat al-Fuqahâ: 'Arabî-Injilîzî*, (Mesir: Dâr al-Nafâis, 1989), hlm. 403.

⁹Abd-Rahmân al-Jazîrî, *Al-Fiqh 'Alâ al-Madzâhib al-'Arba'ah*, Jilid IV, (Mesir: al-Maktabah al-Tijârât al-'Ubra, 1969), hlm. 2.

*mengawinkan diriku denganmu dengan mahar kira kira sekian”, maka lelaki tersebut menjawabnya: “saya terima”.*¹⁰

Rumusan al-Tijânî al-Samâwî di atas menegaskan bahwa nikah mut'ah adalah sama dengan nikah permanen, kecuali beberapa perbedaan. Di antara perbedaannya adalah soal waktu. Tetapi perbedaan ini bukanlah hal yang penting. Yang esensial dari nikah mut'ah adalah kesepakatan dan komitmen kedua belah pihak saat akad nikah. Itu berarti, pemberian nafkah dan tempat tinggal bagi istri, dan hal waris mewarisi, dapat dilakukan tergantung kesepakatan keduanya.

Kecuali itu, definisi al-Tijânî al-Samâwî di atas menunjukkan bahwa ada dua bentuk pernikahan dalam Islam. *Pertama*, nikah permanen (*al-nikâh al-dâim*), dan *kedua* nikah mut'ah. Nikah mut'ah terkadang juga disebut dengan istilah *nikâh al-munqathi'* (nikah terputus) dan *nikâh al-mu'qqat* (nikah temporer). Dinamakan *nikâh al-munqathi'*, karena ikatan perkawinan dengan sendirinya terputus saat waktunya (yang tertentu) telah jatuh tempo. Dengan ungkapan lain, jika dalam perkawinan permanen, ikatan perkawinan dipandang putus ketika terjadi perceraian, baik cerai hidup (talak) maupun cerai mati.

Sementara dalam nikah mut'ah, pernikahan putus bukan dikarenakan oleh cerai hidup (talak) dan cerai mati, melainkan ditentukan oleh waktu tertentu yang disepakati saat akad nikah. Sedangkan disebut dengan *nikah al-mu'qqat*, karena sifatnya yang sementara atau temporer. Yaitu tergantung waktu yang disepakati. Dengan ungkapan lain, hubungan suami istri dalam nikah mut'ah hanya berlangsung untuk sementara waktu, misalnya setahun, sepuluh tahun dan seterusnya, tergantung kesepakatan dari keduanya.

Rumusan al-Tijânî al-Samâwî, tidak jauh berbeda dengan pendapat Sayyid Abdul Husain Syarafuddîn al-Musâwî. Ulama Syi'ah ini menjelaskan bahwa dalam perspektif Syi'ah Imamiyah, nikah mut'ah yaitu apabila seorang wanita mengawinkan dirinya dengan anda dalam keadaan tidak ada hambatan apa pun (pada diri wanita

¹⁰Muhammad al-Tijânî al-Samâwî, *Li Akûna Ma'a al-Shâdiqîn*, (Beirût: Mu'assasah al-Fajr, 1990), hlm. 191.

tersebut) yang membuatnya haram dinikahi, sesuai dengan aturan agama. Baik yang berupa hambatan nasab, periparan, persusuan, ikatan perkawinan dengan orang lain, *'iddah* atau sebab lain yang ditetapkan agama. Wanita itu dapat saja menikahkan dirinya kepada anda, dengan mahar tertentu sampai batas waktu yang ditentukan dan disetujui bersama, dengan cara akad nikah yang memenuhi segala persyaratan keabsahan menurut syari'at. Kemudian setelah tercipta kesepakatan dan kerelaan antara keduanya, wanita itu mengucapkan "engkau kunikahkan" atau "engkau kumut'ahkan" atas diriku, dengan mas kawin sekian, selama sekian hari, bulan atau tahun atau selama masa tertentu yang harus disebutkan dengan pasti; kemudian anda segera –tanpa diselingi ucapan apa pun– menjawab "aku terima", maka sahlah nikah tersebut.¹¹

Berdasarkan uraian di atas, dapat dikatakan bahwa nikah mut'ah adalah sebuah perjanjian antara seorang laki-laki dan seorang perempuan (untuk saling menghalalkan satu sama lain dan hidup sebagai suami-istri), yang hampir sama dengan pernikahan tanpa batas waktu, pernikahan permanen, pernikahan konvensional, atau pernikahan *dâ'im*. Perbedaan yang paling mendasar dari kedua bentuk pernikahan ini hanyalah bahwa pernikahan mut'ah hanya berlangsung dalam jangka waktu tertentu, setelah waktu tersebut berakhir, maka kedua suami-istri itu secara otomatis berpisah tanpa perceraian (*thalaq*).

Perbedaan lainnya adalah status hukumnya. Kaum Sunni mengharamkan nikah mut'ah, meskipun pada masa awal Islam diperkenankan karena kondisi tertentu. Sementara kaum Syi'ah tetap menghalalkannya. Untuk itu mereka telah menetapkan atasnya sejumlah syarat, prosedur, dan tata caranya serta implikasi hukumnya. Dari ketentuan tersebut terlihat beberapa perbedaan mendasar. Misalnya dalam hal syarat. Sayyid Sabiq, dalam *Fiqh al-Sunnah* mengemukakan lima syarat yang diperpegangi kaum Syi'ah, sebagai mazhab Islam yang masih mempratikkan nikah mut'ah adalah sebagai berikut: *Pertama*, ucapan ijab kabulnya harus dengan lafaz *zawwajtuka* atau *unkihuka* (saya kawinkan engkau) atau *matta'tuka* (saya kawinkan engkau sementara); *Kedua*, istrinya harus seorang muslimah

¹¹Sayyid 'Abdul Husain Syarafuddin al-Musâwî, *Isu-Isu Penting Ikhtilaf Sunni Syi'ah*, hlm. 87-88.

atau kitabiyah. Tetapi diutamakan memilih muslimah yang tahu menjaga diri dan tidak suka berzina; *Ketiga*, harus dengan mahar; dan harus disebutkan maharnya (boleh membawa saksi) yang diperhitungkan jumlahnya dengan suka sama suka, sekalipun jumlahnya hanya dengan segenggam gandum; *Keempat*, batas waktunya harus jelas, dan hal inilah yang menjadi syarat utama dalam nikah tersebut; *Dan kelima* diputuskan berdasarkan persetujuan masing-masing.¹²

Selain dalam hal syarat, perbedaan lainnya dapat dilihat dari sisi prosedur dan tata caranya. Mushthafa al-Siba'i berdasarkan perspektif Syi'ah telah merincinya, antara lain:

- a. Kalau mas kawinnya tidak disebutkan, tetapi batas waktunya disebutkan, maka akad nikahnya batal. Namun kalau maharnya disebutkan sedang batas waktunya tidak disebutkan, maka perkawinannya berubah menjadi kawin biasa;
- b. Tidak ada hukum untuk membuat syarat-syarat sebelum akad nikah. Sekiranya disebutkan, harus dipatuhi;
- c. Suami boleh mensyaratkan bahwa ia akan mendatangi wanita itu pada malam hari saja, atau siang hari;
- d. Boleh si suami mensyaratkan bahwa ia akan meninggalkan wanita itu (melakukan 'azal) tanpa seizin wanita itu;
- e. Anak yang lahir menjadi anaknya, walaupun melakukan 'azal;
- f. Tidak ada talak dan tidak ada *li'an*;
- g. Tidak ada hak pusaka mempusakai antara suami-istri;
- h. Anaknya berhak mewarisi dari ayah dan ibunya, demikian pula sebaliknya;
- i. Masa 'iddah-nya dua kali haid, dan bagi wanita yang haid maka 'iddah-nya 45 hari. Sedangkan iddah wafat empat bulan sepuluh hari;

¹²Al-Sayyid Sâbiq, *Fiqh al-Sunnah*, Jilid II, (Libanon: Dâr al-Fikr, 1983), hlm. 37.

- j. Tidak dibenarkan memperbarui akad sebelum habis masa yang telah ditentukan. Tapi boleh suami yang ridanya menghibakan sisa waktu kepada istrinya.¹³

Tidak jauh berbeda dengan pendapat di atas, Ibrahim Hoesen, dalam *Fiqh Perbandingan* merumuskan enam hal perbedaan esensi nikah mut'ah dengan nikah biasa. Keenam hal tersebut terletak pada hal-hal sebagai berikut: *pertama*, dalam nikah biasa tidak sah menggunakan lafaz mut'ah. *Kedua*, dalam nikah biasa, tidak sah adanya syarat pembatasan waktu. *Ketiga*, dalam nikah biasa, sunat menyebutkan mas kawin didalam akad. *Keempat*, dalam nikah biasa, otomatis antara suami-istri saling mewarisi. *Kelima*, dalam nikah biasa, lafaz talak memutuskan akad; *Dan keenam*, dalam nikah biasa, iddah wanita tiga kali haid/suci.¹⁴

Sayyid 'Abdul Husain Syarafuddîn al-Musâwî, salah seorang tokoh Syi'ah, dalam kitabnya *Al-Fushûl al-Muhimmah fî Ta'lif al-Ummah*, memberikan rincian tentang aturan dan hukum nikah mut'ah. Aturan dan hukum nikah mut'ah tersebut memperlihatkan perbedaannya dengan nikah biasa. Berikut keterangan al-Musâwî:

“Dalam akad ini (akad mut'ah) sebagaimana pada akad-akad yang lain, dibolehkan melakukan ijab-kabul dengan cara mewakili kepada orang lain. Dengan selesainya akad tersebut, wanita itu menjadi istri anda, dan anda menjadi suaminya, sampai selesai atau berlalunya batas waktu yang telah ditentukan pada waktu akad. Segera setelah berlalunya masa itu, secara otomatis akad perkawinan itu tidak berlaku lagi, tanpa talak, sama seperti halnya dalam akad sewa-menyewa. Akan tetapi suami berhak memisahkan diri dengan yang tersisa kepada wanita itu, dan bukan dengan talak. Hal itu sesuai dengan *nash-nash* khusus tentang hal tersebut.

Setelah masa pernikahan mut'ah itu lewat atau dihibahkan sisanya, maka bagi si istri yang telah “dicampuri” diwajibkan menjalani masa 'iddah (yakni masa tunggu sebelum boleh kawin lagi) selama dua *quru'* (yakni dua kali masa haid). Atau selama 45 hari bagi para wanita

¹³Mushthafâ al-Sibâ'i, *Al-Ahwâl al-Syakhshiyah*, Jilid I, (Damaskus: Matba'ah Jâmi'ah Dimasyq, 1965), hlm. 64-65.

¹⁴Ibrahim Hoesen, *Fiqh Perbandingan*, Jilid I, (Jakarta: Yayasan Ihya 'Ulumuddin Indonesia, 1971), hlm. 192.

yang sudah mengalami menopause. Ketentuan ini sama seperti bagi sahaya perempuan, sesuai dengan dalil-dalil khusus mengenai hal itu. Tetapi, apabila nikah mut'ah itu lewat atau dihibahkan kepada si istri sebelum ia "dicampuri", maka tidak ada masa 'iddah yang harus dijalani olehnya, sama seperti yang berlaku bagi istri dalam pernikahan "permanen" yang dicerai sebelum ia "dicampuri".

Anak yang dilahirkan dari hasil perkawinan mut'ah, baik laki-laki atau perempuan, dinisbahkan kepada ayahnya. Ia adalah anak yang terhormat dari ayah yang sah. Karena itu nasabnya dipertautkan dengan nasab ayahnya itu, sebagai pelaksanaan (Q.S. al-Ahzab: 5). Di samping itu, si anak berhak menerima bagian harta peninggalan (dari ayah dan ibunya), sebagaimana yang diwasiatkan dalam Q.S. al-Nisa' ayat 11.

Tidak ada perbedaan sedikitpun antara anak yang lahir dari kawin mut'ah atau anak yang lahir dari perkawinan yang biasa, yang lazim terjadi atas kaum muslim umumnya. Segala ketentuan yang berlaku terhadap anak, ayah dan ibu (pada perkawinan biasa) berlaku juga terhadap anak, ayah, ibu dalam perkawinan mut'ah. Begitu juga ketentuan-ketentuan yang berkaitan dengan hubungan kekeluargaan yang berkaitan dengan saudara (laki/perempuan), kemenakan, paman, bibi, dan sepupu secara umum. Walaupun demikian, akad nikah mut'ah tidak mewajibkan adanya hubungan pewarisan timbal balik antara kedua suami istri, atau "pembagian malam" (bagi suami yang beristrikan lebih dari satu orang) ataukah nafkah bagi istri yang dikawini secara mut'ah. Suami juga berhak melakukan 'azal (demi mencegah kehamilan istri). Semua itu berdasarkan dalil-dalil khusus yang berkaitan dengan hal itu, dan yang juga mengkhususkan hukum-hukum perkawinan yang bersifat umum".¹⁵

Maka nikah mut'ah yang dipahami kaum Syi'ah Imamiyah - sebagaimana mereka simpulkan dari Al-Qur'an dan sunah- sebagai sesuatu yang dibolehkan untuk selama-lamanya. H. M. H al-Husaini, dalam bukunya *Pandangan-Pandangan tentang Kawin Mut'ah*, juga memaparkan empat perbedaan nikah mut'ah dengan nikah biasa, yaitu: *pertama*, dalam nikah permanen, suami dan istri berhak saling mewarisi bila salah satu meninggal dunia, sedangkan dalam nikah mut'ah tidak saling mewarisi, kecuali jika hal itu dipersyaratkan pihak

¹⁵Sayyid 'Abdul Husain Syarafuddin al-Musawi, *Isu-Isu Penting Ikhtilaf Sunni Syi'ah*, hlm. 88-90.

istri dalam perjanjian akad nikah; *kedua*, dalam nikah permanen, suami memikul tanggung jawab atas pemberian nafkah kepada istri, sedangkan dalam nikah mut'ah suami tidak memikul tanggung jawab atas pemberian nafkah kepada istri, kecuali jika hal itu dipersyaratkan pihak istri dalam perjanjian akad nikah; *ketiga*, dalam nikah permanen, ikatan pernikahan berakhir bila terjadi perceraian, sedangkan dalam nikah mut'ah ikatan pernikahan itu berakhir ketika waktu yang ditentukan berakhir; dan *keempat*, nikah mut'ah tidak dianjurkan kecuali jika dalam keadaan sangat darurat, misalnya orang yang menghadapi banyak kesukaran untuk dapat memenuhi kebutuhan seksualnya, sehingga ia dapat terperosok ke dalam perbuatan haram (zina).¹⁶

Mayoritas ulama Sunni mengharamkan nikah mut'ah, meskipun diakui bahwa nikah mut'ah pernah dilegalkan pada masa Nabi saw. Sebagian sahabat pun ada yang melakukannya, itupun karena darurat. Karena itu, kebolehan dan kehalalannya sudah di-*nasakh*-kan oleh hadis Nabi saw. yang lain.¹⁷ Sedangkan Syiah membolehkan dan menghalalkannya. Dalil yang dijadikan dasar di antaranya adalah surat al-Nisâ' ayat 24:

... فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا تَرَاضَيْتُمْ بِهِ مِنْ بَعْدِ الْفَرِيضَةِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا

حَكِيمًا

Terjemahnya:

“Maka istri-istri yang telah kamu nikmati (campuri) di antara mereka, berikanlah maharnya (dengan sempurna) sebagai suatu kewajiban”, dan tiadalah mengapa bagi kamu terhadap sesuatu yang kamu telah

¹⁶H. M. H al-Husaini, *Pandangan-Pandangan tentang Kawin Mur'ah*, (Jakarta: Yayasan al-Hamidy, 1996), hlm. 23-24, dan 29.

¹⁷Muhammad Jawwâd Magniyyah, *Al-Tafsîr al-Kâsyif*, Jilid II, (Beirut: Dâr al-'Ilm li al-Malâ'în, 1967), hlm. 256.

saling merelakannya, sesudah menentukan mahar itu. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Bijaksana".¹⁸

Ayat ini –dalam pandangan Syi'ah- adalah dalil kuat atas kehalalan mut'ah. *Pertama*, ayat tersebut menggunakan terma *mut'ah* dan *ujrah*, dan bukan istilah nikah dan mahar. Dua terma yang disebut terakhir menunjuk kepada pengertian pernikahan permanen. Sedangkan dua terma pertama merujuk kepada makna nikah mut'ah.

Kedua, secara korelatif (*munâsbah al-âyah*), ayat sebelumnya adalah ayat berbicara tentang perkawinan permanen dan perkawinan dengan budak. Suatu hal yang menyalahi ke-*balagha*-an ayat, jika ketentuan pernikahan permanen diulang kembali pada ayat sesudahnya (Q.S. al-Nisâ': 24).

Ketiga, secara kontekstual ayat 24 surat al-Nisâ' termasuk dalam kategori ayat Madaniyyah (turun pada periode Madinah). Sementara mut'ah yang dilakukan para sahabat, terjadi di Madinah dan pada waktu itu mut'ah berlaku dikalangan mereka.

Keempat, adanya *qirâ'ah* sahabat Ibn Mas'ud, Ubay Ibn Ka'ab (w. 639 M) dan Ibn Zubair (w. 692 M), berupa tambahan atau sisipan kalimat *ilâ ajalin musammâ* (sampai pada waktu yang ditentukan) pada ayat tersebut. Memang *qirâ'ah* tersebut tidak mutawatir, namun tidak seorang sahabat pun yang membantahnya. Itu berarti menunjukkan kebenarannya.

Kelima, banyak hadis mutawatir dari ahlul Bait yang menegaskan kehalalannya. Di antaranya riwayat dari Muḥammad bin Abî Muslim, dari Ja'far as. berkata: "Jâbir bin 'Abdillâh dari Rasulullah Saw. berkata: "Sesungguhnya mereka para sahabat berperang bersama Rasulullah Saw. Maka Rasulullah Saw. menghalalkan nikah mut'ah dan tidak mengharamkannya". Imam 'Alî as. berkata: "Seandainya Ibnu al-Khaththâb (Umar) tidak melarang nikah mut'ah, maka tidak akan ada orang yang berzina, kecuali orang-orang yang benar-benar celaka". Ibnu 'Abbâs berkata: "Maka istri-istri yang telah kamu nikmati (campuri) di antara mereka, [sampai batas yang ditentukan]

¹⁸Departemen Agama RI, *Al-Quran dan Terjemahannya*, (Arab Saudi: Terbitan Depag RI Bekerjasama dengan *Khâdim al-Haramain al-Syarifain* Raja Fahd Ibn 'Abd. al-'Aziz al-Sa'ud, t. th.), hlm. 120-121.

berikanlah maharnya (dengan sempurna) sebagai suatu kewajiban”. [Mereka mengetahui ayat ini], akan tetapi mereka menyembunyikannya, padahal Rasulullah Saw. membolehkan nikah mut’ah dan tidak melarangnya”.

Keenam, adanya konsensus bersama (ijma’) dari ulama Syi’ah, yang didasarkan kepada lima alasan di atas.

Ulama Sunni menolak argumen Syi’ah. Menurut mereka ayat tersebut adalah *mansûkh*, yaitu dihapus oleh surat al-Mukminun (ayat 5-7), ayat iddah (Q.S. al-Thalaq: 1), *mîrâts* (kewarisan) (Q.S. al-Nisâ’: 12), dan ayat tahrîm (Q.S. al-Nisâ’: 23), ayat poligami (Q.S. al-Nisâ’: 3) dan hadis yang mengharamkannya. Argumen ulama Sunni dibantah ulama Syi’ah dengan beberapa alasan. Di antaranya ayat 24 surat al-Nisâ’ kedudukannya lebih tinggi daripada hadis. Itu berarti, hadis yang posisinya berada di bawah ayat tidak dapat menghapus ketentuan hukum dari sumber yang lebih tinggi dirinya. Kecuali itu, dari kalangan ahlul Bait tidak ada pendapat yang menegaskan *kemansûkhannya*. Jika ada, maka keluarga Nabi (ahlul Bait) pasti ada yang tahu. Sementara itu, riwayat Sunni tentang *kemansûkhan* ayat tersebut beragam dan proses *kemansûkhannya* terjadi beberapa kali. Adalah sesuatu yang sulit diterima akal sehat bahwa satu ketentuan hukum, tetapi penghapusannya berbeda-beda dan berganti-ganti.

Alasan Syi’ah lainnya adalah ayat 24 surat al-Nisâ’ adalah ayat Madaniyah, sementara ayat 5-7 surat al-Mukminun adalah ayat Makkiyah. Ayat Makkiyah tidak dapat membatalkan ayat Madaniyah”. Demikian pula dengan ayat ‘iddah sebagai ayat yang memansukh. Argumen Syi’ah adalah karena hukum ‘iddah juga berlaku dalam nikah mut’ah, sekalipun berbeda dalam masa ‘iddahnya. Dan itu lebih cenderung kepada pengkhususan, bukan *nasakh*.

Adapun ayat 24 surat al-Nisâ’ dihapus (*mansûkh*) oleh ayat tahrîm, dalam pandangan Syi’ah adalah pernyataan yang aneh. Sebab satu ayat berbicara tentang tahrîm, dan satu lagi berbicara tentang nikah mut’ah. Ayat tahrîm adalah merupakan lanjutan penjelasan dari pada ayat mut’ah. Kedua ayat ini merupakan kesatuan sisi yang tidak dapat dipisahkan. Bukan malah sebaliknya, yaitu relasi *nâsikh-mansûkh* (penghapus dan yang dihapus). Bagaimana mungkin bisa

terjadi ayat yang datang kemudian, dihapus oleh ayat yang datang sebelumnya. Kecuali itu, ayat tahrim tersebut hanya menjelaskan macam-macam wanita yang haram dinikahi.

Bagaimana dengan dengan ayat *mîrâts*, talak dan poligami? Menurut Syi'ah hubungan ayat-ayat tersebut dengan ayat mut'ah adalah bukan relasi *nâsikh-mansûkh*. Relasi keduanya adalah relasi antara ayat yang umum dengan yang khusus; antara ayat yang mutlak (*muthlaq*) dengan yang tidak mutlak (*muqayyad*). Ayat tentang warisan (*mîrâts*) adalah meliputi semua bentuk perkawinan, baik perkawinan permanen maupun sementara. Kecuali itu, Syi'ah melihat bahwa Rasulullah tidak pernah melarang mut'ah. Jika ada larangan, maka tentu praktek mut'ah tidak berlangsung hingga masa 'Umar ibn al-Khaththâb (w. 23 H). Bukti konkret pernyataan ini adalah lahirnya 'Abdullâh bin Zubair (w. 692 M) dan 'Urwah bin Zubair (w. 713 M) dari praktik pernikahan mut'ah. Agaknya larangan praktik mut'ah datang dari 'Umar ibn al-Khaththâb.

Meskipun mut'ah dibolehkan dalam pandangan ulama Syi'ah, namun mayoritas ulama Sunni mengharamkannya. Sebab bentuk perkawinan ini (baca: mut'ah) tidak memiliki fondasi yang kokoh dan cenderung mempermudah lembaga perkawinan yang sakral, serta merugikan pihak-pihak yang lemah seperti wanita yang dinikahi secara mut'ah dan anak-anak dari hasil perkawinan tersebut. Nikah mut'ah juga menimbulkan sejumlah masalah baru, baik dibidang sosial maupun dibidang hukum. Misalnya anak-anak hasil nikah mut'ah akan terlantar jika tidak dapat diasuh dengan baik, karena kurangnya pendidikan dan pengawasan dari orang tua. Selain itu, nikah mut'ah juga akan mengakibatkan penderitaan batin pada wanita bekas istri mut'ah apabila tidak segera kawin lagi. Kecanduan terhadap kenikmatan *coitus* (senggama) juga mengancam moralitas sosial. Karena akan disalurkan melalui jalan yang bertentangan dengan nilai-nilai agama, pelacuran dan sejenisnya.

07.

NIKAH DI BAWAH UMUR

Menurut Undang-Undang Perkawinan No. 1 Tahun 1974 pasal 7 bahwa usia calon suami sekurang-kurangnya 19 tahun dan usia calon istri sekurang-kurangnya 16 tahun. Jika usia calon mempelai pria kurang dari 19 tahun atau usia calon mempelai wanita kurang dari 16 tahun, maka pernikahan mereka dikategorikan pernikahan di bawah umur. Dikatakan dibawah umur, karena umur calon mempelai pria di bawah 19 tahun dan umur calon mempelai wanita di bawah 16 tahun.

Dalam fikih klasik, perkawinan dibawah umur diistilahkan dengan *nikâh al-shaghîr/al-shaghîrah*, atau *al-zawâj al-mubakkir* (pernikahan dini) dalam istilah fikih kontemporer. *Nikâh al-shaghîr/ah* adalah perkawinan antara laki-laki dan perempuan yang belum baligh. Jika ketentuan baligh anak laki-laki ditandai dengan keluarnya sperma baik dalam mimpi maupun keadaan sadar dan ketentuan baligh anak perempuan ditandai dengan menstruasi atau haid. Maka perkawinan di bawah umur berarti perkawinan antara laki-laki dan perempuan yang belum pernah mengalami tanda-tanda baligh, seperti keluarnya sperma baik ketika mimpi maupun sadar bagi anak laki-laki dan kedatangan haid bagi anak perempuan.

Jika ketentuan baligh dilihat dari sisi umur, maka menurut Imam al-Syâfi'î (w. 204 H), usia baligh baik anak laki-laki maupun perempuan adalah 15 tahun; atau 18 tahun anak laki-laki dan untuk anak perempuan 17 tahun menurut Abû Hanîfah (w. 150 H), maka perkawinan yang dilakukan di bawah usia 15 adalah pernikahan dini, menurut Imam al-Syâfi'î; atau di bawah 17/18 tahun menurut Abû Hanîfah.

Jumhur ulama membolehkan pernikahan usia dini.¹ Sebaliknya Ibnu Syubrumah (w. 144 H) dan Abu Bakar al-Asham (w. 843 M) mengharamkan. Bahkan menjadikan praktik pernikahan Nabi Saw. dengan 'Aisyah binti Abu Bakar (w. 58 H) sebagai kebolehan pernikahan usia dini, menurut keduanya bahwa hal itu bersifat khusus.² Artinya, pernikahan tersebut adalah dikhususkan untuk Nabi Saw., dan tidak berlaku bagi semua orang.

Kelompok feminis juga menolak pernikahan dini. Alasan mereka bahwa perkawinan tidak hanya membutuhkan kematangan biologis, tetapi juga kematangan psikologis dan sosial. Secara biologis, pernikahan dini boleh jadi dinilai relatif matang, tetapi tidak dari sisi psikologis dan sosial. Menurut mereka usia ideal bagi calon suami istri adalah minimal 19 tahun. Pematokan batas usia minimal 19 tahun ini, dimaksudkan agar tidak bertentangan dengan Undang-Undang No. 4 tahun 1979 tentang Kesejahteraan Anak dan Konvensi Internasional Hak Anak. Dalam pasal 1 ayat 2 Undang-Undang No. 4 tahun 1979 disebutkan: "*Anak adalah seseorang yang belum mencapai umur 21 tahun dan belum pernah kawin*". Sementara Konvensi Internasional Hak Anak yang diratifikasi Indonesia pada tahun 1990 menegaskan bahwa batas usia anak adalah 18 tahun.³

Kecuali itu, pernikahan dini bagi perempuan rentan terhadap berbagai risiko, baik bersifat biologis seperti kerusakan organ-organ reproduksi, kehamilan muda, maupun risiko psikologis berupa ketidakmampuan mengemban fungsi-fungsi reproduksi dengan baik. Dengan menikah pada usia 19 tahun, maka perempuan terhindar dari

¹K.H. Ma'ruf Amin, *et. al.*, *Himpunan Fatwa MUI Sejak 1975* (Jakarta: Erlangga, 2011), hlm. 915.

²Ibnu Hajar al-Asqalâni, *Fath al-Bârî*, Juz IX, (Beirût: Dâr al-Fikr, t.th.), hlm. 237.

³Muhammad Zain dan Mukhtar Alshodiq, *Membangun Keluarga Humanis [Counter Legal Draft Kompilasi Hukum Islam Yang Kontroversial Itu]* (Jakarta: Grahacipta, 2005), hlm. 33-34.

risiko tersebut. Sementara bagi pria, usia 19 tahun adalah usia yang dipandang matang untuk menjalankan tugas dan tanggung jawabnya sebagai seorang suami dalam keluarga, baik secara psikologis maupun biologis untuk mengemban fungsi-fungsinya.⁴

Dari segi medis tercatat angka kematian ibu (AKI) yang melahirkan masih tinggi di Indonesia salah satunya disebabkan oleh kehamilan di usia dini. Dari data WHO (Badan Kesehatan Dunia) menyebutkan bahwa angka kematian yang disebabkan oleh melahirkan pada tahun 2017 mencapai 810 perempuan setiap harinya.⁵ Sementara di negara Indonesia sendiri tercatat bahwa pada tahun 2015 angka kematian Ibu mencapai 305 perempuan.⁶ Hal ini menunjukkan bahwa bahaya pernikahan di usia dini dapat menyebabkan kematian. Dari sisi kesehatan yang lain adalah pencegahan pernikahan di bawah umur bertujuan untuk mengurangi terjadinya hamil di bawah umur karena hamil di usia dini dapat berisiko (a) kematian ibu dan bayi; (b) kelainan pada bayi; (c) Tekanan darah tinggi dan bayi prematur; (d) Bayi lahir dengan berat badan di bawah normal; (e) penyakit menular seksual; dan (f) depresi setelah melahirkan.⁷

Tegasnya, usia 19 tahun dipandang sebagai usia dewasa. Karena pada usia ini seorang anak sudah duduk di bangku kuliah minimal semester 2 atau 3 di perguruan tinggi. Pada usia ini, seseorang sudah memiliki wawasan yang cukup dan pergaulan yang memadai untuk melangsungkan pernikahan. Sebaliknya, usia di bawah 18 tahun dipandang sebagai usia yang belum dewasa. Sebab pada usia ini, seorang anak masih berada pada bangku sekolah menengah atas. Secara psikologis, mereka masih labil dan belum mampu untuk menghadapi

⁴ *Ibid.*, hlm. 35.

⁵ Devia Irena Putri. 2020. *Mengapa Angka Kematian Ibu Hamil dan Melahirkan Masih Tinggi?*. <https://www.klikdokter.com/info-sehat/read/2699377/mengapa-angka-kematian-ibu-hamil-dan-melahirkan-masih-tinggi>

⁶ Badan Pusat Statistik. *Angka Kematian Ibu Menurut Pulau*. https://www.bps.go.id/indikator/indikator/view_data/0000/data/1349/sdgs_3/1

⁷ Kevin Andrian. 2017. *Hamil Usia Muda Akibat Hubungan Intim Dini*. <https://www.alodokter.com/hamil-muda-akibat-hubungan-intim-dini>

tantangan hidup berumah tangga. Sedangkan secara biologis, organ-organ reproduksi belum “matang” bereproduksi secara sehat.⁸

Dengan demikian, meskipun pernikahan usia dini hukumnya sah sepanjang telah terpenuhinya syarat dan rukunnya, namun karena rentan dengan risiko, maka dapat diharamkan. Dalam bahasa MUI, pernikahan dini yang mengakibatkan *mudharat* adalah haram. Kecuali itu, kedewasaan usia sebagai indikator bagi tercapainya tujuan perkawinan, tidak terpenuhi dalam pernikahan dini. Indikator tujuan perkawinan dimaksud adalah kemaslahatan hidup berumah tangga dan bermasyarakat serta jaminan keamanan bagi kehamilan. Karena itu, guna merealisasikan kemaslahatan tersebut, maka MUI menyarankan agar ketentuan perkawinan dikembalikan pada standarisasi usia sebagaimana yang ditetapkan dalam UU Nomor 1 Tahun 1974 sebagai pedoman.⁹ Namun kini saran MUI ini tidak relevan lagi, setelah adanya Undang-Undang No. 16 Tahun 2019 sebagai revisi atas Undang-Undang Perkawinan No. 1 Tahun 1974 pasal 7, yang menyatakan bahwa batas minimal umur perkawinan 19 Tahun (pasal 7 ayat 1) disamaratakan baik lelaki maupun wanita. Sebelumnya, UU Nomor 1 Tahun 1974 dibedakan, laki-laki berusia 19 tahun sedangkan wanita berusia 16 tahun.

Perubahan undang-undang ini membawa pengaruh besar terhadap kaum wanita. Jurnal Perempuan untuk Pencerahan dan Kesetaraan menyambut gembira atas Undang-Undang No. 16 Tahun 2019 dengan menyatakan “perjuangan mengakhiri perkawinan anak di Indonesia membuahkan hasil”. Sebab perkawinan anak adalah bentuk kekerasan yang komplis, secara fisik, seksual, mental dan sosial. Pejuang hak-hak anak bahkan merujuk perkawinan anak sebagai bentuk legalisasi perkosaan terhadap anak atas nama perkawinan, karena sesungguhnya segala bentuk hubungan seksual dengan anak-anak adalah pemerkosaan. Oleh karena itu, perubahan batas minimal usia perkawinan menjadi 19 tahun bagi perempuan dan laki-laki diharapkan dapat menghentikan terjadinya perkawinan anak.¹⁰

⁸*Ibid.*, hlm. 35-36.

⁹K.H. Ma'ruf Amin, *et. al.*, *Himpunan Fatwa*, hlm. 912.

¹⁰Dewi Komalasari, <https://www.jurnalperempuan.org/warta-feminis/perjuangan-mengakhiri-perkawinan-anak-di-indonesia-membuahkan-hasil,17/9/2019>.

Revisi atas pasal 7 UU Perkawinan tersebut membuka peluang terpenuhi hak-hak anak Indonesia untuk mengenyam pendidikan wajib belajar 12 sesuai dengan pasal 2 huruf a Peraturan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan No. 19 Tahun 2016 tentang Program Indonesia Pintar, hak untuk hidup, hak untuk tumbuh dan berkembang, hak untuk mendapatkan perlindungan, terbebas dari tradisi perkawinan di bawah umur dalam rangka memenuhi hak atas kesejahteraannya seperti yang termuat dalam Bab II Undang-undang Nomor 4 Tahun 1979 tentang Kesejahteraan Anak, mengatur tentang hak-hak anak atas kesejahteraan, yaitu:

- a. Hak atas kesejahteraan, perawatan, asuhan dan bimbingan.
- b. Hak atas pelayanan.
- c. Hak atas pemeliharaan dan perlindungan.
- d. Hak atas perlindungan lingkungan hidup.
- e. Hak mendapatkan pertolongan pertama.
- f. Hak untuk memperoleh asuhan.
- g. Hak untuk memperoleh bantuan.
- h. Hak diberi pelayanan dan asuhan.
- i. Hak untuk memperoleh pelayanan khusus.
- j. Hak untuk mendapatkan bantuan dan pelayanan.¹¹

Selain itu, hak anak juga merupakan bagian integral dari hak asasi manusia, hak anak dalam Undang-Undang HAM diatur dalam Bab III Pasal 52-66 yang terdiri dari:

- a. Hak atas perlindungan.
- b. Hak untuk hidup, mempertahankan hidup, dan meningkatkan taraf kehidupannya.
- c. Hak atas suatu nama dan status kewarganegaraan.
- d. Bagi anak yang cacat fisik dan mental atau hak:
 - 1) Memperoleh perawatan, pendidikan, pelatihan, dan bantuan khusus.
 - 2) Untuk menjamin kehidupannya sesuai dengan martabat kemanusiaan.

¹¹Undang-Undang No. 4 Tahun 1979 tentang Kesejahteraan Anak.

- 3) Berpartisipasi dalam kehidupan bermasyarakat, berbangsa dan bernegara.
- e. Hak untuk beribadah menurut agamanya.
 - f. Hak untuk dibesarkan, dipelihara, dirawat, dididik, diarahkan dan dibimbing.
 - g. Hak untuk mendapat perlindungan hukum.
 - h. Hak memperoleh pendidikan dan pengajaran.
 - i. Hak memperoleh pelayanan kesehatan dan jaminan sosial.
 - j. Hak untuk tidak dirampas kebebasannya secara melawan hukum.¹²

Disamaratakan batas usia perkawinan antara laki-laki dan perempuan 19 tahun tersebut menunjukkan kesetaraan antara keduanya. Itu berarti Undang-Undang No. 16 Tahun 2019 merupakan wujud atas penghapusan diskriminasi terhadap perempuan. Hal ini sejalan dengan komitmen meratifikasi Konvensi CEDAW (*International Conventoin on Elimination of All Fromrs Of Discrimination Againts Women*) melalui UU RI Nomor 7 Tahun 1984, mengenai penghapusan segala bentuk diskriminasi terhadap perempuan tertuang dalam pasal 16 ayat (1) menyatakan bahwa: “Negara-negara peserta wajib membuat peraturan-peraturan yang tepat untuk menghapus diskriminasi terhadap perempuan dalam semua urusan yang berhubungan dengan perkawinan dan hubungan kekeluargaan atas dasar persamaan antara laki-laki dan perempuan, dan khususnya akan menjamin: (a) Hak yang sama memasuki jenjang perkawinan; (b) Hak yang sama untuk memilih suami secara bebas dan memasuki jenjang perkawinan hanya dengan persetujuan yang bebas dan sepenuhnya”.¹³

Dilihat dari perspektif *maqâshid al-syarî‘ah*, Undang-Undang No. 16 Tahun 2019 mengandung nilai kemashlahatan. Diantaranya adalah menjaga keturunan (*hifzh al-nasl*), sebab usia perkawinan 19 tahun dipandang sebagai matang secara biologis. Dan bagi seorang wanita kematangan biologis adalah penting sebelum melangsungkan perkawinan. Sebab kehamilan dan melahirkan di usia yang muda

¹²Undang-Undang No. 39 Tahun 1999 tentang Hak Asasi Manusia.

¹³International Conventoin on Elimination of All Fromrs Of Discrimination Againts Women, https://pih.kemlu.go.id/files/UU_1984_7.pdf, diakses 1 Desember 2019.

dengan kondisi alat reproduksi yang belum siap, akan berakibat pada komplikasi baik terhadap diri wanita yang melahirkan maupun bayi yang dilahirkannya. Karena itu, guna merealisasikan kemaslahatan tersebut seperti *hifzh al-nasl*, maka standarisasi usia perkawinan dikembalikan pada Undang-Undang No. 16 Tahun 2019.

08.

PERKAWINAN BEDA AGAMA DALAM FIKIH

Dalam hal perkawinan beda agama, seluruh ahli fikih sepakat tidak dibolehkan bagi muslim dan muslimah menikah dengan orang kafir yang tidak memiliki kitab samawi atau semacamnya, seperti musyrik penyembah berhala, matahari dan lain-lain serta orang ateis yang tidak meyakini Tuhan. Dalilnya adalah surah al-Baqarah ayat 211.¹ Berdasarkan ayat ini, seorang muslim tidak boleh kawin dengan seorang perempuan musyrik. Yaitu perempuan yang menyembah Allah bersama tuhan yang lain, seperti berhala, atau bintang-bintang, atau api atau binatang. Dalam konteks ini termasuk di dalamnya perempuan ateis atau materialis, yaitu orang yang memercayai materi sebagai tuhan, serta dia mengingkari keberadaan Allah. Dia juga tidak mengakui berbagai agama samawi, seperti ateis, eksistensial, al-Bahaiyyah dan al-Qadiyaniyyah.²

¹Muhammad Ibrâhim Jannatî, *Durûs fi al-Fiqh al-Muqâran*, diterjemahkan oleh Ibnu Alwi Bafaqih. *et. al* dengan judul, *Fiqh Perbandingan Lima Mazhab*, Jilid III, (Jakarta: Cahaya, 2007), hlm. 354.

²Wahbah al-Zuhailî, *Al-Fiqh al-Islâmî wa Adillatuhu*, diterjemahkan oleh Abdul Hayyie al-Kattani dkk., dengan judul, *Fiqh Islam wa Adillatuhu*, Jilid IX, (Jakarta: Gema Insani Press, 2011), hlm. 147.

Mazhab Hanafi dan Syafi'i memasukkan perempuan yang murtad ke dalam golongan perempuan musyrik. Tidak ada seorang muslim atau kafir yang boleh mengawininya. Karena dia telah meninggalkan agama Islam. Tegasnya, menurut kesepakatan fukaha tidak boleh menikahi perempuan yang tidak termasuk ahlul Kitab, seperti *watsaniyyah* dan *majûsiyyah*. *Watsaniyyah* adalah perempuan yang menyembah berhala atau patung, sedangkan *majûsiyyah* adalah perempuan yang menyembah api.³

Menurut Wahbah al-Zuhailî (w. 2015 M) pelarangan pernikahan tersebut disebabkan tidak adanya keharmonisan, ketenangan dan kerja sama di antara suami istri. Karena perbedaan akidah menumbuhkan rasa gelisah dan ketidaktenangan, dan perpecahan di antara suami istri. Sehingga kehidupan rumah tangga yang seharusnya berdiri di atas landasan sayang, kasih dan cinta tidak menjadi tenteram, dan tidak dapat tercapai tujuannya berupa ketenangan dan kestabilan. Kecuali itu, ketiadaan rasa keimanan terhadap suatu agama membuat seorang perempuan mudah untuk melakukan pengkhianatan rumah tangga, kerusakan dan keburukan; membuat hilang rasa amanah, kelurusan, dan kebaikan dari dalam dirinya, karena dia memercayai takhayul dan imjinasi, serta terpengaruh dengan hawa nafsu dan tabiat diri yang tidak etis. Karena tidak ada agama yang mengekanginya, dan tidak ada yang mendorongnya untuk beriman kepada Allah, hari kiamat, hisab dan hari kebangkitan.⁴

Mazhab Hanafi, Mâlikî, Syafi'i, dan Hanbalî membolehkan seorang muslim menikah dengan orang kafir yang tidak memiliki kitab samawi, seperti Yahudi dan Nasrani. Namun mereka tidak membolehkan muslimah menikah dengan mereka.⁵ Secara ijma', perkawinan demikian diharamkan. Dalil yang menjadi rujukan adalah surah al-Baqarah ayat 221: "*Jangan kalian menikahkan orang-orang musyrik [dengan wanita-wanita mukmin] sebelum mereka beriman*"⁶

³*Ibid.*, hlm. 147.

⁴*Ibid.*, hlm. 148.

⁵Muhammad Ibrâhim Jannaî, *Fiqh Perbandingan*, hlm. 354.

⁶Departemen Agama RI, *Al-Quran dan Terjemahannya* (Arab Saudi: Terbitan Depag RI Bekerjasama dengan *Khâdim al-Haramain al-Syarifain* Raja Fahd Ibn 'Abd. al-'Aziz al-Sa'ud, t. th.), hlm. 53.

dan surah al-Mumtahanah ayat 10: “Maka jika kamu telah mengetahui bahwa mereka (benar-benar) beriman, maka janganlah kalian kembalikan mereka kepada (suami-suami mereka) orang-orang kafir. Mereka tiada halal bagi orang-orang kafir itu dan orang-orang kafir itu tiada halal pula bagi mereka”.⁷ Karena dalam perkawinan ini dikhawatirkan perempuan yang beriman jatuh dalam kekafiran. Karena biasanya suami mengajak istrinya untuk memeluk agamanya. Biasanya perempuan mengikuti suami mereka karena terpengaruh dengan perbuatan suaminya, dan mengikuti mereka dalam agama mereka. Terlebih di akhir ayat surah al-Baqarah ayat 221 disebutkan: “mereka mengajak ke neraka”. Maksudnya mereka mengajak para perempuan mukmin kepada kekafiran. Ajakan kepada kekafiran adalah ajakan kepada api neraka, karena kekafiran mendatangkan api neraka. Perkawinan perempuan mukmin dengan orang kafir merupakan sebab bagi ke arah yang haram. Ini adalah perkara yang haram. Meskipun bunyi teks ayat tersebut memaparkan tentang orang-orang musyrik, tetapi yang menjadi ‘*illat* (sebab) adalah ajakan ke api neraka, mencakup semua orang kafir, maka hukum menjadi umum dengan keumuman ‘*illat*. Tegasnya, berdasarkan ayat tersebut seorang muslimah tidak boleh menikah dengan orang laki-laki ahlul Kitab, sebagaimana dia juga tidak boleh menikah dengan orang majusi. Karena agama memutus penguasaan orang kafir terhadap orang mukmin berdasarkan surah al-Nisâ’ ayat 141: “Allah sekali-kali tidak akan memberi jalan kepada orang-orang kafir untuk memusnahkan orang-orang beriman”.⁸ Jika orang kafir boleh menikah dengan perempuan mukmin, maka ada jalan baginya untuk mengajak kepada agamanya, dan ini tidak boleh.⁹

Mazhab Imamiyah juga sependapat dengan mazhab lain dalam hal tidak bolehnya muslimah menikah dengan orang kafir. Namun mereka berbeda pendapat dengan mazhab lain yang membolehkan muslim menikah dengan wanita ahlul Kitab. Sebagian ahli fikih, seperti Syaikh Mufid, Sayyid al-Murtadhâ dan Ibnu Barrâj berpendapat bahwa muslim tidak boleh menikah dengan mereka, baik

⁷Departemen Agama RI, *Al-Quran dan Terjemahannya*, hlm. 924.

⁸*Ibid.*, hlm. 146.

⁹Wahbah al-Zuhaili, *Fiqh Islâm*, hlm. 148.

dâim maupun *munqathi'*. Pendapat mereka didasarkan atas surah al-Mumtahanah ayat 10: "*Jangan kalian berpegangan dengan tali [pernikahan] orang-orang kafir*"¹⁰ dan surah al-Baqarah ayat 221: "*Jangan kalian menikah dengan wanita-wanita musyrik sampai mereka beriman*".¹¹ Sedangkan sebagian lain, seperti 'Alî ibn Babâwaih dan Syaikh Shadûq mengatakan bahwa seorang muslim boleh menikah dengan wanita ahlul Kitab baik *dâim* (pernikahan permanen) maupun *munqathi'* (pernikahan temporer atau mut'ah). Pendapat ini didasarkan atas surah al-Mâidah ayat 5: "*[Dibolehkan menikah dengan] wanita-wanita mukmin dan wanita dari orang-orang yang memiliki Kitab sebelum kalian*".¹²

Namun sebagian besar ahli fikih mazhab Imamiyah berpendapat bahwa seorang muslim boleh menikah dengan wanita ahlul Kitab dengan nikah *munqathi'*, tetapi tidak boleh dengan nikah *dâim*. Dalil mereka adalah penggabungan dalil yang melarang dan dalil yang membolehkan, dengan menafsirkan dalil yang melarang untuk nikah *dâim*, dan dalil yang membolehkan untuk nikah *munqathi'*.¹³

Adapun menikahi perempuan ahlul Kitab, ulama sepakat membolehkannya. Yang dimaksud dengan perempuan ahlul Kitab adalah perempuan yang percaya terhadap agama samawi, seperti orang Yahudi dan Nasrani. Ahlul Kitab adalah para pemegang kitab Taurat dan Injil. Kebolehan menikahi perempuan ahlul Kitab didasarkan atas surah al-Mâidah ayat 5: "*Pada hari ini dihalalkan bagimu yang baik-baik. Makanan (sembelihan) orang-orang yang diberi al-Kitab itu halal bagimu, dan makanan kamu halal (pula) bagi mereka. (Dan dihalalkan mengawini) wanita yang menjaga kehormatan di antara wanita-wanita yang beriman dan wanita-wanita yang menjaga kehormatan di antara orang-orang yang diberi al-Kitab sebelum kamu*".¹⁴ Yang dimaksud dengan wanita yang menjaga kehormatan dalam ayat ini adalah para perempuan yang suci. Maksud ayat ini mendorong manusia untuk menikah dengan para perempuan yang suci, karena

¹⁰Departemen Agama RI, *Al-Quran dan Terjemahannya*, hlm. 924.

¹¹*Ibid.*, hlm. 53.

¹²*Ibid.*, hlm. 158.

¹³Muhammad Ibrâhim Jannati, *Fiqh Perbandingan*, hlm. 355.

¹⁴Departemen Agama RI, *Al-Quran dan Terjemahannya*, hlm. 158.

dalam perkawinan seperti ini terdapat rasa sayang dan cinta di antara suami-istri, serta menyebarkan rasa tenteram dan tenang.¹⁵

Sejarah mencatat sejumlah sahabat Nabi yang menikah dengan para perempuan ahlu *dzimmah*. ‘Utmân ibn ‘Affân (w. 35 H) menikah dengan Na’ilah binti Faradhah al-Kalbiyyah yang merupakan seorang perempuan Nasrani yang kemudian masuk Islam. Khuzdaifah menikah dengan seorang perempuan Yahudi yang merupakan salah seorang penghuni al-Madâ’in. Sahabat Jâbir pernah ditanya mengenai pernikahan seorang muslim dengan perempuan Yahudi dan Nasrani. Dia menjawab: “Kami menikah dengan mereka pada zaman invasi kota Kuffah bersama Sa’ad ibn Abi Waqqâsh (w. 54 H)”. Menurut Wahbah al-Zuhailî kebolehan menikah dengan perempuan ahlu Kitab dan larangan menikah dengan perempuan musyrik, karena pernikahan dengan ahlu Kitab terdapat kesamaan keimanan pada beberapa prinsip asasi. Yang dimulai dengan pengakuan terhadap Tuhan. Keimanan kepada rasul dan hari kiamat, dengan segala hisab dan siksaan yang ada didalamnya. Berkat titik temu ini menyebabkan adanya komunikasi berdasarkan landasan ini, yang menjamin terciptanya kehidupan perkawinan yang biasanya lurus dengan mengharap keislaman perempuan tersebut karena secara umum dia beriman dengan kitab-kitab para nabi dan rasul.¹⁶

Hikmah kawinnya seorang laki-laki muslim dengan seorang perempuan Yahudi dan Nasrani, bukan sebaliknya adalah, orang muslim beriman terhadap semua rasul, dan dengan semua agama dalam asalnya yang benar yang pertama, maka tidak ada bahaya dari suami terhadap akidah dan perasaan istri. Sedangkan non muslim yang tidak percaya terhadap Islam, terdapat bahaya yang mengintai yang membuat istrinya terpengaruh terhadap agamanya.¹⁷

Namun menurut mazhab Hanafi dan Syâfi’î, serta Mâlikî dalam salah satu pendapatnya, seorang mukmin makruh menikah dengan perempuan ahlu Kitab dan ahlu *dzimmah*. Dalam mazhab Hanbali, perkawinan dengan perempuan ahlu Kitab adalah makruh. Karena

¹⁵Wahbah al-Zuhailî, *Fiqh Islâm*, hlm. 148-149.

¹⁶*Ibid.*, hlm. 148-149.

¹⁷*Ibid.*

‘Umar ra. berkata kepada orang-orang yang kawin dengan ahlul Kitab, “Ceraikanlah mereka”. Maka para sahabat menceraikan mereka, kecuali Khuzdaifah. Kemudian ‘Umar ra. berkata kepadanya: “Ceraikanlah dia”. Khuzdaifah berkata kepada ‘Umar ra. “Apakah kamu bersaksi bahwa dia adalah haram?”. ‘Umar ra kembali berkata kepadanya: “Dia adalah minuman keras. Ceraikanlah dia”. Khuzdaifah kembali bertanya kepada ‘Umar ra. “Apakah kamu bersaksi bahwa dia adalah haram?”. ‘Umar ra. menjawab: “Dia adalah minuman keras”. Khuzdaifah kembali berkata: “Aku telah mengetahui bahwa ia adalah minuman keras, akan tetapi ia halal bagiku”. Setelah lewat beberapa waktu, Khuzdaifah menceraikan istrinya. Lalu ada orang yang bertanya kepadanya: “Mengapa kamu tidak menceraikannya ketika ‘Umar ra. memerintahkan hal itu kepadamu?”. Khuzdaifah menjawab: “Aku tidak mau manusia melihat aku melakukan suatu perkara yang tidak selayaknya aku lakukan”.¹⁸

Lebih jauh disebutkan dalam mazhab Hanafi bahwa haram seorang laki-laki mukmin mengawini perempuan Ahli Kitab yang berdomisili di wilayah yang sedang berperang dengan Islam (*dâr al-harb*), sebab mereka tidak tunduk (*khadhi‘ah*) terhadap hukum orang-orang Islam sehingga bisa membuka pintu fitnah. Seorang suami muslim yang kawin dengan perempuan Ahli Kitab dikhawatirkan akan patuh terhadap sikap istrinya yang berjuang memperbolehkan anaknya beragama dengan selain agamanya. Suami tersebut akan memperdaya dirinya sendiri serta tidak lagi menghiraukan pengasingan dari pemerintahan negara (Islam)-nya. Beberapa keburukan (*mafsadah*) semacam inilah yang menjadi konsideran keharaman. Sedangkan mengawini perempuan ahlul Kitab *dzimmî* (yang berada di negara dan perlindungan pemerintahan Islam) hukumnya hanya makruh, sebab mereka tunduk pada hukum Islam.¹⁹

Sedangkan dalam madzhab Mâlikî terdapat dua pendapat. *Pertama*, makruh secara mutlak mengawini perempuan ahlul Kitab, baik di *dâr al-harb* maupun *dzimmiyyah*. Hanya saja kemakruhan

¹⁸*Ibid.* hlm. 148-149.

¹⁹Abdurrahmân al-Jazîrî, *Kitâb al-Fiqh ‘alâ al-Mazhâhib al-‘Arba‘ah*, (Beirût: Dâr al-Fikri, 1995), hlm. 76.

yang di *dâr al-harb* kualitasnya lebih berat. Kedua, tidak makruh secara mutlak, sebab secara lahiriyah surah al-Mâidah ayat 5 membolehkan secara mutlak. Meskipun demikian, tetap saja makruh karena digantungkan kemakruhannya berkait dengan *dâr al-Islâm* (pemerintahan Islam), sebab perempuan ahlul Kitab tetap saja boleh minum khamr, memakan babi, dan pergi ke gereja. Padahal suaminya tidak melakukan itu semua.²⁰

Sementara dalam mazhab Syâfi‘î memandang makruh mengawini perempuan ahlul Kitab yang berdomisili di *dâr al-Islâm*, dan sangat dimakruhkan (*tasydîd al-karâhah*) bagi yang berada di *dâr al-harb*, sebagaimana pendapat fukaha Mâlikiyah. Ulama Syâfi‘iyyah memandang kemakruhan tersebut apabila terjadi dalam peristiwa berikut:

- a. Tidak terbersit oleh calon mempelai laki-laki muslim untuk mengajak perempuan ahlul Kitab tersebut masuk Islam;²¹
- b. Masih ada perempuan muslimah yang salihah;²²
- c. Dan apabila tidak mengawini perempuan ahlul Kitab tersebut ia bisa terperosok ke dalam perbuatan zina.²³

Adapun dalam mazhab Hanbalî diperbolehkan laki-laki muslim dan bahkan sama sekali tidak dimakruhkan mengawini perempuan ahlul Kitab berdasarkan keumuman surah al-Mâidah ayat 5. Dengan syarat perempuan ahlul Kitab tersebut adalah perempuan merdeka (bukan budak), karena terma *al-muḥshanât* -dalam Q.S. al-Mâidah:5- yang dimaksud dalam ayat tersebut adalah perempuan merdeka.²⁴

Para imam mazhab juga berbeda pendapat tentang mengawini perempuan Shâbi‘ah, Majusi, dan lainnya. Menurut fukaha mazhab Hanafi kelompok Shâbi‘ah termasuk ahlul Kitab, hanya saja kitabnya sudah disimpangkan dan palsu. Mereka dipersamakan dengan pemeluk Yahudi dan Nasrani, sehingga laki-laki mukmin boleh mengawininya. Sedangkan fukaha Syâfi‘iyyah dan Hanâbilah

²⁰*Ibid.*, hlm. 76.

²¹Itu berarti, jika sang suami mempunyai tujuan mengajak calon istrinya masuk Islam, maka hukumnya tidak makruh lagi.

²²Itu berarti, hukumnya tidak makruh lagi jika ternyata memang sudah tidak ada perempuan muslimah saleh yang bisa dijadikan istri.

²³Abdurrahmân al-Jazîrî, *Kitâb al-Fiqh ‘alâ al-Mazhâhib al-‘Arba‘ah*, hlm. 76.

²⁴*Ibid.*, hlm. 77.

membedakan antara ahlul Kitab dan penganut agama Shâbi'ah. Menurut mereka, orang-orang Yahudi dan Nasrani sependapat dengan Islam dalam hal-hal pokok agama (*ushûl al-dîn*)-membenarkan rasul-rasul dan mengimani kitab-kitab. Barang siapa yang berbeda darinya dalam hal pokok-pokok agama (termasuk Shâbi'ah) maka ia bukanlah termasuk golongannya. Oleh karena itu, hukum mengawininya juga seperti mengawini penyembah berhala, yakni haram.²⁵

Sementara mengawini perempuan Majusi, 'Abdurrahmân bin 'Auf (w. 31 H) berkata: "Saya pernah mendengar Rasulullah Saw. bersabda: "*Perlakukanlah mereka (pemeluk Majusi) seperti memperlakukan ahlul Kitab*". Itu berarti, mereka bukan termasuk ahlul Kitab. Dan karena itu haram mengawininya. Tetapi Abû Tsa'ur berpendapat lain. Ia menghalalkan mengawini perempuan Majusi karena agama mereka juga diakui dengan diberlakukannya membayar *jizyah* (pajak) sebagaimana yang diberlakukan kepada orang Yahudi dan Nasrani.²⁶

Adapun mengawini perempuan yang memiliki kitab diluar Yahudi, Nasrani, Majusi, dan Shâbi'ah, terdapat dua pendapat. *Pertama*, menurut ulama madzhab Hanafi pemeluk agama *samawi* yang memiliki suatu kitab suci seperti *shuhuf* Nabi Ibrahim dan Dawud tidak dikategorikan musyrik. Karena itu, mengawini mereka adalah sah, sebab mereka berpegang pada sebuah kitab Allah. Mereka dipersamakan dengan orang Yahudi dan Nasrani. *Kedua*, menurut ulama mazhab Syâfi'î dan Hanbalî tidak boleh mengawini mereka. Sebab, kitab-kitab tersebut hanya berisi nasihat-nasihat dan perumpamaan-perumpamaan, serta sama sekali tidak memuat hukum, sehingga tidak disebut kitab hukum.²⁷

²⁵Al-Sayyid Sâbiq, *Fiqh as-Sunnah*, Jilid I, (Beirût: Dâr al-Kitâb al-'Arabi, 1985), hlm. 104.

²⁶*Ibid.*, hlm. 104.

²⁷ *Ibid.*, hlm. 105.

09.

PERKAWINAN BEDA AGAMA DALAM TAFSIR

Upaya interpretatif atas Al-Qur'an untuk menemukan maknanya dinamakan *tafsîr*. Secara etimologis tafsir berarti menjelaskan (*al-bayân*), menerangkan (*al-zhuhûr*) dan menyingkap (*al-kasyf*). Itu berarti tafsir berguna untuk menjelaskan makna teks. Tafsir berfungsi menjelaskan makna yang belum jelas, meskipun boleh jadi artinya cukup jelas. Karena itu hasil penafsiran ulama tidak tunggal, melainkan beragam termasuk penafsiran terhadap ayat yang terkait dengan nikah beda agama.

Diantara ayat berkenaan dengan nikah beda agama adalah surah al-Baqarah ayat 221: *“Dan janganlah kamu menikahi wanita-wanita musyrik, sebelum mereka beriman. Sesungguhnya wanita budak yang mukmin lebih baik dari wanita musyrik, walaupun dia menarik hatimu. Dan janganlah kamu menikahkan orang-orang musyrik (dengan wanita-wanita mukmin) sebelum mereka beriman. Sesungguhnya budak yang mukmin lebih baik dari orang musyrik, walaupun dia menarik hatimu. Mereka mengajak ke neraka, sedang Allah mengajak ke surga dan ampunan dengan izin-Nya. Dan Allah*

menerangkan ayat-ayat-Nya (perintah-perintah-Nya) kepada manusia supaya mereka mengambil pelajaran”.¹

Huruf *lâ* dalam redaksi *lâ tankihû al-musyrikât* (Janganlah kamu menikahi wanita-wanita musyrik) dipahami sebagai bentuk larangan (*lâ al-nâhiyyah*), yaitu *lâ* yang menunjukkan larangan.² Sedangkan larangan menunjukkan tidak boleh atau haram. Karena itu, Fakhrudîn al-Râzî (w. 606 H) menafsirkan redaksi ayat tersebut (wa *lâ tankihû al-musyrikât*) dengan janganlah engkau mengawini mereka perempuan-perempuan musyrik (*lâ tuzawwijûhunna*).³ Al-Qâsimî menafsirkannya dengan *lâ tatazawwajû al-watsaniyyât hattâ yu'minna billâhi* (janganlah kamu mengawini perempuan-perempuan penyembah berhala sampai mereka beriman kepada Allah). Sedangkan Muḥammad Rasyîd Ridhâ (w. 1354 H/1935 M) menafsirkannya dengan *lâ tatazawwajû al-nisâ'a al-musyrikât mâ dumna 'alâ syirkihinna* (Janganlah engkau mengawini perempuan-perempuan musyrik selagi mereka masih dalam kemusyrikannya).⁴

Dengan demikian, berdasarkan ayat ini ulama tafsir sepakat keharaman mengawini wanita musyrik. Mereka hanya berbeda dalam menentukan siapa yang dimaksud dengan wanita orang musyrik tersebut. Menurut al-Qâsimî yang dimaksud dengan *al-musyrikât* adalah perempuan penyembah berhala (*al-watsaniyyât*).⁵ Selain penyembah berhala, mereka juga tidak mempunyai kitab suci, tegas Ibnu Jarîr al-Thabari (w. 310 H).⁶ Menurut al-Râzî mereka adalah

¹Departemen Agama RI, *Al-Quran dan Terjemahannya*, (Arab Saudi: Terbitan Depag RI Bekerja sama dengan Khâdim al-Haramain al-Syairifain Raja Fahd Ibn 'Abd. al-'Aziz al-Sa'ud, t. th.), hlm. 53-54.

²Dalam gramatika bahasa Arab (nahwu) huruf *lâ* menunjukkan dua makna: *lâ an-nâhiyyah* dan *lâ an-nâhiyyah*. Yang disebut pertama menunjuk kepada arti “tidak”, sedangkan yang kedua menunjuk kepada arti “larangan” (jangan, tidak boleh, haram, dll.). Lihat Fuâdi Nu'mân, *Mulakhash Qâwa'id al-Lughah al-'Arabiyyah*, Juz II, (Damaskus: Dâr al-Hikmah, t.t.), hlm. 121.

³Fakhr al-Dîn al-Râzî, *Tafsîr al-Kabîr wa Mafâtîḥ al-Ghayb*, Jilid XVI, (Beirût: Dâr al-Fikr, 1414 H/1994 M), hlm. 50.

⁴Muḥammad Rasyîd Ridhâ, *Tafsîr al-Qur'an al-Hakîm*, Juz II, (Beirût: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1999 M), hlm. 350.

⁵Al-Qâsimî, *Tafsîr Maḥâsin al-Ta'wîl*, Jilid III, (Beirût: Dâr al-Fikr, 1978), hlm. 218.

⁶Pendapat yang sama juga dikemukakan Yûsuf al-Qardhawî. Lihat, Yûsuf al-Qardhawî, *Fi Fiqh al-Aqalliyât al-Muslimah Hayâh al-Muslimîn wash al-Mujtama'ât al-Ukhrâ*, diterjemahkan oleh Adillah Obid, Lc. dengan judul, *Fiqh Minoritas Fatwa Kontemporer Terhadap Kehidupan Kaum Muslimin di Tengah Masyarakat Non Muslim*, (Jakarta: Zikrul Hakim, 2004 M), hlm. 117.

orang yang mengingkari wujud Tuhan (ateis), tidak percaya kepada para nabi dan hari akhir dinamakan musyrik/musyrikah.⁷

Sebagian ulama tafsir membatasi terma *al-musyrikât* khusus wanita musyrik bangsa Arab saja. Itu berarti, wanita selain Arab (non Arab, *'ajamiyah*) tidak termasuk *al-musyrikât*. Pendapat ini dikemukakan oleh al-Thabarî, yang kemudian diikuti Muhammad 'Abduh (1849-1905 M) dan Muhammad Rasyîd Ridhâ. Konsekuensi pendapat ini adalah bahwa halal menikahi wanita musyrikah non Arab, seperti mereka yang berasal dari Cina, India, dan lainnya tidak termasuk yang dilarang Al-Qur'an. Pendapat ini jelas bertolak belakang dengan pandangan mayoritas yang berpendapat bahwa terma *al-musyrikât* bersifat umum. Yaitu meliputi wanita Arab dan non Arab, dan di manapun mereka berada.

Ayat lain yang berkenaan dengan nikah beda agama adalah surah al-Mâidah ayat 5: *"Pada hari ini dihalalkan bagimu yang baik-baik, makanan (sembelihan) orang-orang yang diberi al-Kitab itu halal bagimu, dan makanan kamu halal (pula) bagi mereka. (dan dihalalkan mangawini) wanita yang menjaga kehormatan di antara wanita-wanita yang beriman dan wanita-wanita yang menjaga kehormatan di antara orang-orang yang diberi al-Kitab sebelum kamu, bila kamu telah membayar mas kawin mereka dengan maksud menikahinya, tidak dengan maksud berzina dan tidak (pula) menjadikannya gundik-gundik. Barang siapa yang kafir sesudah beriman (tidak menerima hukum-hukum Islam), maka hapuslah amalannya dan ia di hari kiamat termasuk orang-orang merugi"*.⁸

Jika dalam surah al-Baqarah ayat 221 wanita non muslim diistilahkan dengan *al-musyrikât*, maka dalam surah al-Mâidah ayat 5 diistilahkan dengan *ûtul kitâb*, yaitu mereka yang diberi al-Kitab atau ahlul Kitab. Dalam ayat yang disebut pertama menikahi *al-musyrikât* adalah terlarang, sedangkan dalam ayat yang disebut terakhir dihalalkan. Dengan ungkapan lain, surah al-Baqarah ayat 221 berisi larangan menikahi wanita musyrik, sedangkan dalam surah al-Mâidah ayat 5 dibolehkan menikahi wanita ahlul Kitab. Ulama tafsir sepakat

⁷Fakhr al-Dîn al-Râzî, *Tafsîr al-Kabîr*, hlm. 50.

⁸Departemen Agama RI, *Al-Quran dan Terjemahannya*, hlm. 158.

bahwa ahlul Kitab adalah mereka yang memiliki Kitab suci yaitu Yahudi dan Nasrani. Itu berarti boleh menikahi wanita Yahudi dan Nasrani. Di antara yang berpendapat demikian adalah Sa'îd Ibn al-Musayyib (w. 94 H), Ibnu 'Abbâs (w. 68 H), Hanâbilah dan al-Hasan (w. 110 H). Menurut mereka ayat di atas (yaitu surah al-Mâidah ayat 5) mencakup pada seluruh jenis ahlul Kitab baik yang *dzimmî* maupun *harbî*, karena itu umat Islam boleh menikah dengan mereka.⁹

Menurut Muhammad Rasyîd Ridhâ pernikahan laki-laki muslim dengan perempuan ahlul Kitab adalah sah, sebagaimana dijelaskan ayat Al-Qur'an di atas. Hal ini, karena Tuhan orang Islam dan ahlul Kitab adalah satu. Begitu juga kitab yang menjadi pegangan keduanya pada hakekatnya adalah satu; di dalam kitab suci masing-masing terkandung ajaran untuk beriman dan mengesakan Tuhan, percaya kepada hari akhir dan melakukan amal saleh.¹⁰ Muhammad Rasyîd Ridhâ menambahkan, dengan adanya pernikahan seperti itu, perempuan ahlul Kitab bisa mengetahui kesamaan sekaligus perbedaan antara ajaran Islam dengan Yahudi-Nasrani.¹¹

Ulama tafsir lain yang membolehkan adalah Imam al-Qurthubî (w. 671 H) dan Muhammad Husain al-Thabâthabâ'î (w. 1981 M). Menurut Imam al-Qurthubî boleh menikahi perempuan ahlul Kitab ketika dalam suasana damai, tidak boleh dalam suasana peperangan.¹² Menurut al-Thabâthabâ'î –dengan mungutip tafsir al-Qummi-kebolehan tersebut jika Ahlul Kitab membayar jizyah. Karena itu, jika mereka tidak membayar jizyah, maka umat Islam dilarang menikahnya.¹³

Adapun yang mengharamkan pernikahan dengan perempuan ahlul Kitab di antaranya adalah 'Umar ibn al-Khaththâb (w. 23 H), 'Athâ ibn Rabbah (w. 115 H), Ibnu 'Umar (w. 73 H), Muhammad

⁹Fakhr al-Dîn al-Râzî, *Tafsîr al-Kabîr*, Jilid XI, hlm. 151.

¹⁰Muhammad Rasyîd Ridhâ, *Tafsîr al-Qur'ân al-Hakîm*, Juz II, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1999 M), hlm. 286.

¹¹*Ibid.*, Juz IV, hlm. 158-159.

¹²Abû 'Abdillâh Muhammad ibn Ahmad al-Anshârî, *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân*, Juz III, (Kairo: Dâr al-Kitâb al-'Arabî, 1967), hlm. 451-452.

¹³Muhammad Husain al-Thabâthabâ'î, *al-Mizân fi al-Tafsîr al-Qur'ân*, Juz V, (Beirut: Mu'assah al-'Alamî li al-Mathbû'ât, 1991), hlm. 220.

ibn al-Hanafiyah dan al-Hâdî (salah seorang imam Syiah Zaidiyah).¹⁴ ‘Umar ibn al-Khaththâb pernah hendak mencambuk orang yang menikah dengan ahlul Kitab. ‘Umar marah karena ia khawatir tindakan beberapa orang yang menikahi perempuan-perempuan ahlul Kitab akan diikuti umat Islam lain, sehingga perempuan-perempuan muslim tidak menjadi pilihan laki-laki muslim.¹⁵ Selain alasan ini, ‘Umar juga beralasan karena wanita ahlul Kitab tergolong musyrik. Ia menegaskan, “*Saya tidak mengetahui kemusyrikan yang lebih besar daripada kemusyrikan ucapan seseorang wanita: “Tuhan saya Isa”*.”¹⁶ Menurut ‘Athâ kebolehan menikahi perempuan ahlul Kitab karena pada saat itu, jumlah wanita muslimah sangat sedikit. Sedangkan sekarang, jumlah perempuan muslim sudah banyak sehingga tidak ada lagi kebutuhan untuk menikahi perempuan ahlul Kitab. Dengan demikian, pernikahan laki-laki muslim dengan perempuan ahlul Kitab menjadi tidak boleh.¹⁷

¹⁴Fakhr al-Dîn al-Râzî, *Tafsîr al-Kabîr*, Jilid III, hlm. 62.

¹⁵Ibnu Jarîr al-Thabari, *Jâmi’ al-Bayân fi Ta’wîl al-Qur’ân*, Jilid II, (Beirût: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1999 M), hlm. 390.

¹⁶Imâduddîn ‘Abdul Fidâ’ Ismâ’îl Ibnu Kastîr al-Quraisyî al-Dimasyqî, *Tafsîr al-Qur’ân al-‘Azhâm*, Jilid II, (Beirût: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1418 H/1997 M), hlm. 27.

¹⁷Fakhr al-Dîn al-Râzî, *Tafsîr al-Kabîr*, Jilid XI, hlm. 150.

10.

WACANA PERKAWINAN BEDA AGAMA DI INDONESIA

Sebagaimana dalam tafsir dan fikih terjadi perbedaan pendapat ulama tentang nikah beda agama, demikian halnya di Indonesia. Mayoritas ulama Indonesia cenderung kepada pendapat yang melarang. Menurut Mahmud Yunus (w. 1982 M), lelaki Muslim dilarang mengawini perempuan Majusi, *watsani* (penyembah berhala) dan *Sâibah* (penyembah bintang).¹ Hasan Basri (w. 1998 M) menyatakan Islam melarang perkawinan antar agama. Majelis Ulama Indonesia (MUI) Pusat telah mengeluarkan fatwa ketika dipimpin oleh Buya Hamka dan Komisi Fatwa KH Sjukri Ghozali (w. 1984 M) dengan dipertimbangkan oleh ulama seluruh Indonesia yang berkumpul di Jakarta. Dalam Undang-Undang Perkawinan (UU Nomor 1 Tahun 1974) pada intinya mengatur sesama agama. Pernikahan dianggap sah, jika menurut agama masing-masing. Islam ya Islam. Kristen ya Kristen. Pemerintah pun tidak berhak mengatur soal perkawinan ini.²

Mahmuddin Sudin berpendapat bahwa sekarang ini tidak ada lagi ahlu Kitab sebagai yang dimaksudkan oleh surah al-Mâidah

¹Mahmud Yunus, *Hukum Perkawinan dalam Islam Menurut Madzhab Syafi'i, Hanafi, Maliki dan Hanbali* (Jakarta: PT. Hidakarya Agung, 1983), hlm. 50.

²Ramlan Marjoned, *KH. Hasan Basri 70 Tahun*, (Jakarta: Media Da'wah, 1990), hlm. 269-270.

ayat 5, karena mereka telah syirik, mereka dikategorikan musyrik. Mengawini wanitanya adalah haram.³ Zakiyah Daradjat berpendapat bahwa pasangan beda agama bukan hanya soal hukum dan agama, namun menghadapi banyak masalah yang rumit.⁴ Daud Ali berpendapat bahwa dalam surah al-Mâidah ayat 5, Allah memberi dispensasi berupa hak kepada pria muslim untuk menikahi wanita ahlul Kitab yakni wanita-wanita Yahudi dan Nasrani. Hak atau kewenangan terbuka itu dapat dipergunakan atau tidak dipergunakan oleh pria Muslim, tergantung pada situasi, kondisi, dan keadaan dirinya. Dispensasi itu hanya diberikan kepada pria muslim, tidak kepada wanita muslim atau muslimat.⁵

Terdapat tiga pendapat tentang penggunaan hak pria muslim mengawini wanita ahlul Kitab. *Pertama*, hak itu boleh saja dipergunakan pria muslim kalau dia mau mempergunakannya. *Kedua*, dispensasi yang diberikan dalam surah al-Mâidah ayat 5 tersebut bersyarat. Menurut Hazairin (w. 1975 M), syaratnya tercantum dalam surah al-Nisâ' ayat 25 antara lain jika susah mendapatkan wanita muslim. Syarat lain adalah kemampuan dan iman harus pula dipenuhi oleh mereka yang hendak mempergunakan haknya untuk kawin dengan wanita yang berbeda agama. Untuk memelihara agama dan keturunan yang beragama Islam, dispensasi itu hanya dapat dipergunakan oleh pria muslim yang kuat imannya yang benar-benar mampu menjadi kepala keluarga dalam arti kata yang sebenarnya, maupun menyandang predikat *al-Rijâl qawwâmûn 'alâ al-nisâ'*, yaitu laki-laki yang mampu menjadi pemimpin wanita yang menjadi istrinya dalam kehidupan keluarga dan rumah tangga, terutama dalam menentukan pendidikan anak-anaknya secara Islam.⁶

Menurut Ali Yafie, surah al-Mâidah ayat 5 adalah hukum *mukhashshish* dan merupakan *al-tahlîl ba'da al-tahrîm* dalam hubungannya dengan surah al-Baqarah ayat 221. Kondisi yang

³Mahmouddin Sudin, *Perkawinan antar Agama, Inferfait Marriage*, (Jakarta: Yayasan Keluarga Sejahtera, 1988), hlm. 32-34.

⁴*Harian Kompas*, Tanggal 16 Januari 1992.

⁵Majalah *Panjimas*, No. 710, tahun XXXIV tanggal 12-20 Februari 1992, h. 32-33; *Mimbar Hukum*, Direktorat Pembinaan Badan Peradilan Agama, Nomor 5 Tahun III. 1992, hlm. 70-71.

⁶Majalah *Panjimas*, No. 710 Tahun XXXIV tanggal 12-20 Februari 1992, hlm. 32-33.

memungkinkan halalnya perkawinan menurut hukum Islam adalah bahwa Islam dan muslimin dalam keadaan kuat. Ali Yafie menambahkan bahwa kebanyakan ulama fikih, Syaikh Muhammad ‘Abduh (w. 1323 H), Muhammad Rasyîd Ridhâ (w. 1354 H/1935 M) dan Syaikh Mahmûd Syaltût berpendapat bahwa Islam membolehkan perkawinan lelaki muslim dengan wanita *Kitâbi*.⁷ Yaitu lelaki muslim yang kuat agamanya. Kebolehan mengawini wanita *Kitâbi* sesuai dengan ketentuan surah al-Mâidah ayat 5 yang merupakan keringanan dari Allah. Terhadap ayat yang sejelas dan seterang ini masih ada juga orang yang ragu, sehingga mereka mempersempit keluasan yang diberikan agama. Ada yang berkata bahwa ahlul Kitab sama dengan musyrik, sebab mereka memperserikatkan Allah dengan Isa al-Masih.⁸

Harun Nasution (w. 1998 M) berpendapat bahwa lelaki muslim boleh mengawini wanita ahlul Kitab. Alasannya karena tidak ada larangan dalam Al-Qur’an dan hadis mutawatur.⁹ Ali Hasjmy (w. 1998 M), Ketua MUI Aceh setuju kalau pengaturan perkawinan beda agama sesuai dengan ajaran Al-Qur’an. Yaitu jika rumusan perkawinan antaragama itu diatur sesuai dengan ajaran Islam. Dalam agama Islam perkawinan pasangan yang beda agama sudah jelas peraturannya. Boleh bagi laki-laki muslim dengan wanita ahlul Kitab. Haram hukumnya bagi wanita muslim kawin dengan laki-laki bukan muslim.¹⁰

Menurut Ahmad Azhar Basyir (w. 1994 M) lelaki muslim halal kawin dengan wanita Yahudi atau Nasrani (wanita *Kitâbi*). Kepada lelaki muslim yang akan kawin dengan wanita ahlul Kitab disyaratkan mampu menyelamatkan kehidupan agamanya, agama anak-anaknya, agama Islam, dan umat Islam pada umumnya.¹¹ Nazaruddin Latif berpendapat bahwa ketentuan llahi sudah jelas. Agama Islam tidak

⁷Hasil wawancara Ichtiyanto dengan K.H. Ali Yafie pada tanggal 31 Januari 1992 di Jakarta. Lihat Ichtiyanto, *Perkawinan Campuran dalam Negara Republik Indonesia*, (Jakarta: Badan Litbang Agama dan Diklat Keagamaan Departemen Agama RI, 2003), hlm. 119.

⁸Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1984), Juz II, hlm. 193-196 dan Juz VI, hlm. 138-139.

⁹Hasil wawancara Ichtiyanto dengan Harun Nasution pada tanggal 28 Februari 1992 di Jakarta. Lihat Ichtiyanto, *Perkawinan Campuran*, hlm. 120.

¹⁰*Ibid.*, hlm. 120.

¹¹Ahmad Azhar Basyir, hlm. 9 dan 13.

melarang seseorang pemuda/pria muslim menikah dengan gadis/wanita beragama Katolik, Kristen, dan Yahudi sebagaimana termaktub dalam Al-Qur'an (surah al-Mâidah ayat 5). Nazaruddin mengakui bahwa seorang penasihat perkawinan tidak akan menganjurkan perkawinan yang berlainan agama (*interfaith marriage*).¹²

Sementara Sayuti Thalib membolehkan perkawinan lelaki muslim dengan wanita *Kitâbi*. Pada dasarnya seorang laki-laki Islam diperbolehkan kawin dengan perempuan mana saja. Sungguhpun demikian, juga diberikan pembatasan-pembatasan. Sebagai pembatasan seorang laki-laki muslim dilarang kawin dengan perempuan-perempuan tertentu. Dalam larangan-larangan itu tampak segi-segi larangan itu.¹³

Pelarangan nikah beda agama tidak hanya berlaku bagi lelaki muslim dengan perempuan ahlul Kitab, melainkan juga sebaliknya. Ahmad Sukarja menulis hukum perkawinan antara perempuan muslim dengan laki-laki Kristen, Katolik, Hindu, Budha, dan pemeluk kepercayaan non-Islam lainnya adalah mutlak haram. Perkawinan laki-laki muslim dengan perempuan Hindu dan Budha juga mutlak haram, karena perempuan Hindu dan Budha termasuk golongan musyrik. Sementara itu, perkawinan laki-laki muslim dengan perempuan Kristen dan Katolik hukumnya haram *li sadd al-dzari'ah*.¹⁴ Pendapat serupa diungkapkan oleh M. Ali Hasan. Ia menjelaskan alasan-alasan kemudharatan maupun tinjauan hukum Islam *-sadd al-dzari'ah-* sama dengan pandangan-pandangan di atas.¹⁵

M. Quraish Shihab (lahir 1944 M), pakar tafsir kontemporer Indonesia termasuk diantara ulama yang melarang dengan enam alasan. *Pertama*, kebolehan tersebut dalam surah al-Mâidah ayat 5 telah dibatalkan ketentuan legalnya oleh surah al-Baqarah ayat 21: "*Janganlah kamu menikahkan orang-orang musyrik pria (dengan wanita-wanita muslimah) sampai mereka (pria-pria musyrik itu)*

¹²Latif, H. S. M., *Kasus Jodoh dan Perkawinan*, (Jakarta: BP4 Pusat, 1973), hlm. 38.

¹³Sayuti Thalib, *Hukum Kekeluargaan Indonesia*, (Jakarta: 1982), hlm. 51

¹⁴Ahmad Sukarja, "Perkawinan Berbeda Agama Menurut Hukum Islam", dalam Chuzaimah dan Hafiz Anshary (ed.), *Problematika Hukum Islam Kontemporer*, Buku Pertama, (Jakarta: LSIK, 1996), hlm. 1-16.

¹⁵M. Ali Hasan, *Masail Fiqhiyah al-Haditsah*, (Jakarta: Rajawali, 1997), hlm. 1-16.

beriman".¹⁶ Itulah sebabnya 'Abdullâh ibn 'Umar ra. menegaskan: "Saya tidak mengetahui kemusyrikan yang lebih besar daripada kemusyrikan seseorang yang percaya bahwa Tuhannya adalah Isa atau salah seorang hamba Allah".

Kedua, kebolehan tersebut bersifat kondisional. Yaitu dibolehkan sebagai jalan keluar kebutuhan mendesak ketika itu, di mana kaum muslim sering bepergian jauh melaksanakan jihad tanpa mampu kembali ke keluarga mereka, sekaligus untuk tujuan dakwah.

Ketiga, larangan tersebut dilatarbelakangi oleh keinginan menciptakan "sakinah" dalam keluarga yang merupakan tujuan perkawinan. Perkawinan baru akan langgeng dan tenteram jika terdapat kesesuaian pandangan hidup antara suami-istri. Jangankan perbedaan agama, perbedaan budaya bahkan tingkat pendidikan pun tidak jarang menimbulkan kesalahpahaman dan kegagalan perkawinan.

Keempat, rangkaian redaksi Al-Qur'an surah al-Mâidah ayat 5 di atas, telah mendahulukan penyebutan wanita-wanita mukminah atas wanita-wanita ahlul Kitab. Hal ini memberi isyarat bahwa mereka (wanita-wanita mukminah) yang harus didahulukan karena betapa pun persamaan agama dan pandangan hidup sangat membantu melahirkan ketenangan, bahkan sangat menentukan kelanggengan rumah tangga.

Kelima, surah al-Mâidah ayat 5 di atas ditutup dengan ancaman barang siapa yang kafir sesudah beriman, maka hapuslah amalnya, dan seterusnya. Hal itu merupakan peringatan kepada setiap yang makan, dan atau merencanakan perkawinan dengan mereka, agar berhati-hati jangan sampai hal tersebut mengantar mereka kepada kekufuran, karena akibatnya adalah siksa akhirat nanti.

Keenam, ayat di atas ditempatkan sesudah pernyataan keputusan orang-orang kafir dan sempurnanya agama Islam. Hal ini memberi isyarat bahwa dihalalkannya hal-hal tersebut antara lain karena umat Islam telah memiliki kesempurnaan tuntunan agama dan karena orang-orang kafir sudah sedemikian lemah, sehingga telah berputus asa

¹⁶Departemen Agama RI, *Al-Quran dan Terjemahannya*, (Arab Saudi: Terbitan Depag RI Bekerja sama dengan *Khâdim al-Haramain al-Syarifain* Raja Fahd Ibn 'Abd. al-'Aziz al-Sa'ud, t. th.), hlm. 53.

untuk mengalahkan kaum muslim atau memurtadkannya. Ini -sekali lagi tegas Quraish- menunjukkan bahwa izin tersebut bertujuan pula untuk menampakkan kesempurnaan Islam serta keluhuran budi pekerti yang diajarkan dan diterapkan oleh suami terhadap para istri penganut agama Yahudi atau Kristen itu, tanpa harus memaksanya untuk memeluk Islam. Atas dasar keterangan di atas, maka sangat pada tempatnya jika dikatakan bahwa tidak dibenarkan menjalin hubungan perkawinan dengan wanita ahlul Kitab bagi yang tidak mampu menampakkan kesempurnaan ajaran Islam, lebih-lebih yang diduga akan terpengaruh oleh ajaran non Islam yang dianut oleh calon istri atau keluarga calon istrinya.¹⁷

Meskipun demikian, M. Quraish Shihab tidak menafikan kebolehan menikahi wanita ahlul Kitab. Dalam wawancara dengan Hery Sucipto dari majalah *Republika*, ahli dan pakar tafsir kenamaan Indonesia ini berkata: “Al-Qur’an dan sunah membolehkan dan menghalalkan nikah beda agama. Namun secara pribadi, beliau lebih mengedepankan perkawinan berdasar kesamaan atau *kafâ’ah* (kesetaraan budaya, sosial, pendidikan, dan lain-lain). Al-Quran dan sunah sebagai konstitusi begitu jelas membolehkannya. Umat manusia sebelum Islam datang dibolehkan dinikahi. Jadi, keturunannya setelah Islam ini datang tidak boleh dinikahi. Nah, ini yang mempersempit pandangan. Kalau saya berpendapat, semua penganut agama, baik sebelum maupun sesudah Islam datang, kapan pun dan di mana pun, boleh dinikahi.”¹⁸

Pendapat yang sama juga dikemukakan oleh Kautsar Azhari Noor dan Siti Musdah Mulia (lahir 1958). Kautsar berargumen bahwa nabi Muhammad pun juga pernah menikah dengan perempuan Yahudi dan Nasrani. Nabi pernah menikah dengan Sofia yang Yahudi dan Maria Qibtiyah yang Nasrani. Apakah kemudian dia masuk Islam atau tidak, itu soal lain. Bahwa dalam hadis dianjurkan agar dalam memilih jodoh, agama menjadi pertimbangan utama adalah benar. Tetapi, terma agama janganlah diartikan Islam, melainkan Islam

¹⁷M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Quran*, Vol. 3, (Jakarta: Lentera Hati, 1421 H/2001 M), hlm. 28-30. Lihat juga M. Quraish Shihab, *Anda Bertanya M. Quraish Shihab Menjawab Berbagai Masalah Keislaman*, (Bandung: Al-Bayan, 2002), hlm. 220-222.

¹⁸ *Republika*, Jumat, 15 Agustus 2003, wawancara dengan Hery Sucipto.

secara substansial, yaitu percaya kepada Tuhan. Kalau kualitas agamanya baik, apa pun agamanya, maka itu pertimbangan agama sebenarnya”¹⁹.

Selanjutnya menurut Siti Musdah Mulia semua pendapat yang berkaitan dengan soal pernikahan antara muslim dan non-muslim hanya bersifat ijtihadi dan tidak ditemukan dalil berupa teks Al-Qur’an dan hadis yang secara tegas dan pasti melarang atau membolehkan. Dalam kaidah fikih disebutkan bahwa ketiadaan dalil adalah menjadi dalil itu sendiri (*‘adamu al-dalil huwa al-dalil*). Maksudnya, jika dalam suatu perkara tidak ditemukan secara tegas melarang, maka dikembalikan ke hukum asal. Salah satu kaidah fikih menyebutkan bahwa dalam urusan muamalah, seperti pernikahan, hukum asalnya adalah mubah atau boleh.²⁰

Selain membolehkan pernikahan antara laki-laki muslim dengan perempuan non-muslim, Zainun Kamal membolehkan pernikahan antara wanita muslim dengan pria non muslim. Alasannya tidak ada teks Al-Qur’an secara eksplisit yang melarang. Larangan itu merupakan hasil ijtihad mayoritas ulama, termasuk di Indonesia. Dalam Al-Qur’an tidak disebutkan larangan muslimah menikah dengan laki-laki non-Islam itu.²¹ Ini berbeda dengan kebolehan menikahi wanita ahlul Kitab yang disebutkan dalam surah al-Mâidah ayat 5. Ahlul Kitab dimaksud tidak terbatas pada Yahudi dan Nasrani, melainkan meliputi semua penganut agama. Zainun Kamal menegaskan bahwa tiga hal perlu ditegaskan terkait dengan nikah beda agama. *Pertama*, dalam kaidah fikih, disebutkan bahwa asal atau hukum dasar dari segala sesuatu adalah boleh, tidak haram, kecuali ada teks yang mengharamkan. Surah al-Mâidah ayat 5 membolehkan pernikahan laki-laki muslim dengan perempuan ahlul Kitab. Perkawinan sebaliknya tentu boleh, karena tidak ada teks/*nash* Al-Qur’an atau hadis yang melarang. *Kedua*, tidak ada keharaman atas agama, kecuali dengan

¹⁹“Pernikahan Mei Menuai Kontroversi”, *GATRA*, 21 Juni 2003.

²⁰Siti Musdah Mulia, *Menafsir Ulang Pernikahan Lintas Agama*, dalam Maria Ulfah Anshor dan Martin Lukito Sinaga (Editor), (Jakarta: Kapal Perempuan, 2004), hlm. 130. Lihat juga Siti Musdah Mulia, *Muslimah Reformis: Perempuan sebagai Pembaru Keagamaan*, (Bandung: Mizan, 2005), hlm. 53-83.

²¹<http://islamlib.com/id/index.php?page=article&tid=224>.

wahyu Ilahi. Persoalan halal dan haram atas nama agama adalah hak Allah semata. Karena itu, setiap kajian dan pembahasan tentang halal dan haram wajib berlandaskan wahyu ilahi, yaitu Al-Qur'an atau hadis *shahih* yang berkedudukan menjelaskan makna Al-Qur'an. Penghalalan dan pengharaman tanpa dari wahyu Ilahi, berarti mengada-ada dan kebohongan atas nama Allah. *Ketiga*, hasil hukum ijihad tidak boleh disifati dengan halal atau haram. Sebab, halal dan haram atas nama agama tetap hanya hak dari Allah semata. Demikian juga hukum dan kata-kata atau terma halal dan haram tetap khusus dari Allah. Ibnu Taimiyah (w. 727 H), sebagai dikutip Khalâfullâh, mengatakan bahwa ulama salaf tidak pernah mengucapkan kata haram, kecuali setelah diketahui keharamannya secara pasti. Mereka tidak menfatwakan haram kecuali terdapat dalam kitab suci Al-Qur'an secara pasti, tanpa tafsir, tanpa interpretasi makna.²²

Berdasarkan tiga hal di atas, Zainun Kamal sebenarnya ingin menegaskan bahwa mereka yang mengharamkan nikah beda agama adalah orang-orang yang melampaui wewenang Allah sebagai Sang Empunya hak untuk mengharamkan atau menghalalkan sesuatu. Sebetulnya, pernikahan laki-laki non-muslim dengan perempuan muslim merupakan wilayah ijihad. Hasil ijihad tersebut terkait dengan konteks tertentu, di antaranya konteks dakwah Islam pada saat itu. Ketika itu, jumlah umat Islam tidak sebesar saat ini, sehingga pernikahan antaragama merupakan sesuatu yang terlarang.²³

Karena kedudukannya sebagai hukum yang lahir atas proses ijihad, maka sangat dimungkinkan bila dicetuskan pendapat baru, bahwa seorang muslimah diperbolehkan menikah dengan laki-laki non-muslim, atau pernikahan beda agama secara lebih luas amat diperbolehkan, apa pun agama dan aliran kepercayaannya. Hal ini merujuk pada semangat yang dibawa Al-Qur'an sendiri. *Pertama*, bahwa pluralitas agama merupakan sunnatullah yang tidak bisa dihindarkan. Tuhan menyebut agama-agama samawi dan mereka membawa ajaran amal shalih sebagai orang yang akan bersama-Nya di

²²Zainun Kamal, *Menafsir Kembali Pernikahan Antar Umat Agama*, dalam Maria Ulfah Anshor dan Martin Lukito Sinaga (Editor), (Jakarta: Kapal Perempuan, 2004), hlm. 163.

²³Nurcholish Madjid, dkk., *Fiqh Lintas Agama, Membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis*, (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina-The Asia Foundation, 2004) hlm. 164.

surga nanti.²⁴ Bahkan, Tuhan juga secara eksplisit menyebutkan agar perbedaan jenis kelamin dan suku sebagai tanda agar satu dengan yang lainnya saling mengenal.²⁵ Oleh karenanya, pernikahan beda agama dapat dijadikan salah satu ruang, yang mana antarpenganut agama dapat saling berkenalan secara dekat.

Kedua, bahwa tujuan dari diberlangsungkannya pernikahan adalah untuk membangun tali kasih (*al-muwaddah*) dan tali sayang (*al-rahmah*). Ditengah rentannya hubungan antaragama saat ini, pernikahan beda agama justru dapat dijadikan wahana untuk membangun toleransi dan kesepahaman antara masing-masing pemeluk agama. Bermula dari ikatan tali kasih dan tali sayang itulah, dirajut kerukunan dan kedamaian.

Ketiga, semangat yang dibawa Islam adalah pembebasan, bukan belenggu. Dan, tahapan-tahapan yang dilakukan oleh Al-Qur'an sejak larangan pernikahan dengan orang musyrik, lalu membuka jalan bagi pernikahan dengan ahlul Kitab merupakan sebuah tahapan pembebasan secara evolutif. Pada saatnya, agama lain harus dilihat bukan sebagai kelas kedua dan bukan pula *ahl al-dzimmah* dalam arti menekan mereka, melainkan sebagai warga negara, sebagaimana dikatakan oleh Fahmi Huwaydi, non-muslim adalah warga negara dan bukan kelas kedua (*muwathinûn la dzimmiyyun*). Sebuah langkah yang amat maju dalam pemikiran Islam kontemporer saat ini.²⁶

Pendapat yang membolehkan nikah beda agama di atas berbeda dengan pandangan MUI dan ormas Islam. Pada tanggal 1 Juni tahun 1980 Majelis Ulama Indonesia (MUI) mengeluarkan fatwa berkaitan dengan kawin beda agama. Fatwa ini merupakan tindak lanjut dari pembicaraan mengenai kawin lintas agama yang telah dibicarakan pada Konferensi Tahunan Ketua MUI pada tahun 1980. Fatwa tersebut menghasilkan dua butir ketetapan. *Pertama*, bahwa seorang perempuan Islam tidak diperbolehkan untuk dikawinkan dengan seorang laki-laki bukan Islam. *Kedua*, bahwa laki-laki muslim tidak diizinkan mengawini seorang perempuan bukan Islam, termasuk

²⁴Q.S. al-Baqarah: 62.

²⁵Q.S. al-Hujarât: 13.

²⁶Nurcholish Madjid, dkk., *Fiqh Lintas Agama*, hlm. 164-165.

Kristen (ahlul Kitab). Fatwa ini ditandatangani oleh Hamka sebagai Ketua Umum dan Kafrawi sebagai sekretaris MUI.

Fatwa MUI di atas sejalan dengan pandangan ormas Islam. Muhammadiyah secara resmi mengeluarkan ketetapan larangan nikah beda agama. Laki-laki muslim tidak dibenarkan mengawini perempuan musyrik, sedangkan perempuan muslimah juga tidak dibenarkan dikawinkan dengan laki-laki musyrik dan ahlul Kitab.

Semula Muhammadiyah cenderung kepada pendapat yang membolehkannya berdasarkan kekhususan surah al-Mâidah ayat 5. Sebab nabi Muhammad sendiri pernah mengawini Maria Qibtiyah, seorang perempuan Nasrani dari Mesir. Sebagian sahabat nabi juga ada yang kawin dengan perempuan ahlul Kitab.²⁷ Tetapi kemudian Muhammadiyah melarangnya. Alasannya hukum mubah (boleh) harus dihubungkan dengan alasan mengapa perkawinan itu dibolehkan. Salah satu hikmah (baca: *'illat* hukum) adalah untuk berdakwah kepada mereka, dengan harapan mereka bisa mengikuti agama suaminya (Islam). Jika keadaan justru sebaliknya, laki-laki muslim akan terbawa kepada agama ahlul Kitab, maka hukum mubah dapat berubah menjadi haram.²⁸

Perubahan fatwa tersebut didasarkan atas realitas di tengah masyarakat bahwa nikah beda agama berdampak negatif. *Pertama*, beralihnya agama suami pada agama yang dianut oleh istrinya. *Kedua*, pada umumnya agama yang dianut anaknya sama dengan agama yang dianut ibunya. Atas dasar itu, dengan menggunakan metode *sadd al-dzari'ah*,²⁹ Muhammadiyah mengharamkan perkawinan laki-laki muslim dengan perempuan ahlul Kitab.

Menurut Muhammadiyah, haram di sini bukan haram *li dzâtihî*, tetapi haram *li sadd al-dzari'ah*. Metode ini dipandang sebagai bentuk

²⁷Pembahasan ini dikaji pada saat Muktamar Tarjih Muhammadiyah XXII tahun 1989. Lihat Faturrahman Djamil, *Metode Ijtihad Majelis Tarjih Muhammadiyah*, (Jakarta: Logos, 1995), hlm. 143-145.

²⁸*Ibid.*, hlm. 146.

²⁹*Ibid.*, hlm. 146-147. Faturrahman Djamil mengutip as-Syaukânî, mengartikan *saddu ad-dzari'ah* dengan pengertian upaya seorang mujtahid untuk menetapkan larangan terhadap satu kasus hukum yang sebenarnya mubah. Metode ini bersifat preventif, segala sesuatu yang mubah jika akan membawa kepada perbuatan haram (misalnya, keluar dari Islam), maka hukumnya menjadi haram. Faturrahman Djamil, *Metode Ijtihad Majelis Tarjih Muhammadiyah*, hlm. 54.

aplikasi dari kaidah fikih: *Dar'u al-mafâsid muqaddamun 'alâ jalbi al-mashâlih* (menghindari kerusakan itu harus lebih didahulukan daripada mengambil kemaslahatan). Dari sisi *maqâshid al-syarî'ah* (tujuan hukum), metode ini dimaksudkan untuk merealisasikan pemeliharaan atas agama (*hifzh al-dîn*). Dengan alasan untuk menghindari perpindahan agama.³⁰

Menurut Nahdhatul Ulama (NU) pernikahan lintas agama, semisal Islam dengan Kristen adalah tidak sah. Karena orang Kristen tidak termasuk dalam kategori ahlul Kitab yang memenuhi syarat (boleh) dinikahi. Adapun syarat diperbolehkannya menikahi kafir *kitabî* adalah jika mereka dari kalangan Bani Israil, maka nenek moyangnya harus tidak masuk agama tersebut setelah di-*nasakh* (diganti). Kalau dari selain Bani Israil, maka harus diketahui bahwa nenek moyangnya masuk agama itu sebelum di-*nasakh*, walaupun setelah terjadinya distorsi, dengan catatan ia menjauhi agama yang telah didistorsi itu.³¹

Ruang nikah beda agama di Indonesia, dalam hal ini peraturan hukum (positif) di Indonesia adalah sulit, untuk tidak mengatakan tidak ada ruang dan peluang. Peradilan Agama sebagai peradilan bagi orang-orang yang beragama Islam di antaranya mempunyai sumber hukum dari HIR/ R-Bg., UU. No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, dan Inpres No. 1 Tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam (KHI) yang masing-masing mengatur mengenai perkawinan beda agama.

Pendapat yang sering dianut para hakim Pengadilan Agama (PA)³² menganggap tidak boleh dilakukan kawin lintas agama, baik

³⁰*Ibid.*, hlm. 147-148. Majelis Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam P.P. Muhammadiyah menerbitkan buku tentang relasi antar-umat beragama. Pada bab IV buku ini secara khusus membahas kawin campur. Meskipun buku tersebut diklaim sebagai "penafsiran Al-Qur'an yang lebih mencerminkan semangat perkembangan zaman", namun secara substantif dalam kasus kawin campur tetap mendukung keputusan sebelumnya. Lihat Majelis Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam P.P. Muhammadiyah, *Tafsir Tematik Al-Qur'an: tentang Hubungan Sosial Antar Umat Beragama*, (Yogyakarta: Pustaka SM, 2000), khususnya pernyataan hlm. 219 paragraf terakhir.

³¹Tim Kajian Fikih Pondok Pesantren Sidogiri, *Buku Besar Keputusan Bahtsul Masail Santri Salaf Menjawab Pandangan Kitab Kuning Mengenai Berbagai Persoalan Keagamaan, Kenegaraan dan Kemasyarakatan*, (Jawa Timur: Pustaka Sidogiri Benteng Ahlus Sunnah wal Jamaah, 1432 H), hlm. 657-658.

³²KHI dijadikan pedoman oleh para hakim PA berdasarkan Keputusan Menteri Agama No. 154 tahun 1991 yang bertugas "menyebarkan" KHI.

antara laki-laki muslim dengan perempuan nonmuslim atau sebaliknya. Pendapat ini didasarkan pada KHI pasal 40 butir c, yakni: "Dilarang melangsungkan perkawinan antara seorang laki-laki dengan seorang perempuan karena keadaan tertentu: -di antaranya- (c) seorang perempuan yang tidak beragama Islam. Dalam KHI Pasal 44, disebutkan bahwa "Seorang perempuan Islam dilarang melangsungkan perkawinan dengan seorang laki-laki yang tidak beragama Islam."³³

Pelarangan perkawinan beda agama ini menjadi lebih kuat karena UU Perkawinan (UUP) No. 1 tahun 1974 pasal 2 (1) menyebutkan bahwa perkawinan adalah sah, apabila dilakukan menurut hukum masing-masing agamanya dan kepercayaannya itu.³⁴ Di samping itu juga merujuk UUP pasal 8 (f), yakni: Perkawinan dilarang antara dua orang yang: (f) mempunyai hubungan yang oleh agamanya atau peraturan lain berlaku, dilarang kawin.³⁵

Pelarangan perkawinan beda agama dalam KHI didasarkan atas pertimbangan bahwa pernikahan tersebut lebih banyak menimbulkan persoalan, karena terdapat beberapa hal prinsip yang berbeda antara kedua mempelai. Memang ada pasangan perkawinan yang berbeda agama dapat hidup rukun dan mempertahankan ikatan perkawinannya, namun yang sedikit ini dalam pembinaan hukum belum dijadikan acuan, karena hanya merupakan eksepsi atau pengecualian. Di samping pertimbangan pendapat ulama Indonesia, termasuk di dalamnya MUI.³⁶ Kalau pun menempuh jalan keluar dengan mencatatkan diri pada Kantor Catatan Sipil, namun jalan ini mendapat kritikan. Menurut MUI DKI Jakarta, Kantor Catatan Sipil sebagaimana Peraturan Pemerintah No. 9 Tahun 1975 pasal 2 (2) hanya bertugas sebagai pencatat perkawinan bagi yang non-Islam.³⁷

³³Depag RI, *Bahan Penyuluhan Hukum [Undang-undang Nomor 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama, UU No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan dan Inpres No. 1/1991 tentang Kompilasi Hukum Islam Indonesia]*, (Jakarta: Direktorat Jenderal Pembinaan Kelembagaan Agama Islam 1996/1997), hlm. 301-302.

³⁴*Ibid.*, hlm. 290-291.

³⁵Ahmad Sukarja, "Perkawinan Berbeda Agama Menurut Hukum Islam", dalam Chuzaimah dan Hafiz Anshary (ed.), *Problematika Hukum Islam Kontemporer*, Buku Pertama, (Jakarta: LSIK, 1996), hlm. 22-23.

³⁶Ahmad Rafiq, *Hukum Islam di Indonesia*, (Jakarta: Rajawali, 1995), hlm. 345.

³⁷Ahmad Sukarja, *Perkawinan Berbeda Agama*, hlm. 23.

11.

NIKAH VIA TELEPON DAN TELECONFERENCE

Nikah via telepon adalah akad nikah yang *ijâb* dan *qabûl*-nya melalui telepon. Kasus pernikahan via telepon ini pertama kali terjadi pada 13 Mei tahun 1989. Ketika itu Prof. Dr. Baharuddin Harahap menikahkan putrinya, Nurdiani dengan Ario Susanto, putra Drs. Suroso Darmoatmojo. Semula upacara pernikahan akan dilaksanakan di Jakarta. Tetapi tiba waktunya, karena sesuatu dan lain hal, mempelai laki-laki tidak bisa hadir. Ario Susanto, calon suami berada di Amerika, sementara Nurdiani calon istri berada di Jakarta. Karena itu, Prof. Dr. Baharuddin Harahap sebagai walinya mengambil langkah untuk mengawinkan putrinya secara langsung dengan menggunakan telepon. Yaitu pelaksanaan akad nikah melalui telepon.

Jika Prof. Dr. Baharuddin Harahap menikahkan putrinya dengan cara akad nikah via telepon karena calon suami di Amerika, maka seorang dosen IAIN Syekh Nurjati Cirebon menikahkan adiknya dengan calon suaminya di Inggris. Karena pertimbangan biaya, sedangkan keduanya dalam waktu dekat akan melanjutkan studinya ke Amerika, sementara menghadirkan wali dan saksi ke Inggris akan

memakan biaya yang besar, maka pernikahannya dilaksanakan di Cirebon. Wali dan para saksi tetap berada di Cirebon, sementara kedua mempelai tetap berada di Inggris. Pelaksanaan akad nikah dilakukan dengan menggunakan *teleconference*. Yaitu, wali yang mengucapkan *ijâb* beserta saksinya berada di Cirebon, sementara calon suami yang menerima *ijâb*-nya atau mengucapkan *qabûl*-nya beserta mempelai perempuan berada di Inggris. Jadi dalam proses akad nikah terjadi pembicaraan secara langsung via telepon lebih dari dua orang: wali yang mengucapkan *ijâb*, calon suami yang menerima *ijâb* dengan mengucapkan *qabûl*, dan saksi yang menyatakan kesaksiannya.

Pembicaraan via telepon secara langsung lebih dari dua orang ini dinamakan *teleconference*. *Conference* artinya perundingan, muktamar atau permusyawaratan. Mereka yang terlibat dalam perundingan, muktamar atau permusyawaratan adalah banyak. Jadi *teleconference* pembicaraan antara beberapa orang secara langsung melalui telepon. Dengan demikian pernikahan via *teleconference* adalah pernikahan yang menggunakan telepon dengan melibatkan banyak orang dalam satu pembicaraan.

Jika pada pernikahan via telepon yang terlibat dalam pembicaraan terbatas dua orang secara langsung (wali dan mempelai pria), maka dalam pernikahan via *teleconference* yang terlibat secara langsung dalam pembicaraan lebih dari dua orang, yaitu wali, saksi dan mempelai pria. Pernikahan baik via telepon maupun via *teleconference*, keduanya sama-sama menggunakan alat elektronik. Bedanya, jika pada kasus pertama, pengantin perempuan berada di tempat pelaksanaan pernikahan di Jakarta beserta wali dan saksinya, sementara calon pengantin berada di Amerika. Sedangkan pada kasus kedua, wali beserta para saksinya berada di tempat pelaksanaan pernikahan di Cirebon, sementara calon pengantin pria dan perempuan berada di Inggris.

Kedua kasus ini menimbulkan kontroversi. Bagi mereka yang menilai pernikahan sebagai bagian ibadah (*ta'abbudî*), maka kedua cara dan prosedur pernikahan di atas tidak sah. Sebab, prosedur

pernikahan yang dilaksanakan dalam majelis akad harus dihadiri sekurang-kurangnya empat orang yang terlibat langsung di dalamnya, yaitu wali, dua orang saksi dan calon suami. Bahkan, jika wali mewakilkan kepada salah seorang dari kedua saksi tersebut lalu ia hadir dalam pernikahan tersebut, maka nikahnya tidak sah. Sebab, ketika ia bertindak untuk dan atas nama wali (wakil wali), maka gugurlah dirinya sebagai saksi. Itu berarti, saksi kurang satu.¹

Ulama Syâfi'iyah lebih ketat lagi. Mereka yang terlibat dalam prosesi pernikahan harus orang yang cakap bertindak menurut hukum, laki-laki merdeka, adil, dapat mendengar, melihat dan berbicara. Para saksinya harus hadir secara langsung dalam majlis akad, melihat langsung dan mendengar serta memahami apa yang diucapkan oleh masing-masing pihak yang terlibat dalam akad. Bahkan al-Khathîb al-Syarbinî menganjurkan agar dalam prosesi akad nikah tersebut dihadiri oleh para ulama dan sejumlah orang yang memiliki kualifikasi sebagai orang saleh.² Lebih dari itu, tegas Imam al-Ramlî, prosedur nikah harus sesuai petunjuk syariat, baik penggunaan kalimat maupun prosedurnya, tidak boleh menggunakan kias karena pernikahan merupakan bagian dari ibadah.³

Dengan demikian, prosesi akad nikah harus dilaksanakan dalam satu majelis (*fi majlisin wâhidin*) dan dihadiri oleh para pihak yang terlibat dalam pelaksanaannya. Yang dimaksud *fi majlisin wâhidin* (satu majelis), demikian Sayyid Sâbiq, adalah tidak terpisah jauh dan tidak ada perkataan lain yang menghalangi antara *ijâb* dan *qabûl*-nya, atau sesuatu perbuatan menurut *'uruf* dianggap memisahkan keduanya. Namun ulama Hanâbilah dan Hanâfiyah tidak mensyaratkan *qabûl* harus diucapkan langsung dan segera sesudah *ijâb*-nya diucapkan. *Qabûl* terlambat sedikit atau agak lama tidak

¹Lihat Taqiyuddin Abû Bakr ibn Muḥammad al-Dimasqî, *Kitâyah al-Akhyâr*, Juz II, (Beirût: Dâr al-Fikr, t.th.), hlm. 51; Ibnu Qudâmah, *al-Mughnî*, Juz VII, (Beirût: Dâr al-Fikr, t.th.), hlm. 361-362.

²Al-Khathîb al-Syarbinî, *Mughnî al-Muhtâj*, Juz III, (Beirût: Dâr al-Fikr, t.th.), hlm. 144.

³Ibnu Syihâb al-Ramlî, *Nihâyah al-Muhtâj*, Juz VI, (Beirût: Dâr al-Fikr, 1984), hlm. 211-212.

menjadi penghalang keabsahan nikah, asalkan keduanya (*ijâb* dan *qabûl*) diucapkan dalam satu majelis.⁴

Namun bagi mereka yang menilai bahwa akad nikah bagian dari mu'amalah, karena prosedurnya menyangkut perjanjian antara dua orang yang berkepentingan, antara wali perempuan dan mempelai laki-laki, maka kedua pernikahan di atas (yang melangsungkan akad nikah via telepon dan *teleconference*) adalah sah dan legal. Karena dilihat dari segi rukunnya terpenuhi, yaitu adanya wali, saksi, calon suami dan calon istri. Hanya saja, pelaksanaan akad nikahnya bukan dalam satu majelis, dan dihadiri langsung secara fisik oleh pihak yang terlibat.

Agaknya, ungkapan *fi majlisin wâhidin* (satu majelis) yang disyaratkan dalam akad nikah dipahami satu tempat. Itu berarti kehadiran dimaknai kehadiran berada di tempat. Namun sebagian lagi menilai sah, karena pelaksanaan akad nikah dilakukan pada waktu yang ditentukan. Itu berarti kehadiran oleh pendapat yang membolehkan dimaknai bukan kehadiran tempat, tetapi kehadiran dalam pengertian waktu. Karena itu, calon suami yang tidak hadir secara fisik, tetap dinilai hadir karena dapat melangsungkan akad nikah pada waktu yang disepakati, meskipun fisiknya tidak berada di tempat pelaksanaan prosesi akad nikah, namun suaranya via telepon hadir didengarkan oleh wali dan saksi pada tempat pelaksanaan prosesi akad nikah. Kecuali itu, jika dalam fikih, wali dan calon suami dapat diwakilkan, maka bukankah suara via telepon secara langsung dapat dianalogikan sebagai wakil? Bahkan suara calon suami yang mengucapkan *qabûl* dalam akad nikah secara langsung melalui telepon, lebih dari pada wakil. Sebab, calon suami tidak mewakilkan orang lain, karena suara via telepon adalah suara langsung calon suami.

Lagi pula, pernyataan *fi majlisin wâhidin* (satu majelis) bukan pernyataan *nash*, melainkan pernyataan hasil rumusan fukaha (ulama hukum). Tujuan pelaksanaan akad nikah *fi majlisin wâhidin* adalah

⁴Al-Sayyid Sâbiq, *Fiqh al-Sunnah*, Juz II, (Beirût: Dâr al-Fikr, 1977), hlm. 29.

pengakuan semua pihak yang terlibat dalam akad nikah sehingga akadnya dinilai sah. Itu berarti, ketika akad nikah dilakukan dalam satu tempat, maka mereka yang terlibat dalam akad nikah, dalam hal ini wali dan saksi dapat menyaksikan langsung proses *ijâb-qabûl*. Itu berarti, jauh lebih penting dari sekadar satu majelis adalah keyakinan para saksi atas sahnya sebuah *ijâb-qabûl*. Jika demikian, pelaksanaan akad via telepon adalah sah, selama mereka yang terlibat dalam pelaksanaan dan proses akad nikah yakin bahwa suara langsung dari telepon tersebut adalah suara calon suami. Untuk memastikan suara tersebut, dapat dilakukan beberapa cara. Di antaranya, sebelum *ijâb* dimulai, dilakukan tanya jawab tentang kebenaran identitas masing-masing sekaligus mengecek suara, untuk mencocokkan dengan suara dalam *ijâb* dan *qabûl*. Demikian pula sebaliknya, wali yang meng-*ijâb*-kan disyaratkan sebelumnya sudah mengenal betul suara calon suami, agar dalam *qabûl* diperoleh kepastian bahwa yang menyatakan *qabûl* itu memang bukan orang lain.⁵

Jika kehadiran dalam satu tempat merupakan syarat sahnya akad nikah, maka mewakilkan *qabûl* dalam pernikahan kepada pihak lain sebagai wakil tidak boleh. Kenyataan dalam fikih para fukaha membolehkan, karena Nabi saw. pernah mempraktikkannya. Yaitu, ketika beliau mengawini Ummu Habibah binti Abi Sufyan (w. 44 H). Beliau mewakilkan ‘Umar ibn Umayyah al-Dhamiri untuk menerima pernikahannya.⁶ Dengan demikian akad nikah via telepon dan via *teleconference* secara teknis memiliki kesamaan teknis dengan apa yang dilakukan oleh Nabi Saw.

⁵Muhammad Ichwan, “Akad Nikah Via Telepon” dalam Chuzaimah T. Yanggo dan Hafiz Anshari AZ (editor), *Problematika Hukum Islam Kontemporer Buku Pertama*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2008), cet. Ke-5, hlm. 112.

⁶Imam al-Syâfi‘î, *al-Umm*, Jilid V, (Mesir: Dâr al-Fikr, t.th.), hlm. 14.

12.

PENGANTIN PRIA DAN PEREMPUAN YANG TERPISAH DALAM RESEPSI PERNIKAHAN

Untuk menghindari *ikhtilâth* (percampuran), sebagian kecil ada yang melakukan resepsi perkawinan dengan cara memisahkan pengantin pria dan pengantin perempuan. Undangan yang datang dan hadir pun didudukkan berdasarkan jenis kelamin. Undangan pria duduk di tempat kaum pria. Demikian juga kaum perempuan. Dengan demikian, tidak terjadi campur baur antara undangan pria dengan undangan perempuan. Itu berarti, undangan pria yang menempati tempat duduk kaum pria hanya bisa melihat pengantin pria. Demikian juga undangan perempuan hanya dapat melihat pengantin perempuan.

Model pelaksanaan resepsi yang terpisah di atas jelas berbeda dengan pelaksanaan resepsi pada umumnya. Yang disebut terakhir tidak memisahkan undangan dan pengantin pria dengan undangan dan pengantin perempuan. Karena itu, para undangan baik pria maupun wanita dapat menyaksikan kedua mempelai. Pada resepsi perkawinan yang terpisah, para undangan pria tidak dapat melihat pengantin perempuan, karena tempat duduk mereka dibatasi hijab dengan undangan perempuan. Demikian juga sebaliknya, para

undangan wanita tidak mungkin dapat melihat pengantin pria, karena tempat duduk mereka dipisahkan dengan tempat duduk undangan pria dengan dibatasi hijab (kain pembatas).

Pemisahan ini, selain untuk menghindari *ikhtilâth* (campur baur), juga dimaksudkan untuk menghindari fitnah. Campur baur undangan pria dan perempuan diduga mendatangkan fitnah. Kecuali itu, tidak boleh undangan pria melihat pengantin perempuan karena bukan mahramnya. Demikian juga sebaliknya. Karena itu, dilakukan pemisahan antara pengantin pria dan pengantin perempuan, sebagaimana dipisahkannya tempat duduk undangan pria dengan undangan perempuan. Pelaksanaan resepsi yang terpisah ini dinilai “islami”. Dengan demikian, ada tiga alasan pemisahan dilakukan: untuk menghindari fitnah; agar tidak terjadi percampurbauran antara pria-wanita; dan untuk menghindari pandangan mata terhadap perempuan atau pria yang bukan mahramnya.

Saya sendiri pernah sekali menghadiri resepsi perkawinan yang dinilai “islami” tersebut. Alasan untuk menghindari fitnah atas pemisahan tersebut, juga saya dengar ketika itu. Tetapi, pada saat yang sama pemisahan tersebut bisa juga menimbulkan fitnah. Bagaimana hal ini bisa terjadi?

Ketika Anda menghadiri malam resepsi, Anda tentu hanya mengetahui pengantin pria, dan tidak mengenal pengantin perempuan. Bila suatu waktu Anda melihat pengantin pria berbawaan dan berduaan dengan seorang perempuan, maka Anda boleh jadi bertanya-tanya apakah perempuan tersebut adalah benar istrinya? Bisa jadi Anda beranggapan bahwa perempuan tersebut bukan istrinya, melainkan perempuan lain. Sebab, ketika resepsi pernikahan mereka Anda tidak sempat melihat pengantin perempuan. Demikian juga sebaliknya, jika besok hari salah seorang undangan perempuan melihat pengantin perempuan berjalan berduaan secara mesra dengan seorang lelaki, maka sang perempuan ini boleh jadi bertanya-tanya apakah benar lelaki itu suaminya? Jangan-jangan lelaki itu bukan suaminya, melainkan laki-laki lain. Sebab, ketika resepsi pernikahan ia tidak sempat melihat pengantin prianya. Inilah yang saya maksud dengan pemisahan yang –bisa jadi justru- mendatangkan fitnah.

Resepsi pernikahan dilakukan, selain sebagai bentuk *tasyakkuran*, juga sebagai bentuk pemakluman atas sah dan legalnya perkawinan atas kedua pengantin tersebut. Ketika suatu saat keduanya berjalan mesra bersama dan atau berduaan, maka tidak akan ada orang yang menaruh curiga. Sebab keduanya telah disaksikan oleh para undangan bahwa mereka berdua sudah sah menjadi suami istri.

Memang *ikhtilâth* terlarang, sebagaimana disebutkan dalam hadis. Tetapi apa yang dimaksud dengan *ikhtilâth*? Ada dua pemahaman tentang *ikhtilâth*: *Pertama*, percampuran antara perempuan dengan lelaki yang bukan mahramnya atau suaminya dalam satu majelis. Ini pendapat yang dinilai ketat. Pendapat yang moderat, dan ini pendapat kedua, yang memahami makna *ikhtilâth* sebagai percampuran bebas tanpa ada batas atau tanpa “pengaman” yang dapat menghalangi terjadinya hal-hal yang tidak dibenarkan agama atau moral. Pendapat kedua ini membedakan antara “percampuran/ pergaulan bebas” dengan “pergaulan terbatas dan terhormat”. Nah, dalam konteks pernikahan, yang memisahkan secara ketat, itu menganut paham pertama; ketat demi kehati-hatian. Sedangkan yang moderat tidak memisahkan karena merasa yakin bahwa “pengamanan” untuk tidak terjadi pelanggaran cukup memadai.

Menurut M. Quraish Shihab (lahir 1944 M), pada zaman Nabi pun ditemukan aneka riwayat yang menunjukkan keterlibatan perempuan dengan lelaki dalam banyak kegiatan bersama; di masjid, di arena ilmu dan jihad, kunjungan ke orang sakit, dan juga dalam pesta-pesta. Karena itu, bercampurunya lelaki dan perempuan dalam satu pesta dapat dibenarkan selama mereka memakai pakaian terhormat Islami serta tersedia ”pengaman-pengaman” yang dapat menghalangi keterjerumusan dalam kedurhakaan. Al-Quran juga tidak melarang lelaki melihat perempuan, atau sebaliknya. Yang dilarang adalah memandang dengan pandangan tajam disertai dengan birahi. Karena itu, Q.S. al-Nur ayat 30-31, berpesan kepada orang-orang mukmin lelaki dan perempuan untuk membatasi ”*sebagian*

pandangan mereka”, bukan ”semua pandangan mereka”. Itu untuk menutup pintu bagi setan memasuki hati manusia.¹

Karena itu, memisahkan pengantin pria dan pengantin perempuan serta para undangan dalam resepsi pernikahan adalah islami, sedangkan yang tidak memisahkannya adalah tidak islami adalah kesimpulan yang terburu-buru. Sebaliknya, dengan merujuk kepada penjelasan di atas, justru upaya pemisahan dalam resepsi perkawinan tersebut ahistoris. Tetapi, bila ada yang melakukannya, maka tidak terlarang. Yang terlarang adalah menegasikan pendapat lain, seraya menegasikan pendapat sendiri.

¹M. Quraish Shihab, *M. Quraish Shihab Menjawab 101 Soal Perempuan Yang Patut Anda Ketahui*, (Jakarta: Lentera Hati, 2010), hlm. 98-99.

13.

CERIA VIA SMS

Cerai via SMS berarti melepaskan ikatan perkawinan melalui SMS. SMS adalah singkatan dari *short message service*, yaitu pesan singkat berupa teks melalui telepon seluler. Upaya melepaskan ikatan perkawinan datang dari pihak suami dinamakan talak. Sedangkan upaya istri untuk melepaskan ikatan perkawinan dari suaminya disebut gugat cerai, atau *khulu'* dalam bahasa fikih. Dinamakan gugat cerai, karena istri menggugat suami untuk menceraikannya. SMS adalah media baru yang digunakan sebagai sarana untuk cerai. Disebut media baru, karena cerai via SMS belum begitu populer. Penggunaan SMS sudah sangat populer, tetapi melakukan perceraian melalui SMS, agaknya belum begitu populer di Indonesia.

Menurut Setiawan Budi Utomo¹ cerai via SMS terjadi di Dubai Uni Emirat Arab. Seorang suami menceraikan istrinya via SMS karena kesal dengan lambatnya sang istri. SMS itu berbunyi: "Kamu saya ceraikan karena lambat". Masalah ini kemudian dibawa ke pengadilan dan diputuskan cerai (jatuh talak). Alasannya, menurut Abdussalam Darwish, Kepala Bagian Talak-Rujuk di Pengadilan Dubai, bahwa

¹Setiawan Budi Utomo, *Fikih Aktual Menjawab Tuntas Masalah Kontemporer*, (Jakarta: Gema Insani Press, 2003), hlm. 114.

pengirim SMS terbukti memang sang suami yang sungguh-sungguh ingin menceraikan sang istri.

Gejala cerai via SMS ini menjalar ke Malaysia dan Singapura. Sebagaimana kasus di Dubai, Pengadilan Malaysia dan Singapura juga mengukuhkan perceraian via SMS setelah melalui pembuktian di persidangan. Perceraian via SMS tersebut dinilai sah. Demikian menurut Datuk Hisyam Yahya, mufti Kuala Lumpur, dan Shaifuddin Saruwan, petugas Pengadilan Agama Singapura.

Jika kasus cerai melalui SMS sudah terjadi di Dubai, Malaysia dan Singapura, maka bagaimana di Indonesia? Sejauh tulisan ini dibuat, belum didapati informasi adanya hakim di Pengadilan Agama mengukuhkan perceraian via SMS. Jika ada kasus yang sama, bagaimana jawaban hukum Islam atas kasus tersebut. Yang saya maksud hukum Islam adalah opini hukum yang tertuang dalam fikih, fatwa maupun yang terdapat dalam undang-undang, dalam hal ini Kompilasi Hukum Islam Indonesia.

Perceraian dalam fikih diistilahkan dengan *thalaq* (talak) dan *khulu'*. Penjatuhan cerai dari suami atas istrinya, dinamakan talak melalui lafal (redaksi) eksplisit yang jelas dan dimegerti.² Sementara gugatan cerai dari pihak istri terhadap suami dinamakan *khulu'*, atau cerai gugat menurut istilah Kompilasi Hukum Islam Indonesia (KHI). Oleh karena SMS merupakan pesan singkat dalam teks tertulis, maka dapat dianalogikan dengan hukum cerai melalui teks non verbal (lisan). Menurut Wahbah al-Zuhaili³ ulama sepakat bahwa hal itu lebih efektif jatuh talak.

Namun menurut Undang-Undang Perkawinan No. 1. Tahun 1974 bahwa perceraian hanya dapat dilakukan di depan sidang pengadilan. Itu berarti, setiap perceraian hanya diakui apabila dilakukan di depan sidang pengadilan. Tujuan dari undang undang ini diantaranya adalah untuk melindungi kaum wanita pada

²Ibnu Qudamah, *al-Mughni*, Juz VII, (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.), hlm. 66.

³Wahbah al-Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islâmi wa Adillatuhu*, Jilid VII, (Beirut: Dār al-Fikr, 1409 H/1989 M), hlm. 382.

umumnya dan pihak istri pada khususnya, serta untuk mendapatkan kepastian hukum. Karena itu, perceraian yang dilakukan di luar pengadilan tidak diakui oleh hukum, dan karenanya tidak dilindungi oleh hukum, bahkan tidak mempunyai kekuatan hukum (*no legal force*). Perceraian yang demikian dianggap oleh hukum tidak pernah ada (*never existed*).

14.

MASA 'IDDAH BAGI ISTRI-SUAMI

Kata *'iddah* berasal dari kata *'adda*, yang berarti hitungan, perhitungan atau sesuatu yang dihitung (*al-ihshâ*).¹ Secara etimologis, kata *'iddah* biasanya digunakan untuk menunjukkan pengertian hari-hari haid atau hari-hari suci pada perempuan.² Artinya, perempuan (istri) menghitung hari-hari haidnya dan masa-masa sucinya. Dalam terminologi ulama hukum, *'iddah* diartikan sebagai nama waktu untuk menunggu kesucian seorang istri yang ditinggal mati atau dicerai oleh suami, yang sebelum masa itu dilarang untuk dinikahkan [dengan lelaki lain].³

Makna definitif ini, menunjukkan bahwa *'iddah* adalah suatu tenggang waktu tertentu yang harus dihitung oleh seorang perempuan (istri) semenjak ia berpisah (bercerai) dengan suaminya, baik perpisahan itu disebabkan karena talak maupun karena suaminya meninggal dunia; dan dalam masa tersebut perempuan (istri) itu tidak

¹Muhammad Husain al-Dzahabi, *Al-Syarî'ah al-Islâmiyyah: Dirâsah Muqâranah bayn Ahl al-Sunnah wa Madzhab al-Ja'fariyyah*, (Mesir: Dâr al-Kutub al-Hadîtsah, 1968), hlm. 357.

²Abdurrahman al-Jaziri, *Kitâb al-Fiqh 'alâ al-Madzâhib al-'Arba'ah*, Jilid IV, (Beirut: Ihyâ' Turâts al-'Arabî, 1969), hlm. 513.

³Al-Sayyid Sâbiq, *Fiqh al-Sunnah*, Jilid II, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1403/1983), hlm. 277.

dibolehkan kawin dengan laki-laki lain. Dengan demikian, perempuan yang ber-'iddah terdiri atas dua kategori, yaitu: perempuan yang ber-'iddah karena ditinggal mati oleh suaminya, dan bukan karena ditinggal mati oleh suaminya. Dalam terminologi fikih, yang pertama disebut dengan *al-mutawaffâ 'anhâ zawjuhâ*, sedangkan yang kedua disebut dengan *ghayr al-mutawaffâ 'anhâ zawjuhâ*.

Ketentuan masa 'iddah bagi kategori pertama adalah (a) empat bulan sepuluh hari, dengan catatan tidak hamil, baik pernah *dukhûl* maupun tidak; (b) sampai melahirkan, jika kelahirannya dinisbatkan kepada *shâhib al-'iddah*. Sedangkan masa 'iddah bagi kategori kedua adalah (a) sampai melahirkan, bila kehamilan dinisbatkan kepada *shâhib al-'iddah*; (b) tiga kali *qurû'*, jika ia pernah menstruasi; dan (c) tiga bulan, bila belum menstruasi atau sudah putus dari periode haid.

Bila makna definitif 'iddah di atas menekankan waktu yaitu masa menunggu kesucian seorang istri yang ditinggal mati atau diceraikan oleh suami, maka definisi syara' lain menambahkan tujuan dari 'iddah itu sendiri, yaitu untuk mengetahui kebersihan rahim.⁴ Dengan ungkapan lain, bahwa tujuan 'iddah adalah untuk membersihkan diri dari pengaruh dan akibat hubungan wanita bersangkutan dengan suami yang menceraikannya. Kelompok feminis muslim mengkritik fungsi 'iddah ini. Menurut mereka, jika fungsi 'iddah hanya untuk pembersihan diri tersebut dalam arti *bara'ah al-rahmi*, maka dengan adanya perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi modern, masa tunggu tersebut sudah dapat diperpendek. Sebab, dengan kecanggihan teknologi modern sekarang, pelacakan terhadap bagian terdalam rahim seorang perempuan bukanlah sesuatu yang sulit lagi untuk dilakukan. Teknologi sudah dapat mendeteksi dengan sangat akurat dan valid tentang ada atau tidak adanya bibit atau benih dalam rahim perempuan. Karena itu, argumen ulama ortodoks-tradisional yang

⁴Ali Hasballâh, *Al-Furqah bayn al-Zawjaini wa ma Yata'allaqu bihâ min 'Iddatin wa Nasabin*, (t. tp.: Dâr al-Fikr al-'Arabî, 1387 H/1968 M), hlm. 187.

mengundangkan *'iddah* untuk mengetahui kondisi terakhir rahim perempuan, tegas mereka, agaknya tidak dapat dipertahankan.⁵

Pendapat kaum feminis ini bertentangan dengan temuan ilmiah. Robert Guilhem, seorang pakar genetika menemukan dalam penelitiannya bahwa jejak rekam seorang laki-laki di tubuh wanita akan hilang selama empat bulan⁶. Robert Guilhem yakin dengan bukti-bukti ilmiahnya menyimpulkan bahwa hubungan persetubuhan suami istri akan menyebabkan laki-laki meninggalkan sidik (rekam jejak) khususnya pada perempuan. Jika pasangan ini setiap bulannya tidak melakukan persetubuhan, maka sidik itu akan perlahan-lahan hilang antara 25-30 persen. Dan setelah 4 bulan berlalu, maka sidik itu akan hilang secara keseluruhan. Sehingga perempuan yang dicerai akan siap menerima sidik laki-laki lainnya. Bukti empiris ini mendorong pakar genetika Yahudi ini melakukan penelitian dan pembuktian di sebuah perkampungan Afrika Muslim di Amerika.

Dalam penelitiannya, Robert Guilhem menemukan bahwa setiap wanita muslim di sana (perkampungan Afrika Muslim) hanya mengandung dari jejak sidik pasangan mereka saja. Sementara penelitian ilmiah di sebuah perkampungan lain di Amerika (perkampungan nonmuslim) membuktikan bahwa wanitanya yang hamil memiliki jejak sidik beberapa laki-laki, dua hingga tiga. Artinya wanita-wanita nonmuslim tersebut melakukan hubungan intim dengan laki-laki selain pernikahan yang sah. Yang mengagetkan sang pakar genetika ini adalah ketika dia melakukan penelitian ilmiah terhadap istrinya sendiri. Ternyata ia menemukan istrinya memiliki tiga rekam jejak sidik laki-laki, alias istrinya berselingkuh. Dari penelitiannya, hanya satu saja dari tiga anaknya berasal dari dirinya, yaitu setelah ia melakukan tes DNA terhadap anak-anaknya.

⁵ Abdul Moqsit Ghozali (et. al), *Tubuh, Seksualitas, dan Kedaulatan Perempuan: Bunga Rampai Pemikiran Ulama Muda*, (Yogyakarta: LKiS, 2000), hlm. 159.

⁶ Sebagaimana diliris dalam <http://beritaislampopuler.blogspot.co.id/2017/01>,

Berdasarkan hasil penelitian tersebut, Robert Guilhem meyakini bahwa hanya Islam agama yang menjaga martabat perempuan, dan menjaga keutuhan kehidupan sosial. Robert Guilhem yakin bahwa wanita muslimah adalah wanita paling bersih di muka bumi.

Guru besar anatomi medis di Pusat Nasional Mesir dan konsultan medis, Dr. Abdul Basith as-Sayyid menegaskan bahwa Robert Guilhem, pemimpin Yahudi di Albert Einstein College, ketika ia mengetahui hakekat empiris ilmiah, dan kemukjizatan Al-Qur'an tentang penyebab penentuan *'iddah* perempuan yang dicerai suaminya dengan masa empat bulan mendeklarasikan diri masuk Islam. Ia kagum terhadap ayat-ayat Al-Qur'an yang berbicara tentang masa *'iddah* (masa tunggu bagi wanita untuk boleh menikah lagi) bagi wanita muslimah yang dicerai suaminya seperti yang diatur Islam.⁷

Pendapat kaum feminis di atas juga dibantah M. Quraish Shihab yang dinilainya tidak holistik. Menurut pakar tafsir Indonesia kontemporer ini, ketentuan masa *'iddah* bagi perempuan, sebagaimana ditegaskan dalam fikih dan Al-Qur'an, tujuannya bukan sekadar untuk mengetahui apakah ia hamil atau tidak. Karena jika demikian, yang melahirkan beberapa saat setelah suaminya wafat, tidak perlu menunggu empat bulan sepuluh hari, demikian juga dengan yang menopause atau yang belum dewasa, tidak harus selama itu, cukup dengan menunggu tiga kali *qurû'* (haid atau suci).⁸

Agaknya ketentuan tersebut mengandung makna, satu di antaranya adalah menampakkan rasa berkabung atas kepergian suami. Karena itu, lanjut Quraish, pada masa tersebut istri tidak dibenarkan berdandan, seakan-akan merayakan kepergian suaminya serta segera mengharap kehadiran suami baru. Tidak juga keluar rumah kecuali untuk memenuhi kepentingan yang amat mendesak.⁹ Ini tentu saja bukan berarti, sang istri dituntut untuk memperburuk penampilan,

⁷Sumber: sharia.co.id

⁸Muhammad Quraish Shihab, *Menjemput Maut Bekal Perjalanan Menuju Allah SWT*, (Jakarta: Lentera Hati, 2003), hlm. 61.

⁹*Ibid.*, hlm. 61.

tidak menyisir rambut, atau membersihkan diri sebagaimana yang layak sehari-hari. Tidak! Yang dilarang adalah berhias, sebagaimana berhias menghadapi seorang yang disegani, atau sebagaimana layaknya menghadiri pesta. Karena itu pula, dapat dibenarkan bagi yang sedang menjalani masa *'iddah* untuk keluar rumah guna keperluan yang mendesak, seperti wanita yang harus bekerja guna memenuhi kebutuhan hidup diri dan anak-anaknya, atau mengikuti studi, apalagi menempuh ujian, yang bila tidak diikuti dapat berakibat buruk bagi masa depannya. Tetapi, keluar bukan untuk menonton atau menghadiri pesta yang menampilkan suasana gembira ria, apalagi hura-hura.¹⁰

Jika demikian halnya, maka sejatinya ketentuan ini tidak hanya diperuntukan untuk kaum perempuan, melainkan juga diperuntukan untuk kaum laki-laki. Namun hukum Islam, hanya mewajibkan ber-*iddah* bagi perempuan setelah perkawinannya putus, baik sebab meninggalnya suami, bercerai dengan suaminya maupun sebab keputusan pengadilan.¹¹ Sementara, yang ditinggal mati atau cerai bukan hanya perempuan tetapi juga laki-laki. Tentu, masa *'iddah* bagi suami bukan dalam rangka *bara'ah al-rahmi* (untuk mengetahui kondisi terakhir rahim perempuan), melainkan dalam rangka menjaga perasaan keluarga perempuan yang sedang berkabung. Agaknya, suatu hal yang tidak pantas bagi suami untuk segera menikah, sementara istrinya baru meninggal dan keluarga perempuan sedang dalam keadaan berduka.

Dengan demikian, tuntutan masa *'iddah* bagi suami bukan tuntutan normatif, melainkan tuntutan moralitas. Boleh jadi pertimbangan legalitas formal membedakan status hukum, namun pertimbangan moralitas meniscayakan kesetaraan. Dengan ungkapan lain, *'iddah* bagi perempuan lebih bersifat hukum mengingat peran reproduksi yang dimilikinya tanpa menafikan pertimbangan moral atas pentingnya pemberlakuan *'iddah* bagi dirinya. Sedangkan *'iddah* bagi lelaki bukan bersifat *syar'i* karena ia tidak dibebani peran

¹⁰*Ibid.*, hlm. 61.

¹¹Abdul Moqsit Ghozali. *et. al, Tubuh, Seksualitas, dan Kedaulatan Perempuan*, hlm. 159.

reproduksi sebagaimana perempuan, namun ia dibebani tuntutan moral atas pentingnya *'iddah* bagi dirinya. Tegasnya *'iddah* bagi perempuan merupakan tuntutan hukum, sedangkan *'iddah* bagi lelaki merupakan tuntutan moral. Karena itu, dalam tradisi lokal Gorontalo terdapat ungkapan “*huta donggo bata-bata*”, yang berarti “tanah - kubur- masih basah”.

Ungkapan “*huta donggo bata-bata*” adalah ungkapan yang ditujukan kepada suami yang ditinggal mati istri untuk tidak segera menikah. “*Huta donggo bata-bata*” adalah ungkapan kultural yang menegaskan pentingnya menjaga hati dan perasaan keluarga pihak perempuan yang sedang dirundung duka akibat anak perempuan mereka meninggal dunia. Dipandang tidak etis seorang suami yang baru ditinggal mati istrinya –yang dalam bahasa kultural di atas diistilahkan dengan “*huta donggo bata-bata*” untuk segera menikah. Dipandang tidak etis karena dengan segeranya suami menikah menunjukkan bahwa ia tidak berempati untuk menjaga perasaan keluarga perempuan yang sedang berduka. Suami yang segera menikah bisa dimaknai bahwa ia menginginkan kematian istri dengan bukti ia segera menikah sementara istri barusan meninggal. Barusan meninggal dunia dalam bahasa kultural Gorontalo diistilahkan dengan “*huta donggo bata-bata*” (tanah masih basah).

15.

RELASI SUAMI ISTRI: HAL-HAL YANG TAK TERPIKIRKAN

Yang tak terpikirkan sering diperlawankan dengan yang terpikirkan. Dalam dunia teks, apa yang terbaca adalah hal yang terpikirkan. Pada umumnya pembaca teks memikirkan teks yang dibacanya. Yang dipikirkan adalah pengertian yang terkandung dalam teks, yang dituju oleh teks serta pesan teks. Model pembacaan teks demikian dikategorikan sebagai cara pembacaan tekstualistik. Ketika Nabi Saw. Menyatakan: “*Istri saleh adalah jika kamu lihat menyenangkan pandangmu; kamu perintah menaatimu; dan jika kamu tidak ada, ia menjaga kehormatan dirinya dan hartamu*”, maka siapa yang dituju (*khithab*) oleh hadis ini?¹

Kebanyakan ulama memahami bahwa hadis ini ditujukan kepada para istri, karena *khithâb*-nya adalah *al-mar’ah* (istri). Secara deduktif, model pembacaan ini menghasilkan kesimpulan hukum bahwa kewajiban istri adalah melayani suami, taat atas perintahnya, menjaga

¹Teks hadis:

أَخْبَرَنَا قُتَيْبَةُ، قَالَ: حَدَّثَنَا اللَّيْثُ، عَنْ ابْنِ عَجَلَانَ، عَنْ سَعِيدِ الْمُقْبِرِيِّ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قِيلَ لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَيُّ النِّسَاءِ خَيْرٌ؟ قَالَ: الَّذِي تَسْرَهُ إِذَا نَظَرَ، وَتَطْلِعُهُ إِذَا أَمَرَ، وَنَا تُخَالِفُهُ فِي نَفْسِهَا وَمَالِهَا بِمَا يَكْرَهُ.

‘Abdurrahmân Ahmad ibn Sya’bi ibn ‘Alî al-Khurâsânî al-Nasâî, *Sunan al-Nasâ’î*, Juz VI, (Halb: Maktabah al-Mathbû’ât al-Islâmiyyah, 1987/1406 H), *Kitâb al-Nikâh Bâb Ayyu al-Nisâ’i Khairun*, Hadis ke-3231, hlm. 68.

hartanya serta memelihara kehormatan dirinya. Keempat “kewajiban istri” dikategorikan sebagai hak suami atas istrinya. Karena itu, jika penampilan istri tidak menarik dan menyenangkan, istri yang disalahkan. Istri yang menolak perintah suami dihukumi *nusyûz* (durhaka kepada suami). Dan istri yang menyia-nyiakan harta suami dianggap istri yang lalai lagi berdosa.

Pernahkah terpikirkan, bahwa hadis ini justru ditujukan juga kepada suami? Meski yang disebut istri, tetapi yang dituju juga adalah suami. Penyebutan istri, bukan berarti khusus untuk istri, melainkan juga untuk suami.

Sejauh bacaan penulis, belum ada keterangan bahwa hadis ini ditujukan kepada suami via istri. Istri yang disebut, tetapi yang dituju suami. Istri yang menjadi *khithâb* (objek pembicaraan), tetapi yang menjadi sasaran (*makthûb*) adalah suami. Pertanyaan ini memang tak pernah terpikirkan baik oleh istri, suami, bahkan para pemberi nasihat perkawinan sekalipun.

Lantas, apa implikasinya jika kita mengambil model pembacaan tak terpikirkan ini?

Kehidupan dan keharmonisan rumah tangga adalah kewajiban dan dambaan bersama suami istri. Suami istri bertanggung jawab secara bersama atas kehidupan dan keharmonisan rumah tangganya. Perhatian tidak akan diperoleh, jika sikap acuh tak acuh yang diberikan. Jangan berharap kasih sayang, jika yang ditebarkan kebencian. Jangan bermimpi menuai cinta, jika yang ditaburkan bibit kemarahan. Anda mendapatkan simpati, jika senyum yang Anda berikan. Anda kehilangan empati, bila wajah asam yang Anda perlihatkan. Bagaimana Anda diperlakukan orang lain, tergantung pada cara Anda memperlakukan orang lain. Dengan demikian, relasi sesama manusia meniscayakan hubungan seimbang. Demikian juga relasi suami istri.

Dengan demikian, pembacaan yang seimbang atas hadis di atas menegaskan pentingnya relasi suami istri yang setara. Bahwa suami pun dituntut yang sama seperti istrinya, yaitu tampil menyenangkan

hati dalam pandangan mata; taat dan setia, serta menjaga kehormatan diri dan harta istrinya. Apa yang dibaca sebagai kewajiban istri, terpikirkan pula sebagai kewajiban atas suami. Bukankah kewajiban istri adalah hak suami; dan hak istri menjadi kewajiban suami?

Hak dan kewajiban tidak berdiri sendiri dan terpisahkan. Hak menuntut kewajiban. Kewajiban berkonsekuensi logis atas hak. Kewajiban dan hak tidak akan terwujud, kecuali dengan dukungan kerja sama yang baik. Anda tidak akan memperoleh ketaatan istri, jika Anda tidak membantunya untuk menaati permintaan Anda. Karena itu, jangan meminta sesuatu di luar kemampuan istri, karena pasti akan ditolaknya. Perintahkan sesuatu yang memungkinkan untuk dilakukan istri, niscaya ia menaatimu. Apa pun bentuk perintah dan permintaan, tetapi kalau di luar kesanggupan, niscaya ditolak. Karena itu, penolakan atas perintah dan permintaan bukan semata-mata ketidakmauan istri untuk melaksanakannya, melainkan karena faktor ketidakmampuan untuk mewujudkannya.

Kesanggupan adalah salah faktor pendukung terlaksananya perintah. Faktor lain adalah situasi dan cara. Bila istri Anda sibuk memasak, lalu Anda memintanya membuatkan secangkir kopi, maka boleh jadi permintaan Anda diabaikan. Pengabaian atas permintaan bukan bentuk penolakan, melainkan kesibukannya menjadikan dirinya untuk tidak memenuhi permintaan Anda. Bisa jadi, istri Anda dapat membuatkan secangkir kopi, tetapi cara Anda meminta –boleh jadi- keliru. Salah satu kekeliruan dalam “meminta” adalah penggunaan bahasa yang menekan dan bernada instruktif. Jika relasi suami-istri setara, maka tidak ada hubungan atas-bawah. Istri bukan bawahan Anda; Anda pun bukan atasan istri. Karena itu, jika Anda meminta sesuatu, maka hindari bahasa yang bernada perintah. Gunakanlah bahasa permohonan dan hindari bahasa intimidatif (menekan).

Dengan demikian, keharusan moral istri untuk taat kepada suami sesungguhnya adalah perintah atas suami untuk membantu istri untuk menaatinya. Bantulah istri Anda untuk melaksanakan permintaan

Anda, agar permintaan Anda tidak ditolaknya. Jika istri Anda menolak, maka periksalah cara Anda; dan lihat bagaimana situasi kondisi istri Anda.

Hal lain yang tak terpikirkan adalah kewajiban suami menjaga diri, karena yang terpikirkan kewajiban istri menjaga dirinya. Tidak dapat dipungkiri, suami menuntut kesetiaan istri. Tetapi, apakah istri juga tidak menuntut hal yang sama? Hemat penulis, suami istri pasti medambakan kesetiaan yang sama. Karena itu, perintah atas istri untuk menjaga dirinya dan harta suaminya, harus dibaca pula secara seimbang bahwa suami pun dituntut menjaga kesetiaan dirinya dan harta istrinya. Jangan pernah berharap kesetiaan, jika yang dipraktikkan pengkhianatan. Jangan pernah bercita-cita tentang kejujuran, jika yang diperlihatkan kebohongan.

Dengan demikian, kesetiaan dan kejujuran tidak tercipta, kecuali dibarengi oleh kesetiaan dan kejujuran yang seimbang. Kewajiban moral istri untuk setia, tetapi kewajiban Anda membantunya untuk mewujudkan kesetiannya. Cara membantunya adalah dengan Anda terlebih dahulu menunjukkan kesetiaan. Bagaimana mungkin istri dapat belajar setia, jika Anda sendiri setia mengkhianatinya. Bagaimana mungkin istri dapat mewujudkan kejujuran, jika setiap saat Anda mendustainya. Karena itu, “keharusan membantu” terlaksananya sesuatu adalah bagian yang jarang terpikirkan.

Dalam bahasa ushul fikih, tercapai tujuan ditopang oleh sarana. Dalam satu kaidah disebutkan: “*mâ lâ yatimmu al-wâjib fa wuha bihi wâjib*”, yang berarti: ”tidak akan sempurna suatu kewajiban ditunaikan, kecuali sarana untuk mewujudkan kesempurnaan kewajiban itu juga menjadi kewajiban”. Haji adalah wajib. Kewajiban haji Anda berangkat ke Baitullah tidak akan terwujud kecuali dengan transportasi yang mengantarkan Anda sampai ke Makkah. Karena itu, pesawat sebagai salah satu alat sarana transportasi menjadi wajib. Karena tanpa pesawat Anda tidak sampai ke Makkah.

Oleh karena itu, kita tidak dapat memungkiri kewajiban istri untuk terlihat menawan saat dipandang, karena itu pesan literal terbaca dalam teks hadis. Tetapi, hal-hal penunjang yang menjadikan istri menawan adalah menjadi kewajiban suami. Itulah sebabnya, Yûsuf al-Qardhâwî dalam *al-Halâl wa al-Harâm fî al-Islâm* menegaskan bahwa hal-hal yang berkenaan dengan kosmetik istri menjadi kewajiban suami untuk mengadakannya. Dengan kata lain, kewajiban moral istri terlihat cantik di depan suaminya, tetapi menjadi kewajiban hukum suami untuk membelikan kosmetik istri. Jika penampilan menarik istri yang dituju, maka segala sarana yang menyampaikan kepada penampilan menarik istri pun menjadi niscaya karenanya. Maka bagaimana mungkin istri terlihat menarik dan menyenangkan, sementara sarana dan fasilitas yang mengantarkan istri terlihat menarik dan menyenangkan tidak disediakan. Suamilah yang menyediakan dan mengadakan sarana dan fasilitas tersebut.

16.

PRO-KONTRA POLIGAMI

Salah satu persoalan fikih *munâkah* (perkawinan) yang sampai saat ini masih menjadi ramai bahan diskusi adalah soal poligami. Secara umum poligami diartikan sebagai beristri lebih dari satu dalam waktu tertentu (bersamaan). Pengertian demikian secara etimologis kurang tepat. Sebab dalam berbagai literatur disebutkan terminologi poligami merujuk kepada perkawinan dalam jumlah banyak, baik dilakukan suami atau istri; dan tidak sebatas kepada suami saja. Sementara praktik perkawinan dengan beristri lebih dari satu, secara terminologi dinamakan poligini. Sedangkan sistem perkawinan yang dilakukan wanita dengan suami dalam satu waktu bersamaan disebut poliandri.¹

Sistem perkawinan poligami, disepakati ulama atas kebolehan-nya.² Tetapi patut dicatat bahwa secara historis, praktek poligami telah ada sebelum Islam dan menjadi kebiasaan yang dibolehkan. Pada saat itu, poligami kebanyakan dilakukan para raja yang

¹Lihat William Morris, *The Heritage Illustrated Dictionary of the English Language*, Vol. II, (Boston: Houghton Mifflin Company, 1973), hlm. 542 dan 1016; Tim Penyusun Kamus Besar Bahasa Indonesia, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka, 1990), hlm. 885.

²Abdul Aziz Dahlan, [Ed.], *Ensiklopedi Hukum Islam*, Jilid IV, (Jakarta: Ichtiar Baru van Houve, 1997), hlm. 1185.

notabene merupakan lambang ketuhanan sehingga perbuatan tersebut dianggap suci. Hal seperti ini terjadi di kalangan orang-orang Hindu, Media, Babilonia, Assiria, Persia dan Israil.³ Dengan demikian, Islam bukan agama yang pertama kali membolehkan poligami. Dalam perkembangannya, Islam justru berusaha memberikan pembatasan gerak terhadap kebolehan perkawinan poligami. Inilah yang membedakan masalah perkawinan poligami dalam Islam dengan perkawinan poligami dalam agama lain, di mana Islam hanya memperbolehkan maksimal 4 orang istri.⁴

Pro-Poligami

Kebolehan tersebut didasarkan atas dua sumber. *Pertama*, surah al-Nisâ' ayat 3: *"Dan jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yatim (bila kamu mengawininya), maka nikahilah apa yang kamu senangi dari wanita-wanita, dua-dua, tiga-tiga, dan empat-empat. Jika kamu khawatir tidak berlaku adil, maka satu saja atau budak-budak yang kamu miliki, yang demikian itu adalah lebih dekat kepada tidak berbuat aniaya"*.⁵ Oleh mereka yang pro poligami, ayat ini dipahami sebagai ayat poligami. Ada dua alasan yang dikemukakan.

- a. Kata-kata *matsnâ, wa stulâtsa wa rubâ'* (مَتْنَى وَثَلَاثَ وَرُبَاعًا [dua-dua, tiga-tiga, dan empat-empat]) adalah kata-kata yang merujuk kepada istri lebih dari satu, yaitu poligami.
- b. Ayat tersebut mendahulukan poligami lalu monogami.⁶ Jika kata-kata *matsnâ, wa stulâtsa wa rubâ'* merujuk kepada poligami, maka kata *fâ wâhidah* (فَوَاحِدَةً [maka satu saja]). menegaskan pernika-

³Sayyid Amir Ali, *The Spirit of Islam A History of Evolution and Ideals of Islam with a Life a Prophet*, (India: Idarah-I Adabiyat-I, 1978), hlm. 223-224.

⁴Alauddin Kharofa, *Family Law Comparative Study Between Arab Law, Islamic, Jewi, and Chirstians Law*, Jilid I, (Baghdad: Maktabah al-Ani, 1962), hlm. 125.

⁵Departemen Agama RI, *Al-Quran dan Terjemahannya*, (Arab Saudi: Terbitan Depag RI Bekerjasama dengan *Khâdim al-Haramain al-Syarifain* Raja Fahd Ibn 'Abd. al-'Aziz al-Sa'ud, t. th.), hlm. 115.

⁶M. Quraish Shihab, *Fatwa-Fatwa Seputar Ibadah dan Muamalah*, (Bandung: Mizan, 1999), hlm. 167-168.

han monogami. Tetapi kata *fā wāḥidah* (فَوَاحِدَةٌ [maka satu saja]) disebutkan terakhir. Yang disebutkan terlebih dahulu adalah poligami, *matsnâ, wa stulâtsa wa rubâ'* (مَتْنَى وَتَلَاثَ وَرُبَاعَ) [dua-dua, tiga-tiga, dan empat-empat]).

Dalam ayat di atas, poligami dipahami tidak saja dibolehkan, bahkan diperintahkan sebagaimana terbaca dalam redaksi ayat "فَانكِحُوا" (*maka nikahilah*). Dalam terminologi bahasa Arab, redaksi "فَانكِحُوا" berbentuk *fi'il amar* (kata kerja perintah). Itu berarti, kebolehan tersebut bersifat mutlak. Sebagian memahami bahwa perintah tersebut lebih bersifat keharusan; sesuatu yang tidak mesti dilakukan. Dengan kata lain, perintah tersebut bersifat anjuran.

Sumber kedua adalah praktik Nabi Saw.⁷ Bahwa secara historis, Nabi Saw. memiliki istri lebih dari satu, yaitu: Khadijah binti Khuwaylid bin Asad (w. 619 M), Sawdah binti Zam'ah (w. 674 M), 'Aisyah binti Abi Bakr (w. 678 M), Hafshah binti 'Umar (w. 665 M), Ummu Salamah (w. 680 M), Zaynab binti Jahsy bin Ri'ab al-Asadiyyah (w. 641 M), Zaynab binti Khuzaymah al-Hilâliyah (w. 626 M), Juwayriyah binti al-Hârîts al-Khuza'iyah (w. 676 M), Shafiyah binti Huyay (w. 670 M), Ummu Habibah binti Abi Sufyan (w. 666 M), dan Maymunah binti al-Hârîts al-Hilâliyah (w. 673 M). Menikahi wanita lebih dari empat tentu bukan keinginan Nabi Saw. melainkan perintah Allah.

Berdasarkan kedua sumber di atas, ulama berpendapat bahwa poligami dibolehkan dengan syarat-syarat tertentu, di antaranya berlaku adil terhadap para istri. Demikian dipahami dari redaksi ayat: "Jika kamu khawatir tidak berlaku adil, maka satu saja". Para ulama memahami keadilan dalam bentuk kuantitatif, yaitu adil dalam hal-hal yang bersifat lahiriyah, seperti pakaian, tempat tinggal dan

⁷Selain ayat dan praktek Nabi Muhammad saw., kebolehan poligami juga didasarkan praktik sahabat. Jalâl al-Dîn 'Abd. al-Rahmân al-Suyuthî, *al-Durr al-Mantsûr fi al-Tafsîr bi al-Ma'tsûr*, Jilid II, (Beirût: Dâr al-Fikr, 1983 M/1403 H.), hlm. 929. Di samping itu, diperkuat dengan anggapan adanya hikmah dibolehkannya poligami dalam Islam. 'Abdullâh Nâshih 'Ulwân, *Ta'addud al-Zawjât fi al-Islâm wa al-Hikmah min Ta'addud Zawjât al-Nabi saw.*, (Kairo: Dâr al-Salâm, 1988), hlm. 28-34.

giliran. Keadilan kuantitatif tersebut tampak dalam aturan-aturan fikih mengenai poligami, misalnya pembagian rizki secara merata di antara istri-istri yang dikawini, pembagian jatah hari (giliran) dan sebagainya. Adapun keadilan kualitatif seperti cinta dan kasih sayang, tidak wajib.⁸

Menyamakan hak atas kebutuhan seksual dan kasih sayang di antara istri-istri yang dikawini bukanlah kewajiban bagi orang-orang yang berpoligami. Karena sebagaimana manusia, orang tidak akan mampu berbuat adil dalam membagi kasih sayang. Kasih sayang sangat bersifat naluriah (instingtif). Bisa saja hati seseorang hanya terpaut dengan istri yang A atau nafsu seksualnya bisa bangkit kalau bergaul dengan istri yang B, dan ini semua lepas dari kontrol akal keadilan manusia. Hal ini menurut ahli fikih merupakan kebenaran firman Allah dalam surah al-Nisâ' ayat 129: "*Dan engkau tidak akan mampu berbuat adil terhadap para istrimu, meskipun berusaha*". Oleh ulama fikih, ayat ini ditafsirkan sebagai ketidakmampuan manusia untuk berbuat adil dalam hal kasih sayang dan cinta.⁹ Dalam pengertian lain, tidak mungkin mencapai keadilan kasih sayang dan cinta. Untuk itu, ulama fikih tidak memasukkan perasaan kasih sayang dan cinta sebagai kategori keadilan yang harus dipenuhi oleh seorang suami yang berpoligami.¹⁰

Undang-Undang Perkawinan (UUP) dan Kompilasi Hukum Islam (KHI) Indonesia membolehkan poligami meskipun dengan beberapa alasan tertentu. Dalam Bab IX pasal 57 KHI disebutkan tiga alasan suami berpoligami:

- a. Istri tidak dapat menjalankan kewajiban sebagai istri;
- b. Cacat badan atau penyakit yang tidak dapat disembuhkan; dan
- c. Tidak dapat melahirkan keturunan.

⁸Taqiyyuddin Abû Bakr ibn Muḥammad al-Dimasqî, *Kifâyah al-Akhyâr*, Juz II, (Beirût: Dâr al-Fikr, t.th.), hlm. 72.

⁹Al-Sayyid Sâbiq, *Fiqh al-Sunnah*, Jilid II, (Beirût: Dâr al-Fikr, 1403/1983), hlm. 99.

¹⁰Syafi'q Hasyim, *Hal-Hal Yang Tak Terpikirkan tentang Isu-Isu Keperempuanan Dalam Islam*, (Bandung: Mizan, 2001), hlm. 162.

Itu berarti, jika istri pertama dalam keadaan sakit atau cacat sehingga tidak dapat menjalankan fungsinya sebagai istri, dan atau istri mandul sedangkan suami sangat mendambakan anak, maka suami dapat berpoligami. Tiga alasan tersebut menjadi dasar dan pijakan bagi suami untuk berpoligami.

Kontra Poligami

Sebagaimana disebutkan di atas bahwa dalam fikih, Undang-Undang Perkawinan dan KHI, poligami dibolehkan. Kebolehan tersebut didasarkan atas surah al-Nisa' ayat 3 dan praktik historis Nabi Saw. Demikian argumen kelompok pendukung poligami.

Adapun bagi kelompok yang menolak poligami dan mengusung monogami, kedua sumber tersebut tidak ditolak. Hanya saja mereka melakukan pembacaan ulang atas kedua sumber tersebut dengan pendekatan tertentu. Pendekatan mana berbeda dengan cara pemahaman mereka yang pro-poligami. Perbedaan cara berinteraksi dan memahami teks tersebut melahirkan kesimpulan hukum yang tidak sama. Jika yang kontra-poligami sampai pada kesimpulan bahwa poligami tidak boleh; dan yang hanya dibolehkan adalah monogami, maka yang pro-poligami justru membolehkan.

Pendapat yang pro-poligami menilai bahwa surah al-Nisa' ayat 3 adalah ayat poligami. Sebaliknya yang kontra-poligami memahami ayat tersebut justru ayat monogami. Sebab, setelah ayat menyebut kata-kata *matsnâ, wa stulâtsa wa rubâ'* (مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ) [dua-dua, tiga-tiga, dan empat-empat]) yang merujuk kepada poligami, justru diakhiri dan ditutupi oleh kata *fâ wâhidah* (فَوَاحِدَةً) yang berarti *satu saja*. Seakan terbukanya kemungkinan untuk berpoligami menjadi tidak berarti setelah ditutupi dengan kata *fâ wâhidah* (فَوَاحِدَةً). Hal ini tak ubahnya nasihat dokter kepada Anda: "Anda boleh makan daging, dan makan makanan yang berlemak. Tetapi demi kesehatan Anda, maka tinggalkan semua makanan tersebut. Anda cukup makan tempe dan tahu saja". Itu berarti, meskipun Anda dibolehkan makan daging dan makan makanan yang berlemak, tetapi makanan

tersebut beresiko atas kesehatan Anda. Karena itu, dokter menyarankan agar Anda meninggalkan semua kebolehan-kebolehan tersebut karena membahayakan kesehatan Anda. Apakah Anda boleh makan daging? Tentu! Anda boleh saja mengonsumsi daging dalam kondisi tertentu. Artinya, larangan makan daging tidak bersifat mutlak. Dalam keadaan tertentu Anda dapat memakannya. Itulah sebabnya, menurut M. Quraish Shihab (lahir 1944 M) kebolehan poligami tersebut adalah pintu darurat kecil yang hanya dibuka oleh Al-Qur'an pada saat-saat tertentu.¹¹

Ilustrasi saran dokter di atas menunjukkan bahwa apa yang dibolehkan dapat saja dilarang jika berakibat buruk terhadap pasien. Tetapi esensi dan titik tekan ilustrasi tersebut menunjukkan bukan pada kebolehan makan daging bagi penderita hipertensi, tetapi pada bahaya dan akibat mengonsumsi daging. Dengan kata lain, surah al-Nisa' ayat 3 tersebut dipahami oleh mereka yang kontra-poligami sebagai ayat yang berisi tentang peringatan atas akibat buruk poligami. Bahwa poligami rentan terhadap tindakan aniaya, sebagaimana disebutkan di akhir ayat: *"Jika kamu khawatir tidak berlaku adil, maka satu saja atau budak-budak yang kamu miliki, yang demikian itu adalah lebih dekat kepada tidak berbuat aniaya"*. Redaksi ayat ini menekankan pentingnya keadilan dalam perkawinan. Perkawinan monogami dipandang lebih baik untuk menghindari kekhawatiran ketidakadilan jika dibandingkan dengan perkawinan poligami. Tegasnya redaksi ayat ini lebih mengapresiasi perkawinan monogami daripada perkawinan poligami.

Poligami adalah bentuk perkawinan yang penuh risiko yang tidak mudah dilakukan setiap orang. Sedangkan perkawinan monogami menjadi lebih selamat dan lebih memungkinkan seseorang untuk tidak terjebak pada perilaku tidak adil, baik yang material maupun non material. Oleh karena itu, ayat ini tidak tepat jika dipahami sebagai penafian terhadap kewajiban bertindak adil

¹¹M. Quraish Shihab, *Fatwa-Fatwa Seputar Ibadah dan Muamalah*, hlm. 168.

pada aspek non materi. Ayat ini justru sedang memberikan peringatan dan kewaspadaan agar seseorang berpikir seribu kali ketika ingin atau sudah berpoligami. Aspek non material seperti perasaan kasih sayang dan cinta, sering kali menjadi dorongan utama terhadap tindakan tidak adil pada aspek material. Bahkan pada praktiknya aspek nonmaterial benar-benar mengakibatkan ketidakadilan pada aspek material. Surah al-Nisa' ayat 129 turun untuk memperingatkan kemungkinan ketidakadilan yang diakibatkan aspek nonmaterial, dimana pada aspek ini, seperti dinyatakan Al-Qur'an, siapa pun tidak akan bisa berlaku adil. Jadi, ayat itu memperingatkan untuk lebih waspada terhadap aspek non material dalam perilaku poligami, dan tidak sedang memproklamasikan tidak pentingnya berlaku adil pada aspek non material.¹²

Lalu apa dampak poligami dalam kehidupan perempuan? Secara psikologis semua istri akan merasa terganggu dan sakit hati melihat suaminya berhubungan dengan perempuan lain. Sejumlah penelitian mengungkapkan bahwa rata-rata istri begitu mengetahui suaminya menikah lagi secara spontan mengalami perasaan depresi, stres berkepanjangan, sedih dan kecewa bercampur satu, serta benci karena merasa telah dikhianati. Anehnya perasaan demikian bukan hanya terjadi pada istri pertama, melainkan juga pada istri kedua, ketiga dan seterusnya. Umumnya, para istri setelah mengetahui suaminya menikah lagi bingung ke mana harus mengadu. Di samping bingung, mereka juga merasa malu pada tetangga, malu pada teman kerja, malu pada keluarga, bahkan juga malu pada anak-anak.¹³

Mudhofar Badri dalam penelitiannya mengungkapkan bahwa poligami menimbulkan beban psikologis berat bagi anak-anak. Anak-anak malu ketika ayahnya dijuluki "tukang kawin" sehingga timbul rasa minder dan menghindar bergaul dengan teman

¹²Faqihuddin Abdul Kodir, *Memilih Monogami Pembacaan atas Al-Quran dan Hadis Nabi*, (Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2005), hlm. 97-98.

¹³Siti Musdah Mulia, *Islam Menggugat Poligami*, (Gramedia, Jakarta, 2004), hlm. 136.

sebayanya. Bagi anak perempuan biasanya sulit bergaul dengan anak laki-laki.¹⁴

Dampak buruk poligami lain adalah kekerasan terhadap perempuan. Laporan Rifka Annisa, sebuah institusi yang peduli pada kasus-kasus kekerasan terhadap perempuan, menjelaskan bahwa selama tahun 2001 mencatat sebanyak 234 kasus kekerasan terhadap istri. Data-data mengenai kasus korban mengungkapkan 5,1% poligami secara rahasia, 2,5% poligami resmi, 36,3% korban selingkuh, 2,5% ditinggal suami, 4,2% dicerai suami, 0,4% sebagai istri kedua, dan 0,4% lainnya sebagai teman kencan. Jenis kekerasan yang dilaporkan meliputi kekerasan ekonomi sebanyak 29,4%, kekerasan fisik 18,9%, kekerasan seksual 5,6% dan kekerasan psikis 46,1%.¹⁵

Dilihat dari aspek *asbab nuzul* (sebab turun), surah al-Nisâ' ayat 3 tersebut bukan diturunkan dalam konteks pembicaraan poligami, melainkan dalam konteks pembicaraan anak yatim dan perlakuan tidak adil menimpa mereka.¹⁶ Islam adalah agama yang membawa misi pembebasan. Pembebasan tersebut, terutama ditujukan kepada tiga kelompok masyarakat, yakni para budak, anak yatim, dan perempuan, yang selama ini sering diperlakukan tidak adil dan karenanya mereka disebut sebagai kaum *mustadh'afin* (kaum tertindas). Anak yatim mendapat perhatian yang tidak kalah pentingnya dari kalangan budak dan perempuan karena mereka sering kali menjadi objek penindasan. Ketika itu, perkawinan yang dilakukan dengan anak yatim sering kali dimaksudkan hanya sebagai kedok untuk menguasai hartanya. Untuk menghindari perlakuan tidak adil pada anak-anak yatim, Allah Swt. memberi solusi agar mengawini perempuan lain sebanyak dua, tiga, atau empat. Itu pun jika sanggup berbuat adil, kalau tidak, cukup satu saja. Dari sini dapat

¹⁴Mudhofar Badri dkk dalam Ikhsanuddin dkk (ed.), *Panduan Pengajaran Fikih Perempuan di Pesantren*, (Yogyakarta: YKF, 2000).

¹⁵Litbang Rifka Annisa WCC, *Laporan Data Kasus Tahun 2001*, (Yogyakarta: Rifka Annisa, 2001), hlm. 5-8.

¹⁶Siti Musdah Mulia, *Islam Mengugat Poligami*, hlm. 116.

disimpulkan bahwa prinsip perkawinan dalam Islam adalah monogami, bukan poligami.¹⁷

Menurut Faqihuddin Abdul Kodir surah al-Nisa' ayat 3 tersebut tidak mengisyaratkan poligami secara khusus. Dengan merujuk pada ayat sebelumnya dan ayat sesudahnya, poligami sesungguhnya merupakan pembacaan sampingan. Poligami disebutkan sebagai media penjabaran dan implementasi dari prinsip keadilan. Tema poligami sebenarnya tidak menjadi fokus pembicaraan ayat tersebut. Faqihuddin Abdul Kodir menulis:

“Ayat di atas tidak bisa dibaca sepenggal. Ayat itu harus dibaca lengkap dengan kalimat sebelumnya dan setelahnya, juga dengan ayat lain yang terkait, sekali pun di surah lain. Lebih dari itu, ayat itu harus dibaca sesuai dengan alur bahasa penyusunan dan konteks sosial di mana dan kapan ayat tersebut turun. Pada saat yang sama, prinsip-prinsip Al-Qur'an dalam membicarakan relasi laki-laki dan perempuan juga harus disertakan sebagai dasar pemaknaan. Jika kaidah-kaidah ini digunakan, bisa dipastikan bahwa ayat 3 surah al-Nisa' tidak bisa dipahami sebagai promosi terhadap poligami. Sebaliknya, ayat itu justru memfokuskan pada tuntutan moralitas keadilan yang harus dimiliki setiap orang yang menjalani kehidupan perkawinan, terutama pada perkawinan poligami”¹⁸

Pernyataan Faqihuddin Abdul Kodir menunjukkan empat cara membaca atau memahami ayat 3 surah al-Nisa', yaitu pembacaan menyeluruh; mengaitkan dengan ayat sebelum dan sesudahnya; dan melihat konteks historis turunnya ayat; serta prinsip universal kemanusiaan.

Sejalan dengan Faqihuddin Abdul Kodir, Siti Musdah Mulia menegaskan bahwa sangat naif mendasarkan kebolehan poligami hanya pada satu ayat, atau bahkan hanya sepotong ayat, tetapi melupakan ribuan ayat lainnya yang menekankan pentingnya berbuat baik sesama manusia, khususnya terhadap pasangan.

¹⁷Siti Musdah Mulia, *Islam dan Inspirasi Kesetaraan Gender*, (Yogyakarta: Kibar Press, 2007), hlm. 145.

¹⁸Faqihuddin Abdul Kodir, *Memilih Monogami*, hlm. 45.

Perbincangan tentang poligami harus diletakkan dalam konteks pemahaman tentang perkawinan. Paling sedikit dijumpai 104 ayat yang berbicara tentang perkawinan dalam Al-Qur'an. Sehingga tidak logis memahami poligami hanya dengan bersandar pada satu atau bahkan setengah ayat dan mengabaikan ayat-ayat lainnya yang sangat relevan dijadikan dasar hukum".¹⁹

Siti Musdah Mulia (lahir 1958 M) menyimpulkan bahwa ayat 3 surah al-Nisa' tersebut bukan anjuran untuk poligami, melainkan lebih pada memberikan solusi agar para wali terhindar dari berbuat tidak adil terhadap anak yatim yang berada dalam perwalian mereka, yaitu dengan perempuan lain saja. Kawin dengan perempuan lain berarti dengan sendirinya terhindari dari perbuatan culus terhadap anak yatim. Sebab, motif perkawinan dengan anak yatim dari para wali semata-mata hanyalah untuk menguasai harta mereka.²⁰

Menurut Faqihuddin Abdul Kodir secara literal, fokus ayat 3 surah al-Nisa' adalah anjuran pada dua hal: *pertama*, berbuat adil kepada anak yatim; *kedua*, ketika berpoligami juga harus didasarkan kepada moralitas keadilan. Jika khawatir tidak mampu adil, seharusnya mencukupkan diri dengan satu istri saja agar tidak terjadi kezaliman dan kenistaan.²¹

Menarik ayat ini mengaitkan kebolehan poligami dengan pemeliharaan anak yatim. Keterkaitan ini pernah ditanyakan 'Urwah ibn Zubair (w. 713 M), anak Asma binti Abi Bakar (w. 692 M), kakak Aisyah binti Abi Bakar (w. 678 M). Aisyah binti Abu Bakar, istri Rasulullah menjawab: *"Wahai anak kemanakanku! Ayat ini mengenai anak perempuan yatim yang dalam penjagaan walinya, dan telah bercampur harta anak itu dengan harta walinya. Si wali tertarik pada harta dan kecantikan anak itu, lalu ia bermaksud mengawininya dengan tidak membayar mahar dengan adil,*

¹⁹Siti Musdah Mulia, *Muslimah Sejati Menempuh Jalan Islami Meraih Ridha Ilahi*, (Bandung: Marja, 2011), hlm. 285.

²⁰Siti Musdah Mulia, *Islam Menggugat Poligami*, hlm. 91.

²¹Faqihuddin Abdul Kodir, *Memilih Monogami*, h. 50.

sebagaimana pembayaran mahar dengan perempuan lain. Oleh karena dengan niat yang tidak jujur ini, maka ia dilarang menikah dengan anak yatim itu, kecuali dengan membayar mahar secara adil dan layak seperti kepada perempuan lain. Daripada melangsungkan niat yang tidak jujur itu, dia dianjurkan lebih baik menikah dengan perempuan lain”.²²

Berkenaan pernyataan di atas, ‘Aisyah mengaitkan antara pemeliharaan anak yatim dengan kebiasaan poligami. Menurut Faqihuddin Abdul Kodir keterkaitan antara keduanya terletak pada kemungkinan terjadinya penyelewengan dan penistaan terhadap orang lemah; anak yatim dan perempuan. Ayat ini kemudian memandang perlu penekanan moralitas keadilan dan kejujuran. Ayat sebelumnya juga berbicara tentang pemeliharaan anak yatim. Tepatnya, mengenai keharusan memberikan hak harta, larangan mencapuradukan dan memakan harta mereka. Biasanya seorang wali akan lebih mudah menyeleweng dan tidak jujur jika di bawah perwaliannya adalah orang yang dalam posisi relasi timpang seperti anak yatim dan perempuan.²³

Pernyataan ‘Aisyah di atas juga menunjukkan bahwa konteks turunnya ayat tersebut berkenaan anak yatim. Menurut Siti Musdah Mulia ayat tersebut bukan anjuran untuk poligami, melainkan lebih pada memberikan solusi agar para wali terhindar dari berbuat tidak adil terhadap anak yatim yang berada dalam perwalian mereka, yaitu dengan perempuan lain saja. Kawin dengan perempuan lain berarti dengan sendirinya terhindari perbuatan culas terhadap anak yatim. Sebab, motif perkawinan dengan anak yatim dari para wali semata-mata hanyalah untuk menguasai harta mereka.²⁴

Dalam kesimpulan Faqihuddin Abdul Kodir, ayat 3 surah al-Nisa’ tidak sedang berbicara tentang poligami, apalagi

²²Al-Fadhl Ahmad Ibn Āli Ibn Hajar al-‘Asqalāni, *Fath̃ al-Bārī bi Syarh̃ Shahīh̃ al-Bukhārī*, Juz V, (Beirut: Dār al-Ma’rifah, 1379 H), *Kitāb al-Syirkah*, Bab VII, hlm. 2494.

²³Faqihuddin Abdul Kodir, *Memilih Monogami*, hlm. 52.

²⁴Siti Musdah Mulia, *Islam Menggugat Poligami*, hlm. 91.

menganjurkannya. Yang dibicarakannya adalah tindakan semena-semena yang biasa dilakukan laki-laki terhadap perempuan, baik sebagai perempuan yatim, perempuan yang akan dipersunting, maupun perempuan yang dipoligami. Ayat ini memperingatkan laki-laki untuk memberikan hak mereka, berlaku adil dan tidak semena-semena terhadap mereka. Inti ayat lebih memfokuskan pada pentingnya memberikan perhatian pada perempuan, yang sering menjadi korban dari sistem sosial pada saat itu. Seperti yang dibicarakan oleh ayat sebelumnya (Q.S. al-Nisa': 2), ayat sesudahnya (Q.S. al-Nisa': 4) dan "ayat poligami" sendiri. Ketiga ayat tersebut membicarakan persoalan yang sama, yaitu peringatan untuk tidak berlaku semena-mena terhadap orang yang secara sosial lemah dan marjinal. Mereka adalah anak yatim dan perempuan. Ayat-ayat ini sepertinya memberi penegasan bahwa posisi perempuan pada saat itu sangat lemah dan rentan terhadap segala bentuk penindasan. Pada konteks ini, ayat-ayat Al-Qur'an turun untuk melakukan pembelaan dan pembebasan terhadap mereka dengan bersandar pada moralitas keadilan.²⁵

Menarik juga dicermati bahwa perbincangan poligami dalam surah al-Nisa' ayat 3 adalah satu tarikan nafas dengan bolehnya menggauli budak perempuan tanpa nikah. Al-Quran tidak melarang secara tegas perbudakan, bahkan surah al-Nisa' ayat 3 tersebut membolehkan menggauli budak perempuan tanpa nikah. Siti Musdah Mulia mempertanyakan, mengapa perbudakan dan menggauli budak perempuan tanpa nikah tidak dipraktikkan, sedangkan ayatnya masih tercantum secara jelas dalam Al-Qur'an? Perbudakan tidak dipraktikkan karena dinilai sebagai kejahatan kemanusiaan. Perbudakan bertentangan dengan spirit dan esensi ajaran Islam yang sejati, yang menempatkan manusia sebagai makhluk mulia dan bermartabat. Manusia adalah berharga dan harus dihormati apa pun status dan kedudukannya. Tentu saja, manusia yang waras, bernalar sehat dan

²⁵Faqihuddin Abdul Kodir, *Memilih Monogami*, hlm. 53-54.

berkeadaban menolak perbudakan karena perbudakan bertentangan dengan nilai-nilai kemanusiaan.²⁶

Jika perbudakan dilarang dan ditinggalkan, sementara ayatnya membolehkan laki-laki menggauli budak perempuan tanpa nikah masih dijumpai secara utuh dalam Al-Qur'an, maka sejatinya poligami juga demikian. Poligami sejatinya dilarang dan ditinggalkan karena dampak buruk, meskipun ayat membolehkannya.²⁷

Moderasi: Jalan Tengah

Pendapat yang pro-poligami menegaskan kebolehan poligami dengan syarat keadilan kuantitatif. Sedangkan pendapat yang kontra-poligami melarang poligami karena berdampak buruk terhadap istri dan anak-anak. Sementara kelompok moderat berpendapat bahwa membolehkan secara mutlak juga tidak tepat, karena praktik poligami Nabi tidak berada dalam ruang yang hampa budaya.

Melarang poligami juga tidak dapat dibenarkan, karena selain ahistoris, juga bertentangan dengan bunyi teks ayat. Karena itu, menurut kelompok moderat perlu pembacaan ulang yang berorientasi kemanusiaan. Dengan ungkapan lain, bahwa syariat poligami bukan didasarkan atas pemenuhan libido kaum lelaki; banyaknya populasi perempuan; dan atau apalagi atas nama pengamalan sunah Nabi.

Terdapat nilai luhur yang dikandung oleh teks dan apa yang dipraktikkan oleh Nabi saw. Nilai luhur dimaksud hemat penulis adalah orientasi kemanusiaan. Karena itu, kelompok moderat, tidak membaca dan memahami kata-kata *matsnâ, wa stulâtsa wa rubâ'* (مَثْنَى وَرُبَاعٌ) sebagai kata yang merujuk bilangan ('*adad*). Kelompok yang pro-poligami memahami kata-kata *matsnâ, wa stulâtsa wa rubâ'* (مَثْنَى وَرُبَاعٌ) dalam ayat 3 surah al-Nisâ' sebagai bilangan ('*adad*) sehingga redaksi ayat: ” فَأَنْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَرُبَاعٌ ”

²⁶Siti Musdah Mulia, *Muslimah Sejati*, hlm. 199-200.

²⁷Siti Musdah Mulia, *Islam Menggugat*, hlm. 91.

diterjemahkan secara maknawi menjadi:” *Maka nikahilah wanita dua, tiga, dan empat yang kamu senang*”.

Model pembacaan pro-poligami tersebut menunjukkan bahwa ayat ini merujuk kepada jumlah wanita yang dinikahi, yaitu batas maksimal empat orang. Model pembacaan ini berbeda dengan model pembacaan Muḥammad Salmân Ghanîm dalam bukunya *Min Haqâiq al-Qur’ân*. Menurutnya ungkapan *matsnâ, wa stulâtsa wa rubâ’* (مَتْسَىٰ وَثَلَاثَ وَرُبَاعَ: dua, tiga dan empat), dalam ayat tersebut bukan sebagai *bilangan nominal* (‘*adad*’), melainkan *kata sifat*. Kata-kata serupa disebutkan dalam surah Fâthir ayat 1: ”*Segala puji bagi Allah Pencipta langit dan bumi, yang menjadikan Malaikat sebagai utusan-utusan (untuk mengurus berbagai macam urusan) yang mempunyai sayap, dua-dua, tiga-tiga, dan empat-empat*”. Jika ungkapan *matsnâ, wa stulâtsa wa rubâ’* dalam ayat ini dimaknai sebagai *bilangan nominal* (‘*adad*’), maka ayat tersebut akan bermakna bahwa malaikat yang diutus Allah swt tersebut ada *dua-dua, tiga-tiga, dan empat-empat*. Padahal ungkapan *dua-dua, tiga-tiga, dan empat-empat* bukan merujuk kepada jumlah malaikat, melainkan merujuk kepada jumlah sayap yang dimiliki oleh malaikat. Dan karena itu, surah Fâthir ayat 1 tersebut diterjemahkan dengan: ”*Segala puji bagi Allah Pencipta langit dan bumi, yang menjadikan Malaikat sebagai utusan-utusan (untuk mengurus berbagai macam urusan) yang mempunyai sayap, dua-dua, tiga-tiga, dan empat-empat*”.²⁸

Dengan demikian, jika ungkapan *matsnâ, wa stulâtsa wa rubâ’* dalam surah al-Nisa’ ayat 3 dipahami dan dimaknai sebagai *kata sifat*, maka ungkapan *matsnâ, wa stulâtsa wa rubâ’* bukan merujuk kepada jumlah wanita yang dipoligami, tetapi merujuk kepada jumlah anak yang dimiliki oleh wanita yang dipoligami. Tegasnya, menurut kelompok moderat poligami dibolehkan dengan syarat bahwa wanita yang dipoligami adalah janda yang memiliki dua anak, tiga anak atau

²⁸Muḥammad Salmân Ghanîm, *Min Haqâiq al-Qur’ân*, diterjemahkan oleh Kamran Asad Irsyadi dengan judul, *Kritik Ortodoksi*, (Yogyakarta: LKiS, 2004), hlm. 87.

empat anak. Itu berarti, poligami dilakukan demi melindungi para janda dan anak yatim.

Sesungguhnya konteks anak yatim dalam ayat tersebut (surah al-Nisa' ayat 3) disebutkan dalam redaksi awal pada kalimat *fi al-yatâmâ* (فِي الْيَتَامَى). Dengan kata lain, ayat di atas menunjukkan bahwa konteks ayat ini berkaitan dengan persoalan anak yatim. Bahwa mereka dan dan harta warisannya diperlakukan secara tidak adil oleh walinya. Secara historis dan kontekstual, ayat 3 surah al-Nisa' tersebut turun berkenaan dengan adanya sebagian sahabat yang hendak menikahi anak yatim. Pernikahan dimaksudkan untuk menguasai harta miliknya, di samping tidak memberikan mahar sebagai haknya. Tindakan ini jelas adalah zalim.²⁹ Dengan demikian, ayat ini merupakan kritikan atas perlakuan zalim para wali terhadap anak yatim.

Seorang wali dapat saja mengawini anak yatim, tetapi harus berlaku adil. Dalam konteks ayat di atas, keadilan tersebut diistilahkan dengan *al-qisth*, yaitu keadilan material. Makna ini sejalan pula dengan latar belakang sebab turunnya ayat. Sebaliknya, jika tidak mampu berlaku adil -materi dalam hal pemeliharaan harta milik si yatim dan pemberian hak maharnya-, maka alternatifnya adalah menikahi wanita lain (di luar perwaliannya) maksimal 4 (empat) orang. Itu pun dengan syarat adil, yang diistilahkan dengan terma *al-'adl*. Sebuah istilah yang secara konotatif merujuk kepada keadilan imaterial. Jika keadilan pertama (*al-qisth*) dapat diukur, maka keadilan kedua (*al-'adl*) sulit diukur karena sifatnya yang abstrak. Karena itu, Al-Qur'an surah al-Nisâ' ayat 129 mengingatkan kemustahilannya dalam mewujudkannya.

²⁹Abû al-Hasan 'Alî ibn Ahmad al-Wâhîdî, *Asbâb Nuzûl Al-Qur'ân*, (Mesir: Dâr al-Kitâb al-Jadîd, 1969), hlm. 81-82.

17.

PRO-KONTRA BAGIAN KEWARISAN PEREMPUAN

Dalam ketentuan fikih mawaris (hukum kewarisan), bagian laki-laki dibedakan dengan bagian perempuan. Seorang laki-laki mendapat dua bagian, sementara perempuan hanya satu bagian. Formulasi hukum waris 2:1 tersebut didasarkan kepada surah al-Nisâ' ayat 11:

... لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ ۗ ...

Terjemahnya:

“.....Bagian lakil-laki sama dengan bagian dua orang anak perempuan”.¹

Menurut mayoritas ulama, ayat di atas termasuk dalam kategori ayat *qath'î*, yang keberlakuannya bersifat absolut dan tidak terbantahkan. Karena itu, ketentuan waris dua banding satu tersebut tidak dapat diubah, meskipun masyarakatnya berubah. Terlebih kepastian hukumnya sudah jelas. Kejelasan tersebut ditandai dengan

¹Departemen Agama RI, *Al-Quran dan Terjemahannya*, (Arab Saudi: Terbitan Depag RI Bekerja sama dengan *Khâdim al-Haramain al-Syarifain* Raja Fahd Ibn 'Abd. al-'Aziz al-Sa'ud, t. th.), hlm. 116-117.

rincian yang dikandungnya bila dibandingkan dengan ayat sebelumnya, yaitu ayat 7 surah al-Nisâ' sebagai berikut:

لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ
 الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ ۚ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا ﴿٧﴾

Terjemahnya:

“Bagi orang laki-laki ada hak bagian dari harta peninggalan ibu-bapak dan kerabatnya, dan bagi orang wanita ada hak bagian (pula) dari harta peninggalan ibu-bapak dan kerabatnya, baik sedikit atau banyak menurut bagian yang telah ditetapkan”.²

Dalam ayat di atas, baik laki-laki maupun perempuan sama-sama mendapat bagian atas harta warisan. Berapa jumlah nominalnya, tidak dijelaskan rinciannya oleh ayat. Ayat ini hanya menyebutkan secara umum bahwa baik laki-laki maupun perempuan; sedikit atau banyak; keduanya memperoleh bagian. Bagian mana sudah ada ketetapan legalnya (*nashiban mafrûdhan*), yang sebagiannya dijelaskan dalam ayat 11 di atas. Menurut Amir Syarifuddin (lahir 1937 M), ungkapan redaksional Al-Qur'an, "*nashiban mafrûdhan*" dalam ayat 7 surah al-Nisâ' di atas mengandung prinsip hukum *ijbârî*. Bahwa bagian atau hak ahli waris dalam harta warisan sudah jelas ketentuannya sehingga pewaris maupun ahli waris tidak mempunyai hak untuk menambah dan atau mengurangnya.³ Karena itu, pendapat Amina Wadud (lahir 1952 M) yang menyatakan bahwa pembagian warisan bersifat fleksibel, asal memenuhi asas manfaat dan keadilan,⁴ tidak saja bertentangan dengan prinsip *ijbârî* Al-Qur'an di atas, namun juga membuka peluang perselisihan sesama ahli waris. Sebab, demikian

²Departemen Agama RI, *Al-Quran dan Terjemahannya*, hlm. 116.

³Amir Syarifuddin, *Pelaksanaan Hukum Kewarisan Islam dalam Lingkungan Adat Minangkabau*, (Jakarta: Gunung Agung, 1984), hlm. 19.

⁴Amina Wadud Muhsin, *Qur'an and Women*, diterjemahkan oleh Abdullah Ali dengan judul *Qur'an Menurut Perempuan: Meluruskan Bias Gender dalam Tafsir*, (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 1421 H/2001 M), hlm. 156.

Yuhanar Ilyas, pandangan ahli waris satu dengan lainnya adalah tidak sama dan berbeda dalam menentukan nilai manfaat dan keadilan itu sendiri.⁵

Formulasi hukum waris 2:1 (laki-laki mendapat dua bagian, sementara perempuan hanya satu bagian) di atas belakangan mendapat gugatan dari kaum feminis dan juga kelompok modernis. Dalam pandangan mereka, ketentuan tersebut tidak adil dan diskriminatif. Jika Islam mengakui adanya kesetaraan antara laki-laki dan perempuan, maka sejatinya pembagian warisan antara keduanya sama yakni 1:1. Lalu mengapa konstitusi Islam justru bersikap paradoks dan absurd? Apakah ketentuan itu suatu hal yang pasti (*qath'î*) yang tidak menerima kemungkinan perubahan seiring dengan perubahan dan perkembangan masyarakat?

Jika mayoritas ulama menilai ketentuan ayat di atas bersifat *qath'î*, maka sebagian pemikir Islam kontemporer justru berpandangan sebaliknya. Yang disebut terakhir memahami bahwa ketentuan waris dalam ayat tersebut lebih bersifat *zhannî* (tidak pasti). Yang *qath'î* dari ayat ini, menurut Masdar Farid Mas'udi (lahir 1954 M) adalah prinsip keadilan yang diembannya; dan bukan pembagian 2:1. Pembagian tersebut bukan ketentuan yang *muhkam* dan universal. Ketentuan itu tidak bisa membenarkan dirinya sendiri, dengan menunjuk bahwa teks yang mengatakannya begitu jelas (*sharih*). Benar salahnya ketentuan itu, harus diukur pada sejauh mana ia mencerminkan nilai keadilan-kesetaraan sebagai prinsip *muhkam*-universal yang diacunya.⁶

Pembagian tersebut, lanjut Masdar, bersifat minimal, dan bukan maksimal. Yang penting adalah nilai keadilan. Ayat ini (ayat 7 surah al-Nisâ') sesuai dengan prinsip keadilan, karena sebelum ayat ini turun, perempuan tidak mendapatkan warisan. Sesuai dengan kondisi

⁵Yuhanar Ilyas, *Feminisme dalam Kajian Tafsir al-Quran Klasik dan Kontemporer*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), hlm. 134.

⁶Mashdar Farid Mas'udi, *Hak-hak Reproduksi Perempuan: Dialog Fiqih Pemberdayaan*, (Bandung: Mizan, 1406 H/1997 M), hlm. 52.

dan struktur ekonomi keluarga saat itu, hak waris dipandang adil dengan rumusan 2:1.⁷ Selanjutnya, Mashdar menggunakan kaidah, "Batasan kuantitatif yang diberikan setelah minus, pada dasarnya bukan maksimal, melainkan minimal". Artinya, dalam kasus-kasus lain, tuntutan keadilan bisa saja menghendaki pembagian laki-laki-perempuan sama banyak, atau perempuan bahkan lebih banyak.⁸

Jauh sebelum Masdar, dengan semangat reaktualisasi Islam, Munawir Sjadzali (w. 2004 M), mantan Menteri Agama RI (Dua Periode, PELITA IV-V, 1983-1993) juga mengatakan hal yang sama. Munawir menganggap bahwa ketentuan fikih waris tersebut tidak mencerminkan semangat keadilan untuk masyarakat sekarang ini.⁹ Dia kemudian memberikan contoh kasus pribadinya sendiri dengan anak-anaknya. Seraya menuturkan:

"Tidak lama setelah saya menjadi menteri agama, saya meminta nasihat dari seorang ulama terkemuka mengenai masalah pribadi. Kepada beliau saya kemukakan bahwa saya dikaruniai oleh Allah dengan enam anak: tiga laki-laki dan tiga perempuan. Tiga anak laki-laki saya semuanya selesai pendidikan universitas luar negeri, yang sepenuhnya atas biaya pribadi, sedangkan dua dari tiga anak perempuan saya, atas kemauan mereka sendiri, tidak meneruskan ke perguruan tinggi, dan hanya belajar di sekolah-sekolah kejuruan, dengan biaya yang terang jauh lebih kecil dari tiga saudara laki-laki mereka. Pokok persoalannya, saya kok merasa tidak sreg atau pas kalau saya meninggal nanti tiga anak laki-laki saya yang sudah ongkosi mahal itu masih akan menerima dua kali lipat lebih besar dari apa yang akan diterima oleh anak-anak perempuan saya. Saya mohon nasihat bagaimana jalan keluarnya".¹⁰

Penuturan Munawir di atas menegaskan bahwa pembagian waris akan dinilai adil, jika anak perempuan memperoleh bagian harta pusaka sama dengan apa yang didapati anak laki-laki. Agaknya

⁷*Ibid.*, hlm. 52-53.

⁸*Ibid.*, hlm. 55.

⁹Munawwir Sjadzali, *Ijtihad Kemanusiaan*, (Jakarta: Paramadina, 1997), hlm. 6-7.

¹⁰Iqbal Abdurrauf Saimima, (editor), *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam*, (Jakarta: Panjimas, 1988), hlm. 3-4.

Munawir mendefinisikan keadilan secara kuantitatif, bahwa sesuatu dipandang adil jika masing-masing mendapat bagian yang sama. Padahal keadilan tidak harus selalu didefinisikan sebagai membagi sama banyak kepada semua pihak. Yang disebut terakhir dalam terminologi [makna konotatif] Al-Qur'an dinamakan *al-qisth*. Sedangkan terminologi *al-'adl* (yang diterjemahkan dengan keadilan) merujuk kepada makna kualitatif. Dalam konteks kewarisan, keadilan lebih didasarkan kepada prinsip keseimbangan antara hak dan kewajiban; serta peran dan fungsi.

Sebetulnya kasus yang dikemukakan Munawir di atas atau kasus-kasus lain sejenis dapat diselesaikan secara musyawarah dengan seluruh ahli waris yang berhak memperoleh warisan. Dengan jalan musyawarah, boleh jadi ahli waris laki-laki yang kaya dapat saja memberikan hak dan bagiannya kepada ahli waris yang miskin. Demikian pula sebaliknya, ahli waris anak perempuan yang kaya, dapat saja melepaskan hak dan bagiannya keseluruhan atau sebagiannya kepada ahli waris laki-laki yang miskin. Karena memang pembagian harta warisan dalam surah al-Nisâ' ayat 11 di atas dalam kategori *voluntary law* dan *compulsory law*. *Voluntary law* artinya hukum baru berlaku, jika yang berkepentingan tidak mempergunakan alternatif lain yang tersedia. Alternatif yang tersedia itu adalah musyawarah untuk mencari siapa yang dengan suka rela melepaskan hak dan bagiannya. Jika di antara ahli waris tidak ada yang mau melepaskan bagian dan haknya, maka pembagian warisan dikembalikan kepada ketentuan sebagaimana yang ditetapkan oleh ayat. Dalam konteks ini, hukum waris bersifat *compulsory law*, yaitu ketentuan hukumnya berlaku secara mutlak.¹¹

Dalam pandangan Muḥammad Syahrûr hukum waris tersebut masuk dalam kategori yang ia namakan batas maksimal dan minimal sekaligus (*أَلْحَدُّ الْأَعْلَى وَالْحَدُّ الْأَدْنَى مَعًا*). Dalam masalah yang disebut

¹¹Syarifuddin Prawiranegara, "Reinterpretasi Sebagai Dasar Reaktualisasi Ajaran-Ajaran Islam", dalam Iqbal Abdurrauf Saimima, (editor), *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam*, (Jakarta: Panjimas, 1988), hlm. 31-32.

pertama, menurut Syahrûr, batas maksimal hukum waris adalah untuk ahli waris laki-laki. Sedangkan batas minimalnya adalah untuk perempuan. Maksudnya, bila didasarkan pada ayat bagian laki-laki dan perempuan menganut prinsip 2:1, maka bagian 66,6% bagi laki-laki merupakan batas maksimal. Sedangkan bagian 33,3% bagi perempuan merupakan batas minimal. Oleh karena itu jika pada suatu ketika laki-laki hanya diberi bagian 60% dan anak perempuan diberi 40% maka hal ini dibolehkan. Wilayah ijtihad terletak pada daerah antara batas maksimal bagi laki-laki dan batas minimal bagi perempuan yang disesuaikan dengan kondisi obyektif masyarakat untuk mendekatkan di antara kedua batas tersebut. Usaha untuk mendekatkan ini dibolehkan hingga sampai pada titik persamaan antara bagian laki-laki dan perempuan, tentu saja dengan mempertimbangkan kecenderungan dalam masyarakat.¹²

Formulasi hukum waris 2:1 (laki-laki mendapat dua bagian, sementara perempuan hanya satu bagian) di atas yang dinilai diskriminatif kelompok feminis dan kelompok modernis adalah boleh jadi benar jika hanya mendasarkan kepada redaksional-tekstual atas ayat tersebut. Sebab seorang perempuan hanya memperoleh separuh, sementara laki-laki mendapatkan satu bagian. Namun pemahaman cermat justru menunjukkan sebaliknya. Bahwa bagian perempuan lebih banyak dibandingkan dengan laki-laki. Agaknya dugaan diskriminasi atas perempuan terjadi akibat pemahaman dan pemaknaan ayat yang tidak komprehensif. Karena dugaan itu hanya didasarkan pada potongan ayat semata; dan tidak dibaca secara utuh. Secara lengkap ayat itu berbunyi:

يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ

¹²Muhammad Syahrûr, *al-Kitâb wa al-Qur'ân: Qirâ'ah Mu'âshirah*, (Damaskus: al-Ahali li al-Thibâ'ah wa al-Nasyri wa al-Tauzi', 1990), hlm. 457-462.

Terjemahnya:

“Allah mensyari’atkan bagimu tentang (pembagian pusaka untuk) anak-anakmu. Yaitu untuk bagian laki-laki sama dengan bagian dua orang anak perempuan”.¹³

Secara kontekstual ayat ini bukan menegaskan pembagian warisan secara umum: laki-laki dan perempuan. Melainkan bersifat khusus, yaitu berkenaan dengan anak-anak yang ditinggalkan oleh ayahnya. Hal ini ditunjukkan oleh redaksi ayat: “ فِي أَوْلَادِكُمْ ”, yaitu *pembagian harta warisan untuk anak-anakmu*.

Penetapan Allah atas harta pusaka yang ditinggal seorang ayah untuk anak-anaknya dalam ayat di atas, secara implisit menunjukkan peristiwa tertentu telah terjadi. Benar! Hal ini jika kita merujuk kepada latar belakang historis sebab penurunan ayat (*sabab al-nuzûl*). Bahwa “Suatu ketika istri Sa’ad bin Rabî’ bersama kedua putrinya datang menghadap kepada Nabi saw. Kepada Nabi saw. Ia berkata:

يَا رَسُولَ اللَّهِ هَاتَانِ ابْنَتَا ابْنَتَا سَعْدِ بْنِ الرَّبِيعِ قُتِلَ أَبُوهُمَا يَوْمَ أُحُدٍ شَهِيدًا،
وَإِنَّ عَمَّهُمَا أَخَذَ مَالَهُمَا فَلَمْ يَدَعْ لَهُمَا مَالًا، وَلَا تُنْكَحَانِ إِلَّا بِمَالٍ

Artinya:

“Ya Rasulullah, inilah kedua putri Sa’ad ibn Rabî’”. Dia gugur dalam perang Uhud sebagai syahid. Namun pamannya telah mengambil seluruh harta peninggalan suami saya, sehingga sedikit pun tidak ada yang tersisa. Padahal kedua putri ini akan menikah; keduanya tidak dapat dinikahkan kecuali dengan biaya dari harta itu”.

قَالَ: يَقْضِي اللَّهُ فِي ذَلِكَ، فَتَزَلَّتْ آيَةُ الْمِيرَاثِ، فَبَعَثَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَى عَمَّهُمَا

Artinya:

“Nabi Saw. menjawab: “Dalam masalah ini Allah Swt. telah menetapkan hukumnya”. Lalu turunlah ayat tentang warisan.

¹³Departemen Agama RI, *Al-Quran dan Terjemahannya*, hlm. 116.

Kemudian Rasulullah saw. meminta agar paman kedua putri tersebut datang menghadap”.

فَقَالَ أَعْطِ ابْنَتِي سَعْدٍ ثُلُثِي مَالِهِ وَأَعْطِ امْرَأَتَهُ الثُّمْنَ وَمَا بَقِيَ فَهُوَ لَكَ

Artinya:

“Setelah sang paman datang, Rasulullah berkata: “Berikan kepada kedua putri ini dua pertiga dari harta peninggalan ayahnya; seperdelapan untuk ibu kedua putri ini (istrinya Sa’ad ibn Rabi”). Sedangkan sisanya untukmu”.¹⁴

Dalam Sunan Ibn Mâjah, disebutkan bahwa hadis tersebut diriwayatkan dari Jâbir ibn ‘Abdillâh dengan sedikit perbedaan redaksi sebagaimana berikut ini:

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي عُمَرَ الْعَدَنِيُّ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ بْنُ عُيَيْنَةَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَقِيلٍ عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ جَاءَتْ امْرَأَةٌ سَعْدِ بْنِ الرَّبِيعِ بِابْنَتِي سَعْدٍ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ هَاتَانِ ابْنَتَا سَعْدٍ قُتِلَ مَعَكَ يَوْمَ أُحُدٍ وَإِنَّ عَمَّهُمَا أَخَذَ جَمِيعَ مَا تَرَكَ أَبُوهُمَا وَإِنَّ الْمَرْأَةَ لَا تُتَّكَحُ إِلَّا عَلَى مَالِهَا فَسَكَتَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَتَّى أَنْزَلَتْ آيَةُ الْمِيرَاثِ فَدَعَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَخَا سَعْدِ بْنِ الرَّبِيعِ فَقَالَ أَعْطِ ابْنَتِي سَعْدٍ ثُلُثِي مَالِهِ وَأَعْطِ امْرَأَتَهُ الثُّمْنَ وَخُذْ أَنْتَ مَا بَقِيَ.

Artinya:

“Muhammad ibn Abi ‘Umar al-‘Adaniy Menceritakan kepada kami, Sufyan ibn ‘Uyaynah Menceritakan kepada kami dari Ibnu Muhammad ibn ‘Aqil, dari Jabir ibn ‘Abdillah, ia berkata: “Istri Sa’ad

¹⁴Muhammad Sa’id Ramadhân al-Bûthî, *Al-Mar’ah bayn Thugyân al-Nizhâm al-Gharbi wa Lithâif al-Tasyrî’ al-Rabbânî*, Terj. Darsim Ermaya Imam Fajaruddin, (Solo: Era Intermedia, 1423 H/ 2002 M), hlm. 122-123. Lihat juga Muḥammad Âli al-Shâbûnî, *Hukum Waris*, Terj. Abdul Hamid Zahwan, (Solo: Pustaka Mantiq, 1994), hlm. 20.

ibn Rabi' dan kedua putri Sa'ad ibn Rabi' datang kepada Nabi Saw. seraya berkata: Ya Rasulullah, inilah kedua putri Sa'ad ibn Rabi', yang gugur dalam perang Uhud. Sungguh pamannya telah mengambil seluruh harta peninggalan ayahnya, sedangkan seorang perempuan tidak dapat dinikahkan kecuali dengan harta itu. Rasulullah diam hingga turunlah ayat tentang warisan. Kemudian Rasulullah Saw. memanggil saudara Sa'ad ibn Rabi'. Lalu Rasulullah berkata: "Berikan dua pertiga kepada kedua putri Sa'ad, dan seperdelapan kepada istrinya Sa'ad ibn Rabi'. Sedangkan sisanya untukmu".¹⁵

Berdasarkan sebab latar belakang turunnya ayat (*sabab al-nuzûl*) di atas dapat dipahami bahwa "bagian laki-laki sama dengan bagian dua orang anak perempuan", bukan konstitusi umum dan kontinu, sehingga pemberlakuannya dapat diterapkan untuk semua ahli waris laki-laki dan perempuan. Tegasnya, secara kasuistis, ayat di atas berkenaan dengan seorang ayah yang meninggalkan dunia. Sedangkan ia meninggalkan seorang istri dan dua orang putri.

Karena itu, jika kasusnya berbeda, maka pembagian dan bagian yang diterima juga akan berbeda. Dalam kasus di atas, seorang ayah yang meninggal. Bagaimana kalau yang wafat adalah seorang ibu (istri), sedangkan ia meninggalkan suami dan seorang anak perempuan? Berapa bagian yang didapat oleh anak dan bapak (suami)nya? Apakah seorang anak perempuan hanya mendapatkan separuh dari bagian laki-laki (dalam hal ini ayahnya)?

Tentu tidak demikian. Sebab kasusnya berbeda. Untuk contoh kasus yang disebut terakhir, seorang anak perempuan akan memperoleh setengah dari harta warisan. Sedangkan ayahnya (suami ibunya) hanya memperoleh seperempat dari harta warisan tersebut. Dalam konteks ini, mana yang lebih banyak? Ternyata, bagian anak

¹⁵Al-Hāfīzh Abi 'Abdillāh Muḥammad ibn Yazīd al-Qazwainī, *Sunan Ibn Mājah*, Juz II, (Beirūt: Dār Ihyā' al-Kutub al-'Arabīyah, 1431 H), *Kitāb al-Farā'idh, Bāb Farā'idh al-Shulbī*, Hadis ke-2712, hlm. 908.

perempuan lebih banyak yaitu dua kali lipat dari bagian laki-laki (yakni sang ayah).

Contoh lain. Jika seseorang wafat dan meninggalkan seorang anak, ibu dan ayah. Maka berapa bagian mereka peroleh? Dengan merujuk kepada surah al-Nisâ' ayat 11 (lanjutan dari ayat di atas), ternyata bagian mereka tidak dibedakan:

... وَلَا بَوَّيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا الشُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ ... ﴿١١﴾

Terjemahnya:

“...Dan untuk dua orang ibu-bapa, bagi masing-masingnya seperenam dari harta yang ditinggalkan...”¹⁶

Berdasarkan ayat ini, mereka masing-masing memperoleh seperenam bagian dari harta warisan, tanpa dibedakan jenis kelaminnya. Demikian juga, jika seseorang meninggal dunia, sedang ia meninggalkan seorang saudara laki-laki dan saudara perempuan dari ibunya, sementara tidak ada ahli waris lain yang menghalanginya, maka menurut surah al-Nisâ' ayat 12, masing-masing mereka memperoleh bagian seperenam:

... وَلَهُ رَآخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا الشُّدُسُ ... ﴿١٢﴾

Terjemahnya:

“..... (seseorang mati), sedang ia mempunyai seorang saudara laki-laki (seibu saja) atau seorang saudara perempuan (seibu saja), maka bagi masing-masing dari keduanya memperoleh seperenam dari harta warisan tersebut”¹⁷

Lagi-lagi, dalam ayat 12 ini tidak dibedakan bagian warisan mereka (saudara laki-laki dan saudara perempuan), meskipun keduanya berbeda jenis kelaminnya. Perolehan warisan tanpa pembedaan jenis kelamin ini juga dijelaskan dalam ayat yang sama,

¹⁶Departemen Agama RI, *Al-Quran dan Terjemahannya*, hlm. 116-117.

¹⁷*Ibid.*, hlm. 117.

ketika seseorang wafat dan meninggalkan dua atau lebih saudara laki-laki dan saudara perempuan dari (pihak) ibunya. Untuk seluruh saudara laki-laki akan memperoleh seperti sepertiga bagian. Demikian pula untuk seluruh saudara perempuan; tanpa perbedaan jenis kelamin:

فَإِنْ كَانُوا أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي التُّلْثِ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةِ يُوصَىٰ بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرِ مُضَارٍّ وَصِيَّةً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَلِيمٌ

Terjemahnya:

“... Jika mereka (saudara-saudara seibu itu lebih dari seorang), maka mereka bersekutu dalam yang sepertiga itu, sesudah dipenuhi wasiat yang dibuat olehnya atau sesudah dibayar hutangnya dengan tidak memberi mudharat (kepada ahli waris)”¹⁸

Dengan demikian, dugaan diskriminasi atas perempuan dan perlakuan tidak adil dalam hal warisan adalah dugaan yang keliru. Kekeliruan itu terjadi karena melihat ayat secara parsial, tanpa melihat konteks ayat lainnya. Tegasnya, diferensiasi gender kelakuan dan kepeperempuanan tidak menyebabkan diferensiasi warisan. Jika diferensiasi gender melahirkan diferensiasi warisan, niscaya bagian setiap laki-laki berlipat ganda dibandingkan dengan bagian perempuan.

Karena itu, demikian Muhammad Sa'îd Ramadhân al-Bûthî, hukum atau ketentuan warisan ini bersifat kontekstual terhadap dua hal substantif. *Pertama*, kontekstual terhadap kadar kebutuhan ahli waris. Dan *kedua*, kontekstual terhadap jenis atau kadar hubungan antara ahli waris dengan si mayit, sebagaimana terlihat dalam uraian contoh di atas. Jika kadar hubungan antara ahli waris dengan si mayit menghendaki bagian laki-laki dua kali lipat bagian perempuan, maka hukum menetapkan demikian. Begitu juga, bila kadar hubungan antara ahli waris dengan si mayit mengharuskan perempuan memperoleh bagian dua kali bagian laki-laki, maka hukum akan menetapkan demikian. Sebaliknya, bila kadar hubungan antara ahli

¹⁸Ibid., hlm. 117.

waris dengan si mayit mengharuskan pembagian yang sama antara laki-laki dan perempuan, maka hukum akan menetapkan bagian yang sama atas keduanya; tanpa membedakan jenis kelamin keduanya.¹⁹

Menurut Muhammad Quraish Shihab, untuk memahami formulasi hukum waris 2:1 ini, kiranya harus diingat bahwa setiap peradaban menciptakan hukum sesuai dengan pandangan dasarnya tentang wujud, alam dan manusia. Setiap peradaban membandingkan sekian banyak nilai kemudian memilih atau menciptakan apa yang dinilainya terbaik. Karena itu, merupakan kekeliruan besar memisahkan antara satu hukum syara' yang bersifat *juz'î* dengan pandangan dasarnya yang menyeluruh. Siapa yang menafsirkan satu teks keagamaan atau memahami ketentuan hukum agama terpisah dari pandangan menyeluruh agama itu tentang Tuhan, alam, dan manusia –pria dan wanita– pasti akan terjerumus dalam kesalahpahaman penilaian, dan ketetapan hukum parsial yang keliru. Termasuk dalam hal ini pandangan Islam tentang waris, khususnya menyangkut hak pria dan wanita.²⁰

Karena itu, pemahaman yang parsial, apalagi dengan mengabaikan pandangan dasar dan menyeluruh ajaran Islam; dan atau memandang masalah *juz'î* terlepas dari induknya, pasti menimbulkan kekeliruan, seperti juga kekeliruan memahami satu teks atau ucapan terlepas dari konteksnya. Bahkan pemahaman demikian bukan saja mengundang kesalahpahaman atau kesalahan, tetapi juga dapat menggugurkan sekian banyak prinsip.²¹

Bahwa terdapat perbedaan antara wanita dan lelaki adalah hal yang niscaya. Mempersamakan keduanya hanya akan menciptakan jenis manusia baru, bukan lelaki bukan pula perempuan. Kaidah yang menyatakan *fungsi/peranan utama yang diharapkan itulah, menciptakan alat*, masih tetap relevan untuk dipertahankan. Tajamnya

¹⁹Muhammad Sa'îd Ramadhân al-Bûthî, *Al-Mar'ah*, hlm. 124-125.

²⁰Muhammad Quraish Shihab, *Anda Bertanya, Quraish Shihab Menjawab Berbagai Masalah Keislaman*, (Bandung: Al-Bayan, 2002), hlm. 179-180.

²¹M. Quraish Shihab, *Menjemput Maut Bekal Perjalanan Menuju Allah SWT*, (Jakarta: Lentera Hati, 2003), hlm. 57.

pisau dan halusnya bibir gelas, karena fungsi dan peranan yang diharapkan darinya berbeda. Demikian pula ketentuan warisan. Maka ketentuan hukum waris, juga disesuaikan dengan kodrat, fungsi dan tugas yang dibebankan kepada mereka.

Pria dibebankan oleh agama untuk membayar mahar, membelanjai istri dan anak-anaknya, sedang perempuan tidak demikian. Maka bagaimana mungkin Al-Qur'an dan sunah akan mempersamakan bagian mereka? tanya Quraish. Karena itu, lanjut Quraish, boleh jadi tidak keliru pendapat al-Sya'rawî yang menyatakan bahwa jika berbicara tentang kepemilikan, maka sebenarnya Al-Qur'an lebih berpihak kepada perempuan yang lemah itu dari pada laki-laki. Lelaki yang membutuhkan istri, tapi dia yang membelanjainya. Wanita juga membutuhkan suami, tetapi dia tidak wajib membelanjainya, bahkan dia yang harus dicukupi kebutuhannya.²²

Karena itu, tegas Quraish, kalau kita berkata bahwa lelaki harus membelanjai wanita, maka bagiannya yang dua kali lebih banyak dari wanita sebenarnya ditetapkan Allah untuk dirinya dan istrinya. Seandainya ia tidak wajib membelanjainya, maka setengah dari yang seharusnya ia terima itu dapat mencukupinya. Di sisi lain, bagian wanita yang satu itu, sebenarnya cukup untuk dirinya sebagaimana kecukupan satu bagian buat pria seandainya dia tidak kawin. Tetapi jika wanita kawin, maka keperluan hidupnya ditanggung oleh suami, sedang bagiannya yang satu dapat dia simpan tanpa dibelanjakan. Nah siapakah yang habis dan siapa pula yang utuh bagiannya jika dia kawin? tanya Quraish. "Jelas laki-laki", jawab Quraish. Sebab dua bagian yang dimilikinya harus dibagi dua, sedang apa yang dimiliki oleh wanita tidak digunakannya sama sekali. Jika demikian, dalam soal waris mewarisi ini, keberpihakan Allah kepada perempuan lebih berat daripada keberpihakan-Nya kepada lelaki.²³

Pandangan Quraish di atas sejalan dengan apa yang ditulis Muhammad Sa'îd Ramadhân al-Bûthî dalam bukunya *Al-Mar'ah*

²²Muhammad Quraish Shihab, *Menjemput Maut*, hlm. 58.

²³*Ibid.*, hlm. 58.

bayn Thugyân al-Nizhâm al-Gharbi wa Lithâif al-Tasyrî' al-Rabbânî. Al-Bûthî menegaskan bahwa ketentuan hukum waris tersebut didasarkan atas beberapa pertimbangan. Di antaranya, *pertama*, beban tanggung jawab pemberian nafkah. Ketika anak laki-laki -ketika sudah besar dan bekerja- ia dibebani tanggung jawab untuk membiayai hidup kedua orang tuanya, di samping tanggung jawab terhadap anak dan istrinya jika ia telah berumah tangga. *Kedua*, beban mahar. Jika anak laki-laki menikahi seorang wanita, ia dibebani kewajiban memberikan mahar kepada calon istrinya. Pada saat yang sama, seorang perempuan tidak dibebani kedua tanggung jawab di atas. Oleh karena itu, sangat tidak adil jika dalam warisan anak perempuan mendapat bagian yang sama dengan anak laki-laki; sementara anak laki-laki memikul dua beban dan tanggung jawab tersebut. Tanggung jawab dan beban mana tidak dipikulkan kepada anak perempuan.²⁴

Di samping dua alasan dan pertimbangan di atas, Quraish mengemukakan alasan lain. Yaitu, karena lelaki memiliki keistimewaan dalam bidang pengendalian emosi yang lebih tinggi dari wanita. Ini menunjukkan bahwa pengendalian harta atas dasar pertimbangan akal harus didahulukan daripada pengendalian atas dasar emosi. Selanjutnya perintah berbuat adil dalam memperlakukan keluarga, mengantar lelaki untuk menafkahkan sebagian dari dua bagian yang dimilikinya itu untuk istri dan keluarganya. Dengan keistimewaan wanita dalam bidang kehalusan perasaan, rahmat dan kasih sayang, serta kemampuan lelaki dalam pengendalian emosi, maka tercipta kerjasama yang baik antara keduanya, dan dari sanalah bermula kehadiran masyarakat sejahtera.²⁵

Melampaui semua uraian di atas, Quraish menggariskan bahwa ketentuan warisan 2:1 adalah termasuk tuntunan agama *ghayr ma'qûl li al-ma'nâ* (غَيْرُ مَعْقُولٍ لِمَعْنَى), yaitu sesuatu yang tidak dapat dijangkau oleh nalar. Kesimpulan Quraish didasarkan pada akhir ayat tersebut, yang menyatakan: “*Kamu tidak mengetahui apakah orang tua kamu*

²⁴Muhammad Sa'îd Ramadhân al-Bûthî, *al-Mar'ah*, hlm. 123-124.

²⁵M. Quraish Shihab, *Menjempuk Maut*, hlm. 59.

atau anak-anak kamu yang lebih dekat manfaatnya untuk kamu". Ayat ini menunjukkan bahwa nalar manusia tidak akan mampu mendapatkan hasil yang terbaik bila padanya diserahkan wewenang menetapkan bagian warisan. Kecuali itu, ayat ini menurut Quraish mengandung makna bahwa anak dan bapak tidak dapat sama dalam manfaat masing-masing yang mereka berikan, karena manfaat yang dapat mereka berikan tergantung pada kadar kasih sayang mereka, serta kebutuhan masing-masing. Kebutuhan serta tolok ukurnya dapat berbeda-beda, sehingga tidak akan pernah sama, tidak akan terpercaya dan tidak juga akan adil. Karena itu, yang menentukannya adalah Allah, yang paling mengetahui kebutuhan dan keseimbangan serta jauh dari emosi dan ketidakadilan.²⁶

Dengan demikian, dugaan bahwa formula warisan 2:1 dalam surah ayat 11 bersifat diskriminatif dan inferioritas perempuan, serta tidak adil adalah dugaan yang tidak mendasar. Sebaliknya ketentuan warisan Al-Qur'an justru lebih berpihak kepada kaum perempuan. Pertimbangan Al-Qur'an tidak didasarkan kepada aspek kuantitatif, melainkan didasarkan kepada prinsip keseimbangan antara hak dan kewajiban, serta peran dan fungsi yang dibebankan kepada laki-laki dan perempuan.

Meski demikian, ketentuan warisan bersifat *ijbârî*, dan karenanya penerapannya bersifat *compulsory law*, kecuali jika menggunakan alternatif musyawarah sebagai jalan untuk menemukan kesepakatan dan kerelaan siapa di antara ahli waris yang dengan rela memberikan haknya kepada ahli waris lainnya yang jauh lebih membutuhkan (*voluntary law*).

²⁶M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah Pesan, Kesan dan Keserasian al-Quran*, Vol. 2, (Jakarta: Lentera Hati, 2000), hlm. 345-346.

18.

PRO-KONTRA KEWARISAN NON-MUSLIM

Pro-Kontra Kewarisan Non Muslim

Term kewarisan berasal dari bahasa Arab, yaitu *waritsa-yaritsu* dan *mîrâts (mashdar)*, yang menurut bahasa berarti berpindahnya sesuatu dari seseorang kepada orang lain, atau dari suatu kaum kepada kaum lain.¹ Pengertian menurut bahasa ini tidaklah terbatas hanya pada hal-hal yang berkaitan dengan harta, tetapi mencakup harta benda dan non harta benda. Dalam Al-Qur'an kata waris merujuk kepada beberapa arti.²

Pertama, menggantikan kedudukan, sebagaimana firman Allah dalam surah al-Naml ayat 16: “Dan Sulaiman telah menggantikan kedudukan Dâwud, dan dia berkata: “hai manusia, kami telah diberi pengertian tentang suara burung”.³

¹Muhammad Ali Ash-Shabuni, *Hukum Warisan dalam Syariat Islam*, (Bandung: Diponegoro, 1988), hlm. 40.

²Asyari Abta dan DJunaidi Abd. Syakur, *Ilmu Waris Al-Faraidh, Deskripsi Berdasarkan Hukum Islam dan Praktis*, (Surabaya: Pustaka Hikmah Perdana, 2005), hlm. 2-3.

³Departemen Agama RI, *Al-Quran dan Terjemahannya*, (Arab Saudi: Terbitan Depag RI Bekerja sama dengan *Khâdim al-Haramain al-Syarîfain* Raja Fahd Ibn ‘Abd. al-‘Aziz al-Sa’ud, t. th.), hlm. 593.

Kedua, menganugerahkan, sebagaimana firman Allah dalam surah al-Zumar ayat 74: “Dan mereka berkata, “segala puji bagi Allah yang telah memenuhi janji-Nya kepada kami dan telah memberikan tempat ini kepada kami sedang kami (diperkenankan) menempati surga di mana saja yang kami kehendaki, (maka surga itulah) sebaik-baik balasan bagi orang-orang yang beriman”.⁴

Ketiga, mewarisi, sebagaimana firman Allah dalam surah Maryam ayat 6: “Yang akan mewarisi aku dan mewarisi sebahagian keluarga Ya’qub; dan Jadikanlah ia, Ya Tuhanku, seorang yang diridhai”.⁵

Ketiga arti tersebut menunjukkan bahwa kewarisan berarti memberikan hak warisan terhadap harta peninggalan kepada para ahli waris yang masih hidup (yang ditinggalkan).

Sedangkan dalam terminologi ulama kewarisan (*mîrâts*) adalah berpindahnya hak kepemilikan dari orang yang meninggal kepada ahli warisnya yang masih hidup, baik yang ditinggalkan itu berupa harta (uang), tanah, atau apa saja yang berupa hak milik secara syar’i. Menurut Muḥammad al-Syarbinî al-Khathîb sebagaimana dikutip oleh Ahmad Rofiq adalah hukum yang mengatur pembagian warisan dan mengetahui bagian-bagian yang diterima dari harta peninggalan untuk setiap yang berhak.⁶

Adapun pengertian hukum kewarisan dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI) adalah hukum yang mengatur tentang pemindahan hak kepemilikan harta peninggalan (*tirkah*) pewaris, menentukan siapa-siapa yang berhak menjadi ahli waris dan berapa bagian-bagiannya masing-masing.⁷ Dalam hukum kewarisan Islam, pembagian harta peninggalan harus diberikan kepada para ahli waris sesuai dengan ketentuan yang telah ditetapkan dalam Al-Qur’an.

Disiplin ilmu yang membahas aspek kewarisan disebut ilmu waris, yaitu suatu pengetahuan yang membahas tentang orang-orang yang mewarisi, orang-orang yang tidak dapat mewarisi, kadar yang

⁴*Ibid.*, hlm. 756.

⁵*Ibid.*, hlm. 462.

⁶Ahmad Rofiq, *Hukum Islam di Indonesia*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2000), hlm. 35.

⁷Kompilasi Hukum Islam (KHI) Inpres No. 1 Tahun 1991 Pasal 171 (a).

diterima oleh masing-masing ahli waris serta cara pengambilannya.⁸ Pengertian ini senada dengan pengertian yang dikemukakan oleh T.M. Hasbi As-Shiddieqy (w. 1975 M) dalam bukunya *Fiqh Mawarits*.⁹ Sementara Muhammad Amin Suma dalam bukunya *Hukum Keluarga Islam di Dunia Islam*, merumuskan pengertian hukum warisan merupakan hukum yang mengatur peralihan kepemilikan harta peninggalan pewaris, menetapkan siapa-siapa yang berhak menjadi ahli waris, menentukan berapa bagian masing-masing ahli waris dan mengatur kapan waktu pembahagian harta kekayaan pewaris dilaksanakan.¹⁰

Hukum kewarisan menurut Islam disebut juga dengan ilmu *farâidh*. Dalam Al-Qur'an kata *farâidh* merujuk kepada lima arti.¹¹ **Pertama**, takdir (*qadar*) atau ketentuan seperti termaktub dalam Q.S. al-Baqarah: 237: “Jika kamu menceraikan istri-istrimu sebelum kamu bercampur dengan mereka, padahal sesungguhnya kamu sudah menentukan maharnya, maka bayarlah seperdua dari mahar yang telah kamu tentukan itu”.¹²

Kedua, ketetapan yang pasti seperti termaktub dalam Q.S. al-Nisa': 7: “Bagi orang laki-laki ada hak bagian dari harta peninggalan ibu-bapak dan kerabatnya, dan bagi orang wanita ada hak bagian (pula) dari harta peninggalan ibu-bapak dan kerabatnya, baik sedikit atau banyak menurut bahagian yang telah ditetapkan”.¹³

Ketiga, menurunkan seperti termaktub dalam Q.S. al-Qashash: 85: “Sesungguhnya (Allah) yang mewajibkan atasmu (Muhammad) untuk (melaksanakan hukum-hukum) Al-Qur'an, benar-benar akan mengembalikanmu ketempat kembali. Katakanlah (Muhammad), “Tuhanku mengetahui orang yang membawa petunjuk dan orang yang berada dalam kesesatan yang nyata”.¹⁴

⁸Asyari Abta dan Djunaidi Abd. Syakur, *Ilmu Waris Al-Faraidh*, hlm. 3.

⁹Tengku Muhammad Hasby As-Shiddiqy, *Fiqh Mawarits*, (Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2001), hlm. 5.

¹⁰Muhammad Amin Suma, *Hukum Keluarga Islam di Dunia Islam*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2004), hlm. 108.

¹¹Fatchur Rahman, *Ilmu Waris*, (Bandung: Penerbit al-Ma'arif, 1982), hlm. 31.

¹²Departemen Agama RI, *Al-Quran dan Terjemahannya*, hlm. 58.

¹³*Ibid.*, hlm. 116.

¹⁴*Ibid.*, hlm. 624.

Kecempat, penjelasan seperti termaktub dalam Q.S. al-Tahrim: 2: “Sungguh Allah telah mewajibkan kepadamu membebaskan diri dari sumpahmu, dan Allah adalah pelindungmu dan Allah maha mengetahui maha bijaksana”.¹⁵

Kelima, menghalalkan seperti termaktub dalam Q.S. al-Ahzab: 38: “Tidak ada suatu keberatan pun atas Nabi tentang apa yang telah ditetapkan Allah baginya”.¹⁶

Kelima arti di atas dapat digunakan seluruhnya, karena dalam ilmu *farâ'idh* mengandung bagian-bagian yang telah ditentukan dengan pasti besar kecilnya suatu bagian yang diterima oleh ahli waris yang telah diatur dalam Al-Qur'an tentang halalnya sesuai peraturan-peraturan yang telah diturunkan.¹⁷

Ilmu *farâ'idh* merupakan ilmu fikih yang berpautan dengan pembagian harta pusaka yang sudah dipastikan kadarnya, tentang cara penghitungan dan pengetahuan tentang bagian-bagian yang wajib dari harta peninggalan untuk setiap hak pemilik harta pusaka.¹⁸ Menurut Fatchur Rahman (w. 1995 M) ilmu *farâ'idh* adalah ilmu yang membahas bagian-bagian yang ditentukan bagi ahli waris. Dengan demikian *farâ'idh* adalah bagian ahli waris yang telah ditentukan besar kecil pembagian oleh syara'.¹⁹

Menurut al-Sayyid Sâbiq (w. 2000 M) *farâ'idh* adalah bagian yang telah ditentukan bagi ahli waris, ilmu yang (membahas masalah itu) disebut ilmu waris atau ilmu faraid.²⁰ Hasbi Ash-Shiddieqy, dalam bukunya *Fiqih Mawaris* mendefinisikan ilmu faraid sebagai ilmu untuk mengetahui orang yang berhak menerima pusaka, orang yang tidak dapat menerima pusaka serta keadaan yang diterima oleh tiap-tiap ahli waris dan cara pembagiannya.²¹ Menurut Muhammad al-Syarbinî al-Khathîb (w. 977 H) dalam kitabnya *Mughnî al-Muhtâj*,

¹⁵*Ibid.*, hlm. 950.

¹⁶*Ibid.*, hlm. 674.

¹⁷Fatchur Rahman, *Ilmu Waris*, hlm. 32.

¹⁸Asyari Abta dan Djunaidi Abd. Syakur, *Ilmu Waris Al-Faraidh*, hlm. 1.

¹⁹Fatchur Rahman, *Ilmu Waris*, hlm. 32.

²⁰Al-Sayyid Sâbiq, *Fiqih Sunnah*, Juz III, (Beirût: Fath al-'Ilâm al-'Arabî, t.th.), hlm. 345.

²¹Teungku Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy, *Fiqih Mawaris*, (Semarang: PT Pusaka Rizki Putra, 1999), hlm. 18.

ilmu fikih yang berpautan dengan pembagian harta pusaka, pengetahuan tentang cara penghitungan yang dapat menyampaikan kepada pembagian pusaka dan pengetahuan tentang bagian-bagian yang wajib dari harta peninggalan untuk setiap pemilik hak pusaka.²²

Dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI) hukum kewarisan adalah hukum yang mengatur tentang pemindahan hak pemilikan harta peninggalan (*tirkah*) pewaris, menentukan siapa-siapa yang berhak menjadi ahli waris dan berapa bagiannya masing-masing. Dengan demikian ilmu waris atau ilmu faraid merupakan suatu cabang ilmu pengetahuan yang membahas dan mengatur tentang perpindahan hak atau waris dari si pewaris kepada ahli warisnya, menentukan siapa-siapa ahli warisnya dan berapa bagian masing-masing. Menurut Azhar Basyir bahwa ahli waris dapat digolongkan menjadi tiga berdasarkan dari segi hak mereka atas harta warisan, yaitu ahli waris *dzawil furûd*, *ashâbah* dan *dzawil arhâm*. *Dzawil furûdh* merupakan golongan ahli waris yang bagian haknya tertentu, yaitu $\frac{2}{3}$, $\frac{1}{2}$, $\frac{1}{3}$, $\frac{1}{4}$, $\frac{1}{6}$ dan $\frac{1}{8}$. *Ashâbah* adalah golongan ahli waris yang bagian haknya tidak tertentu, tetapi akan menerima seluruh harta warisan jika tidak ada ahli waris *dzawil furûdh*. Apabila ada ahli waris *dzawil furûdh*, maka ahli waris *ashâbah* hanya berhak atas harta yang tersisa dan jika ternyata tidak ada sisa harta sama sekali, maka ahli waris *ashâbah* tidak mendapatkan bagian apapun. Adapun *dzawil arhâm* merupakan golongan ahli waris yang haknya atas harta warisan disebabkan oleh hubungan kerabat dengan pewaris. *Dzawil arhâm* tetapi tidak termasuk golongan *dzawil furûdh* dan *ashâbah*.²³

Kewarisan nonmuslim termasuk isu kontroversial dalam hukum keluarga. Para ulama baik klasik maupun kontemporer berbeda pendapat, ada yang melarang dan ada juga yang membolehkan. Dalam konteks ini ada dua pendapat. **Pertama**, pendapat yang membolehkan. Tim Penulis Paramadina dalam buku *Fiqih Lintas Agama, Membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis* termasuk kelompok pendapat yang membolehkan. Pendapat ini didasarkan atas penalaran

²²Muhammad al-Syarbinî al-Khathîb, *Mughnî al-Muhtâj*, Juz III, (Kairo: Musthafâ al-Bâbî al-Halabî, 1958), hlm. 3.

²³Ahmad Azhar Basyir, *Hukum Waris Islam*, (Yogyakarta: Fakultas Ekonomi UII, 1982), hlm. 24-27.

analogi (*qiyas*) tentang kebolehan menikah dengan ahlul Kitab, sebagaimana termaktub dalam surah al-Maidah ayat 5.²⁴ Dengan ungkapan lain, jika pernikahan seorang muslim dengan wanita nonmuslim (ahlul Kitab) diperbolehkan dalam surah al-Maidah ayat 5, maka kewarisan pun dapat dibolehkan. Pendapat kedua ini dianut oleh antara lain Mu'adz ibn Jabal (w. 639 M), Mu'awiyah bin Abi Sufyan (w. 680 M), Sa'id ibn al-Musayyib (w. 715 M) dan Masruq bin Al-Ajda' Al-Hamadani (w. 682 M).²⁵

Menurut Tim Penulis Paramadina pendapat pertama mencerminkan upaya para ulama terdahulu untuk mencari jalan alternatif dalam kaitannya dengan agama lain, seperti dalam hal kewarisan beda agama. Hanya saja disayangkan pendapat alternatif ini cenderung dilupakan atau dihilangkan begitu saja. Sebaliknya yang tersosialisasikan pendapat mayoritas (jumhur ulama). Padahal pendapat pertama lebih membela hak-hak minoritas, meskipun pendapat ini adalah pendapat minoritas. Pendapat pertama ini yang memberi ruang waris beda agama sejatinya diapresiasi, tidak saja lebih akomodatif terhadap nonmuslim, tetapi karena mempunyai landasan normatif yang sangat kuat.²⁶

Menurut pendapat pertama bahwa hal-hal yang dilarang dalam hak waris (*mawāni' al-irṣi*) bukan merupakan hal yang baku dan absolut. Sewaktu-waktu hukum tersebut bisa berubah sesuai dengan konteks yang berbeda. Dulu, takkala hukum waris ini turun, memang harus diakui adanya kekhawatiran dan ketakutan terhadap

²⁴Teks ayat:

الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَلَلٌ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حَلَلٌ لَهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِي أَعْدَانٍ وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ.

"Pada hari ini dihalalkan bagimu yang baik-baik, makanan (sembelihan) orang-orang yang diberi al-Kitab itu halal bagimu, dan makanan kamu halal (pula) bagi mereka. (dan dihalalkan mengawini) wanita yang menjaga kehormatan di antara wanita-wanita yang beriman dan wanita-wanita yang menjaga kehormatan di antara orang-orang yang diberi al-Kitab sebelum kamu, bila kamu telah membayar mas kawin mereka dengan maksud menikahinya, tidak dengan maksud berzina dan tidak (pula) menjadikannya gundik-gundik. Barang siapa yang kafir sesudah beriman (tidak menerima hukum-hukum Islam), maka hapuslah amalannya dan ia di hari kiamat termasuk orang-orang merugi".

²⁵Nurcholish Madjid. et. al., Mun'im A. Sirry (editor), *Fiqh Lintas Agama, Membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis*, (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 2004), hlm. 166.

²⁶*Ibid.*, hlm. 166.

nonmuslim. Yang terjadi sebenarnya bukan hanya perbedaan ulama, melainkan perbedaan kepentingan politik antara komunitas muslim dan nonmuslim.²⁷

Agaknya Tim Penulis Paramadina memahami bahwa pelarangan waris beda agama tersebut lebih bersifat politis daripada teologis. Buktinya tatkala Hudzaifah bin al-Yaman (w. 656 M) menikahi wanita ahlul Kitab dan ‘Umar ibn Khatthâb (w. 644 M) mencoba melarangnya, ia berkata: “Saya tidak melarang pernikahan tersebut, tetapi saya khawatir dan takut...”. Menurut Tim Penulis Paramadina, ucapan ‘Umar ibn Khatthâb ini sebetulnya bukan sebagai ‘fatwa keagamaan’, akan tetapi lebih tepat disebut sebagai sikap politis.²⁸

Terlebih ayat yang selama ini menjadi dasar pelarangan waris beda agama (yaitu Q.S. al-Nisa’:141), tidak menunjuk langsung kepada pengharaman waris beda agama. Sedangkan hadis yang menjadi dasar normatif pun lebih bersifat umum. Karena itu, menurut Tim Penulis Paramadina, ayat tersebut tidak serta merta bisa dijadikan landasan untuk melarang waris beda agama. Bahkan dalam banyak ayat, Tuhan justru mengakomodasi agama-agama langit (Kristen, Yahudi, dan Shabi’ah) dan mereka yang beramal saleh. Mereka pun akan mendapatkan surga di hari kiamat nanti. Demikian tersebut dalam Q.S. al-Baqarah ayat 62.²⁹

Karena itu menurut Tim Penulis Paramadina hukum waris tersebut sejatinya harus dikembalikan pada semangat awalnya yaitu dalam konteks keluarga (*ûlu al-arḥâm*), keturunan (*nasab*), dan menantu (*shakhr*), apa pun agamanya. Yang menjadi tujuan utama adalah mempererat hubungan keluarga. Dan logikanya, bila Islam menghargai agama lain dan mempersilahkan pernikahan dengan agama lain, maka secara otomatis waris beda agama diperbolehkan. Karena itu, hadis yang melarang waris beda agama harus dibaca dalam semangat zaman, yang mana terdapat hubungan kurang sehat dengan agama lain (kafir). Bila hubungan muslim dengan nonmuslim dalam

²⁷ *Ibid.*, hlm. 167.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Ibid.*, hlm. 166.

keadaan normal dan kondusif, secara otomatis matan hadis tersebut tidak bisa digunakan.³⁰

Oleh karena itu, berarti larangan waris beda agama dalam hadis di atas dipahami oleh Tim Penulis Paramadina sebagai larangan dalam konteks tertentu. Dalam hal ini, larangan tersebut menunjukkan adanya hubungan yang tidak kondusif antara kaum muslim dan nonmuslim. Dengan kata lain, 'illat (sebab hukum) atas pelarangan tersebut adalah kondisi yang sehat antara muslim dan nonmuslim. Karena kini kondisi tersebut sudah tidak ada lagi, maka pelarangan tersebut sudah tidak berlaku lagi.

Berbeda dengan pendapat pertama, pendapat kedua justru mengharamkan. Pendapat yang banyak dianut mayoritas ulama ini mengharamkan secara mutlak seorang muslim mewarisi nonmuslim; demikian pula sebaliknya. Sebab nonmuslim digolongkan sebagai kafir. Pendapat ini didasarkan kepada ayat Al-Qur'an dan hadis. Ayat yang dijadikan dasar adalah surah al-Nisâ' ayat 141:

الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ بِكُفْرِهِمْ فَإِنْ كَانَ لَكُمْ فَتْحٌ مِّنَ اللَّهِ قَالُوا أَلَمْ نَكُنْ مَعَكُمْ وَإِنْ
كَانَ لِلْكَافِرِينَ نَصِيبٌ قَالُوا أَلَمْ نَسْتَحِذْ عَلَيْكُمْ وَنَمْنَعُكُم مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ
فَإِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ۗ وَلَنُجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ

سَيِّئًا ﴿٤١﴾

Terjemahnya:

“(yaitu) orang-orang yang menunggu-nunggu (peristiwa) yang akan terjadi pada dirimu (hai orang-orang mukmin). Maka jika terjadi bagimu kemenangan dari Allah mereka berkata: “Bukankah kami (turut berperang) beserta kamu?” Dan jika orang-orang kafir mendapat keberuntungan (kemenangan) mereka berkata: “Bukankah kami turut memenangkanmu, dan membela kamu dari orang-orang mukmin?” Maka Allah akan memberi keputusan di antara kamu di

³⁰Ibid., hlm. 167.

hari kiamat dan Allah sekali-kali tidak akan memberi jalan kepada orang-orang kafir untuk memusnahkan orang-orang yang beriman”.

Sedangkan hadis yang menjadi dasar normatif adalah:

حَدَّثَنَا أَبُو عَاصِمٍ، عَنِ ابْنِ جُرَيْجٍ، عَنِ ابْنِ شَهَابٍ، عَنِ عَلِيِّ بْنِ حُسَيْنٍ،
عَنْ عَمْرِو بْنِ عُثْمَانَ، عَنْ أُسَامَةَ بْنِ زَيْدٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى
اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: لَا يَرِثُ الْمُسْلِمُ الْكَافِرَ وَلَا الْكَافِرُ الْمُسْلِمَ.

Artinya:

“Abû ‘Âshim meriwayatkan kepada kami dari Ibn Juraih dari Ibn Syihâb dari ‘Alî ibn Husain dari ‘Amr ibn ‘Utsmân dari ‘Usâmah ibn Zaid radhiyallâhu ‘anhumâ, bahwa Nabi saw. bersabda: “Seorang muslim tidak mewarisi kepada orang kafir, begitu pula orang kafir tidak mewarisi kepada orang muslim”.³¹

Menurut Ibnu Rusyd (w. 1198 M) bahwa sebagian besar ulama melarang atau mengharamkan waris beda agama, terutama berdasarkan ayat dan hadis ini.³² Muḥammad Jawwâd Mughniyah menegaskan bahwa para imam mazhab sepakat atas keharaman kewarisan beda agama (nonmuslim). Bahwa haram seorang muslim mewarisi harta orang kafir. Demikian pula sebaliknya.³³ Di antara alasan yang dikemukakan adalah sebagaimana yang dijelaskan oleh Imam al-Syâfi‘î (w. 204 H) yang menolak pemaknaan kata “*kâfir*” dengan “*kâfir ḥarbî*”³⁴ karena menurut Imam al-Syâfi‘î baik kafir ahlu Kitab maupun kafir penyembah berhala, *kâfir ḥarbî* maupun *kâfir dzimmî*, tetap tidak diperbolehkan muslim menerima waris darinya, karena mereka sama-sama kafir. Alasan yang lainnya adalah tidak

³¹Abû ‘Abdillâh Muḥammad ibn Ismâ‘il Ibrâhîm al-Imâm al-Bukhârî, *Shahîḥ al-Bukhârî*, Juz VIII, (Mesir: Al-Kubrâ al-Amîriyyah, 1311 H), *Kitâb al-Farâ‘idh Bâb lâ Yaritsu al-Muslimu al-Kâfira wa al-Kâfiru al-Muslima*, Hadis ke-6764, hlm. 156.

³²Muḥammad Jawwâd Mughniyah, *Al-Fiqh ‘alâ Madzhab Al-Khamsah*, (Kairo: Maktabah al-Fikrah, 1414 H), hlm. 281.

³⁴Terminologi *kâfir dzimmî* dan *kâfir ḥarbî* digunakan untuk mengklasifikasikan kalangan non-Islam; kafir *dzimmî* adalah kalangan nonmuslim yang mana hak-haknya sebagai manusia harus dijaga di tengah-tengah kalangan muslim karena kondisi yang damai dan pembayaran *jizyah* (semacam pajak khusus bagi nonmuslim). Sedangkan kafir *harbî* adalah kalangan nonmuslim yang diperangi karena situasi dan kondisi perang di antara kedua belah pihak.

adanya *nash* yang mentakhshish kata *kâfir* dalam hadis yang melarang muslim dan kafir saling mewarisi.³⁵ Senada dengan al-Syâfi'î adalah pendapat Imam al-Syaukânî (w. 1834 M) yang menyatakan bahwa tidak ada pengecualian tentang makna *kâfir* kecuali dengan dalil yang tegas.³⁶

Adapun riwayat dari 'Umar, Mu'âdz, dan Mu'âwiyah yang membolehkan muslim menerima waris dari nonmuslim menurut Ibnu Qudâmah (w. 1223 M) bahwa riwayat tersebut tidak bisa dipercaya. Sebab Ahmad ibn Hanbal (w. 855 M) mengatakan bahwa tidak ada perbedaan pendapat bahwa muslim tidak mewarisi dan mewariskan harta orang kafir. Yang dipraktikkan oleh kebanyakan fukaha adalah perbedaan agama antara Islam dan kafir menghalangi warisan dari kedua pihak. Begitu pula mereka sepakat bahwa kafir yang seagama boleh saling mewarisi di antara mereka apabila mereka berada dalam satu negara. Adapun seorang murtad yang memeluk agama Islam sebelum harta waris dibagikan, maka berhak baginya mendapatkan bagian. Karena itu, Ibnu Qudâmah berpendapat bahwa hadis *shahîh* harus didahulukan daripada riwayat yang tidak disepakati keshahihannya.³⁷

Agaknya kesahihan riwayat dari 'Umar, Mu'âdz, dan Mu'âwiyah tidak disepakati ulama. Karena itu sebaiknya ditinggal dan lebih mengutamakan riwayat yang disepakati ke-*shahîh*-annya. Riwayat tentang larangan muslim mewarisi nonmuslim disepakati ke-*shahîh*-annya.

Sebagaimana ulama fikih klasik, kalangan ulama kontemporer pun berbeda pendapat. Di antara mereka ada yang melarang dan ada pula yang membolehkan muslim mewarisi kafir. Ahmad Musthafâ al-Syalabî termasuk kelompok yang melarang waris beda agama. Menurutnya *nash* hukum tentang persoalan ini adalah jelas dan *qath'î*. Bahwa tidak saling mewarisi antara orang muslim dengan nonmuslim,

³⁵Muhammad ibn Idrîs al-Syâfi'î, *al-Umm*, Jilid V, (Beirût: Dâr al-Fikr, 1403 H), hlm. 76-77.

³⁶Muhammad al-Syaukânî, *Nayl al-Awthâr*, (Kairo: Maktabah al-Salafiyyah, 1374 H), hlm. 2085.

³⁷Abû Muhammad 'Abdullâh bin Ahmad Ibnu Qudâmah, *Al-Mughni*, Jilid VII, (Beirût: Dâr al-Fikr, 1404 H), hlm. 166.

dan demikian sebaliknya.³⁸ Karena itu, Syekh Muḥammad ‘Ālī al-Shābūnī memasukkan perbedaan agama antara muslim dengan nonmuslim menjadi salah satu penghalang kewarisan (*mawānī’ al-irts*).³⁹ Hal ini juga dikemukakan al-Sayyid Sābiq dalam *Fiqh al-Sunnah*.⁴⁰

Majelis Ulama Indonesia termasuk yang melarang waris beda agama dengan alasan bahwa hukum waris Islam tidak memberikan hak saling mewarisi antarorang-orang yang berbeda agama (antara muslim dengan nonmuslim). Namun pemberian harta antara orang yang berbeda agama dapat dilakukan dalam bentuk hibah, wasiat, dan hadiah; dan bukan melalui institusi kewarisan.⁴¹

Adapun di antara ulama yang membolehkan kewarisan beda agama adalah Ibnu Taimiyah (w. 1328 M) dan Ibnu Qayyim al-Jauzīyah (w. 1350 M). Kedua ulama Hanbalī ini mendasarkan pendapatnya kepada riwayat dari Mu’adz bin Jabal, Mu’awiyah bin Abī Sufyan, Muḥammad bin Hanafiyah, Muḥammad bin ‘Alī bin Husain, Sa’id bin Musayyib, Masyruq bin Ajda’, ‘Abdullāh bin Mughaffal (w. 57 H), Yahyā bin Ya’mar (w. 90 H), dan Ishāq. Dalam riwayat tersebut dijelaskan bahwa Mu’adz bin Jabal, Mu’awiyah, dan mereka yang membolehkan muslim mewarisi kafir berkata: “Kita mewarisi mereka dan mereka tidak mewarisi kita sebagaimana kita menikahi wanita-wanita mereka dan mereka tidak boleh menikahi wanita-wanita kita”.⁴²

Mu’adz bin Jabal dan Mu’awiyah berpendapat bahwa hadis “Orang muslim tidak boleh menerima waris dari orang kafir, tidak pula orang kafir dari orang muslim,” bisa ditakwilkan dengan takwilan para ahli fikih mazhab Hanafī terhadap hadis: “*Seorang muslim tidak*

³⁸ Ahmad Musthafā al-Syalabī, *Aḥkām al-Mawārits*, (Beirut: Dār al-Nahdhah al-‘Arabiyah, 1978), hlm. 87-92.

³⁹ Muḥammad Ālī al-Shābūnī, *Al-Mawārits fī al-Syarī‘ah al-Islāmiyah*, (Beirut: Dār al-Qalam, 1409 H/1989 M), hlm. 32.

⁴⁰ Al-Sayyid Sābiq, *Fiqh Sunnah*, Jilid 4, (Kairo: Dār al-Faḥḥ, 2004), hlm. 486.

⁴¹ MUNAS VII MUI 2005, Keputusan Fatwa MUI No: 5/MUNAS VII/MUI/9/2005.

⁴² Teks hadis:

عَنْ جَابِرٍ . رَفَعَهُ قَالَ : مَا نَرِثُ أَهْلَ الْكُفْرَانِ وَلَا يُرِثُونَا إِلَّا أَنْ يَرِثَ الرَّجُلُ عَبْدَهُ أَوْ أُمَّتَهُ . وَتَحِلُّ لَنَا نِسَاؤُهُمْ وَلَا تَحِلُّ لَهُمْ نِسَاؤُنَا .

Abū al-Ḥasan ‘Alī ibn ‘Umar ibn Ahmad ibn Mahdī ibn Mas’ūd ibn al-Nu’mān ibn Dīnār al-Baghdādī al-Dāruqṭhnī, *Sunan Dāruqṭhnī*, Juz V, (Beirut: Mu’assasah al-Risālah, 1424 H/2004 M), *Kitāb al-Farā’idh*, Hadis ke-8043, hlm. 131.

boleh dibunuh dengan sebab membunuh orang *kâfir*”,⁴³. Yang dimaksud *kâfir* dalam hadis tersebut adalah *kâfir harbî*, karena orang *harbî* memerangi umat Islam, karena hal itu memutuskan hubungan antara keduanya.⁴⁴

Ibnu Qayyim al-Jauziyyah -murid Ibnu Taimiyah- berpendapat bahwa kesetiaan hati tidak menjadi syarat atau ‘*illat* dari kewarisan. Yang menjadi ‘*illat*-nya adalah adanya tolong-menolong. Seorang muslim yang menolong *ahlu dzimmah*, maka ia berhak mewarisi mereka. Sedangkan orang *ahlu dzimmah* tidak menolong orang muslim sehingga tidak berhak mewarisinya.⁴⁵

Selanjutnya Ibnu Qayyim mengatakan bahwa sesungguhnya hal ini sebagai *takhshîsh* dari lafaz yang sifatnya umum, dan sebenarnya dibolehkannya muslim mewarisi nonmuslim akan mendatangkan kemaslahatan yang lebih besar bagi muslim dan agama Islam daripada dibolehkannya pernikahan dengan wanita ahlul kitab, dan hal ini tidak bertentangan dengan kaidah dalam ilmu ushul. Karena sesungguhnya kaum muslimin menolong ahli *dzimmî*, berperang untuk mereka, melindungi untuk keluarga mereka. Dan kewarisan berlaku karena adanya semangat tolong-menolong, maka kaum muslimin mewarisi mereka. Sementara mereka tidak menolong kaum muslimin sehingga tidak mewarisinya. Karena dasar kewarisan bukanlah kesetiaan hati, seandainya demikian maka orang munafik tidak menerima waris dari orang Islam, namun di dalam sunah mereka mewarisi dan mewariskan.⁴⁶

Pendapat Ibnu Qayyim ini senada dengan apa yang difatwakan oleh seorang ulama besar kontemporer, Syekh Yûsuf al-Qardhâwî (lahir 1926 M) yang menyatakan bahwa ‘*illat al-hukm* (kausalitas hukum) masalah waris adalah semangat tolong-menolong, bukan perbedaan agama. Tegasnya, ‘*illat* kewarisan adalah pemberian pertolongan. Sedangkan adanya perbedaan agama tidak

⁴³Lihat Abû ‘Abdillâh Muḥammad ibn Ismâ‘il Ibrâhîm al-Imâm al-Bukhârî, *Shahîḥ al-Bukhârî*, Juz IX, *Kitâb al-Dîyât Bâb lâ Yuqṭalu al-Muslimu bi al-Kâfiri* Hadis ke-6915, hlm. 12. *Ibid.*, hlm. 165.

⁴⁴Yûsuf al-Qardhâwî, *Fiqh Maqashid al-Syarî‘ah*, (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2007), hlm. 305.

⁴⁵Ibnu Qayyim al-Jauziyyah, *Aḥkâm Ahl al-Dzimmah*, (Beirût: Dâr Ibnu Ḥazm, 1418 H), hlm. 853-872.

⁴⁶*Ibid.*, hlm. 853-872.

memungkinkan untuk menjadi *'illat* dalam masalah ini. Ajaran Islam dan umat Islam menolong *ahlu dzimmah*, maka umat Islam menerima warisan dari mereka. Adapun *ahlu dzimmah* –dengan kekaafirannya– tidak menolong umat Islam, maka mereka tidak menerima warisan dari umat Islam. Karena itu, Syekh Yûsuf al-Qardhâwî berkeyakinan bahwa dasar waris bukanlah ikatan hati. Jika hal ini dijadikan alasan, orang munafik tidak menerima dan memberikan waris. Sedangkan sunah telah menjelaskan bahwa mereka menerima dan memberi waris.⁴⁷

Tampak bahwa pemikiran Ibnu Qayyim dan Yûsuf al-Qardhâwî di atas mengisyaratkan pentingnya semangat tolong-menolong. Seorang muslim menerima warisan dari keluarga nonmuslim merefleksikan semangat tolong menolong dalam lingkup hubungan darah dan pernikahan, bukan di luar itu. Karena jika adanya semangat tolong menolong dimaknai secara bebas sebagai dasar dibolehkannya muslim dan nonmuslim saling mewarisi, maka justru tidak hanya muslim yang dibolehkan menerima warisan dari nonmuslim, tetapi nonmuslim juga dibolehkan menerima warisan dari muslim. Hal yang kedua ini bertentangan dengan *al-ahwâl al-khamsah*.

Jika demikian adanya, bagaimana seandainya ada anak yang nonmuslim yang berbakti kepada orang tuanya yang muslim, apakah seseorang tersebut berhak menerima harta waris sedangkan ia telah berbakti dan terpenuhi unsur tolong menolong dalam lingkup hubungan darah? Jika merujuk pada logika kemaslahatan dan *takhshîsh* dari dalil yang melarang kewarisan tersebut, maka konsekuensinya adalah selama anak nonmuslim tersebut dengan harta warisan yang ia terima mampu mendatangkan kemaslahatan bagi Islam dan keluarganya yang muslim, tentu dibolehkan dengan dalil kemaslahatan.

⁴⁷Yûsuf al-Qardhâwî, *Fiqh Maqashid al-Syari'ah*, hlm. 305.

19.

DEKONSTRUKSI NUSYUZ

Salah satu konsep dalam fikih yang menuai kritik adalah *nusyûz*.¹ Dalam terminologi fikih, *nusyûz* diartikan sebagai pembangkangan dan kedurhakaan istri terhadap suami. Seorang istri dituntut untuk taat kepada suami. Ketaatan kepada suami merupakan perintah Allah Swt. Karena itu, tidak tunduk kepada perintah Allah untuk taat kepada suami dinamakan *nusyûz*.²

Dalam definisi lain, *nusyûz* diartikan sebagai pembangkangan istri terhadap hak-hak yang dianugerahkan Allah kepada suami.³ Dinamai *nusyûz*, karena pada hakikatnya pembangkangan itu menunjukkan sikap istri yang meninggikan dirinya terhadap suami.⁴ Jika istri membangkang terhadap suami dalam hal-hal yang tidak menjadi haknya, misalnya bila suami menyuruhnya berbuat maksiat, tentu pembangkangan seperti itu tidak termasuk dalam kategori *nusyûz*. Yang termasuk dalam kategori *nusyûz* -sebagaimana terdapat dalam kitab-kitab fikih- diantaranya adalah ucapan kasar istri terhadap suami, menolak menjawab suami, menolak hubungan intim dan

¹Secara etimologis, *nusyûz* berarti bagian yang tinggi dari permukaan bumi. Al-Râghib al-Ashfahâni, *Mu'jam Mufradât Alfâzh al-Qur'ân*, (Beirut: Dâr al-Fikr, t. th.), hlm. 514.

²Syafiq Hasyim, *Hal-Hal Yang Tak Terpikirkan tentang Isu-Isu Keperempuanan dalam Islam*, (Bandung: Mizan, 2001), hlm. 183.

³M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, Vol. 2, (Jakarta: Lentera Hati, 2002), hlm. 403.

⁴Yunahar Ilyas, *Kesetaraan Gender dalam Al-Quran: Studi Pemikiran Para Mufassir*, (Yogyakarta: Labda Press, 2006), hlm. 220-221.

keluar rumah tanpa memperoleh izin suami di luar keperluan penting dan mendesak.⁵

Jika terjadi *nusyûz*, tindakan pertama yang boleh diambil oleh suami adalah menasihati istri dengan tetap mengajaknya tidur bersama. Tidur bersama merupakan simbol masih harmonisnya suatu rumah tangga. Bila tindakan pertama tidak membawa hasil, maka boleh diambil tindakan kedua, yaitu pisah tempat tidur. Apabila tindakan kedua istri masih tetap melakukan *nusyûz*, maka suami boleh melakukan tindakan ketiga yaitu boleh memukulnya. Ketiga tindakan tersebut didasarkan atas pembacaan literal terhadap surah al-Nisa ayat 34:

... وَالَّتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَأَهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ
وَأَضْرِبُوهُنَّ ط فَإِنَّ أَطْعَمَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا
كَبِيرًا ﴿٣٤﴾

Terjemahnya:

"... Wanita-wanita yang kamu khawatirkan nusyuznya, maka nasihatilah mereka dan pisahkanlah mereka di tempat tidur mereka, dan pukullah mereka. Kemudian jika mereka mentaatimu, maka janganlah kamu mencari-cari jalan untuk menyusahkannya. Sesungguhnya Allah Maha Tinggi lagi Maha besar".⁶

Ayat tersebut menyebut tiga langkah solusi atas tindakan *nusyûz* istri. *Pertama*, nasihat. Tentu pemberian nasihat kepada istri dilakukan secara bijak. Tujuannya adalah agar ia menyadari kesalahannya dan mau memperbaiki dirinya. Langkah pertama ini adalah langkah persuasif dan merupakan solusi verbal.

Kedua, pisah tempat tidur. Bila langkah pertama gagal, maka langkah kedua adalah memisahkannya dari tempat tidur. Jika langkah

⁵Muhammad al-Syarbini al-Khathîb, *Mughni al-Mukhtâj*, Juz III, (Kairo: Musthafâ al-Bâbî al-Halabî, 1958), hlm. 260.

⁶Departemen Agama RI, *Al-Quran dan Terjemahannya*, (Arab Saudi: Terbitan Depag RI Bekerjasama dengan *Khâdim al-Haramain al-Syarifain* Raja Fahd Ibn 'Abd. al-'Aziz al-Sa'ud, t. th.), hlm. 123.

pertama bersifat verbal, maka langkah kedua bersifat non verbal. Secara literal, memisahkan istri dari tempat tidur diartikan sebagai pisah ranjang atau tidur di tempat tidur yang terpisah meskipun keduanya masih serumah. Sebagian lagi memahami secara metafor. Bahwa pisah tempat tidur bukan berarti pisah kamar atau ranjang. Bisa saja tidur bersama sekamar dan seranjang. Hanya saja, menurut M. Quraish Shihab, tidak ada kata-kata manis dan hubungan seks. Sebuah isyarat bahwa istri tidak lagi berkenan di hati suami. Itu berarti, suami tidak diperkenankan mengusir istrinya dari rumah atau istri meninggalkan rumah suaminya. Menurut Amina Wadud, pisah ranjang mengindikasikan paling tidak satu malam dilewatkan dalam keadaan tidur terpisah, sehingga malam itu menjadi masa tenang yang akan memberi kesempatan bagi keduanya, secara terpisah, untuk merenungkan persoalan yang ada.⁷ Dengan demikian, langkah ini juga melibatkan keduanya. Jika demikian, langkah kedua ini ditempuh dengan maksud agar istri dapat berpikir, merenung dan menyadari dirinya.

Bila langkah kedua tersebut juga tidak efektif, maka suami diizinkan untuk menempuh langkah terakhir, yaitu memukul istri dengan pukulan yang tidak menyakitkan. Meskipun, tindakan pemukulan ini adalah langkah terakhir dan terpaksa dilakukan karena memang tujuannya bukan untuk menyakitkan, melainkan sebagai solusi atas keharmonisan rumah tangga.

Konsep *nusyûz* di atas menuai kritik. *Pertama*, bersifat sepihak dan diskriminatif. Dikatakan sepihak dan diskriminatif, karena *nusyûz* sering dilekatkan kepada istri. Bahkan dalam kitab fikih disebutkan: "Apabila dikhawatirkan seorang istri akan berbuat *nusyûz*, nasihatilah; ketika dinasihati membantah dan masih tetap *nusyûz*, pisahlah tempat tidurnya; dan apabila masih saja melakukan *nusyûz*, pisah dan pukullah, dengan *nusyûz* itu hak mendapat giliran –apabila dia dipoligami- hak mendapat nafkah menjadi gugur". Pernyataan ini menunjukkan bahwa baru pada taraf menduga saja, seorang suami sudah boleh mengklaim bahwa istrinya melakukan *nusyûz*. Jelas, posisi

⁷Amina Wadud, *Quran Menurut Perempuan Meluruskan Bias Gender dalam Tradisi Tafsir*, (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2001), hlm. 138.

istri dalam hal ini rentan sekali. Istri tidak mempunyai kesempatan untuk membela diri, apalagi koreksi, terhadap tindakan suaminya sebab setiap bentuk koreksi sehalus apa pun bisa diklaim oleh suaminya sebagai tindakan pembangkangan (*nusyûz*). Sebaliknya, suami mempunyai kedudukan yang sangat leluasa untuk menentukan apakah tindakan istri sudah bisa dikatakan sebagai *nusyûz* atau tidak.⁸

Menurut konsepsi Al-Qur'an, tindakan *nusyûz* dapat dilakukan oleh suami dan dapat pula dilakukan oleh istri. Surah al-Nisa' ayat 34 terkait dengan *nusyûz* yang dilakukan oleh istri. Sedangkan *nusyûz* yang dilakukan oleh suami disebutkan dalam surah al-Nisa' ayat 128. Itu berarti, tindakan *nusyûz* tidak saja dapat terjadi pada istri, tetapi juga dapat dilakukan oleh seorang suami. Karena itu dalam *Ensiklopedi Islam*, *nusyûz* didefinisikan sebagai tindakan suami atau istri di luar kepatutan yang mengarah kepada tidak melaksanakan kewajiban di dalam rumah tangga, atau tindakan-tindakan antipati yang tidak beralasan yang menyakitkan dan merugikan pihak lain.⁹ Di antara bentuk *nusyûz* suami adalah meninggalkan istri dan tempat kediaman bersama, tidak memberi nafkah lahir dan batin, mencaci maki, memukul istri, arogan, tidak mengayomi, dan sebagainya.¹⁰ Sedangkan *nusyûz* pada istri, dalam bentuk meninggalkan tempat kediaman bersama tanpa izin suami, menolak melakukan *coitus*, mencaci maki, dan sebagainya.¹¹

Tetapi dalam fikih klasik –sebagaimana ditunjukkan di atas– disebutkan bahwa setiap istri yang ingkar, meninggalkan tempat kediaman bersama dikategorikan *nusyûz*, tidak peduli apa pun alasannya. *Nusyûz* selalu dikaitkan dan identik dengan sikap istri yang tidak patuh kepada suami. Seorang istri wajib berbakti sepenuhnya kepada suaminya dalam semua hal termasuk kewajiban melayani kebutuhan biologis bilamana suami membutuhkan. Seorang istri dianggap objek, sedangkan suami diposisikan sebagai subjek.¹²

⁸Syafiq Hasyim, *Hal-Hal Yang Tak Terpikirkan*, hlm. 184.

⁹Abdul Aziz Dahlan. *et al.*, *Ensiklopedia Hukum Islam*, Vol. 4, (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 1996), hlm. 49.

¹⁰H.M. Anshary MK, *Hukum Perkawinan di Indonesia Masalah-Masalah Krusial*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010), hlm. 162.

¹¹*Ibid*, hlm. 162.

¹²*Ibid*.

Seperti fikih klasik, Kompilasi Hukum Islam (KHI) Indonesia juga punya kecenderungan yang sama. Dalam Pasal 80 Ayat (7) dan Pasal 84 Ayat (1) disebutkan bahwa kewajiban suami untuk memberi nafkah kepada istrinya gugur selama si istri berbuat *nusyûz*. Itu berarti, *nusyûz* hanya ditujukan kepada istri *an sich* dan tidak kepada suami. Meskipun demikian yang menentukan *nusyûz* adalah pengadilan dan bukan suami. Sebab boleh jadi, apa yang dilakukan istri dikategorikan tindakan *nusyûz*, namun tidak pada kenyataannya. Misalnya, istri yang meninggalkan rumah untuk menghindari tindakan kekerasan suami; istri yang menolak hubungan seksual karena sakit atau pasca melahirkan. Semua penolakan tersebut tidak dapat dikategorikan *nusyûz* karena memiliki alasan yang rasional.

Maka, semua bentuk ketundukan mutlak istri kepada suami dalam fikih dinilai patriarki, apalagi penolakan atas ketundukan tersebut dikategorikan *nusyûz*. Menurut Siti Musdah Mulia, dalam Islam, tidak ada ketundukan selain hanya kepada Tuhan. *Nusyûz* yang secara bahasa berarti membangkang harus pula dimaknai sebagai sikap membangkang atau tidak tunduk terhadap Tuhan; bukan terhadap suami. Di antara perintah Tuhan adalah keharusan untuk tidak menyakiti hati sesama manusia, apalagi menyakiti hati pasangan yang pada prinsipnya merupakan belahan jiwa. Karena itu, menyakiti hati istri atau suami baik melalui ucapan maupun perbuatan adalah *nusyûz*.

Menurut Kaukab Siddique, *nusyûz* bukan pembangkangan atau kedurhakaan istri kepada suami. Dengan merujuk kepada hadis, Kaukab Siddique memaknai *nusyûz* sebagai bentuk penyelewengan seksual.¹³ Makna ini didasarkan kepada hadis: “*Bertakwalah kalian kepada Allah dalam hal kaum perempuan [istri] karena mereka datang kepada kalian dengan amanah Allah [karena kalian akan memenuhi hak-hak mereka], dan hubungan seks dengan mereka diperbolehkan kepada kalian oleh firman-Nya. Hak kalian atas mereka adalah bahwa mereka tidak akan mengizinkan pria yang kalian benci berada di tempat tidur kalian. Jika mereka melakukannya, maka pukullah dengan suatu cara yang tidak meninggalkan bekas. Hak mereka atas*

¹³Kaukab Siddique, *Menggugat Tuhan Yang Maskulin*, (Jakarta: Paramadina, 2002), hlm. 21.

kalian adalah bahwa kalian akan memenuhi kebutuhan sandang pangan mereka menurut cara yang terbaik”.¹⁴

Hadis di atas menegaskan bahwa salah satu kewajiban istri adalah menjaga kehormatan dirinya. Istri dipandang telah menodai kehormatan dirinya jika mengizinkan pria lain berada di tempat tidur suaminya. Agaknya, pernyataan Nabi saw. ”*mengizinkan pria yang kalian benci berada di tempat tidur kalian*” adalah pernyataan metaforis. Sedangkan yang dimaksud adalah penyimpangan dan penyelewengan seksual. Atas penyimpangan seksual ini, Nabi memperkenankan suami memukul istrinya, dengan pukulan yang tidak menyakitkan. Meskipun penyelewengan seksual adalah tindakan amoral yang jauh lebih menyakitkan dibandingkan dengan pukulan fisik. Terlebih pukulan fisik yang diperkenankan adalah pukulan yang tidak berbekas. Penyelewengan, pengkhianatan dan penodaan, memang tidak membekas secara fisik, namun membekas dalam hati. Sakit hati jauh lebih menyakitkan daripada sakit fisik.

Selain hadis di atas, Kaukab Siddique juga mengutip surah al-Nisâ’ ayat 19:

يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرْتُبُوا النِّسَاءَ كَرْهًا وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذْهَبُوا بِبَعْضِ مَا ءَاتَيْتُمُوهُنَّ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُّبِينَةٍ وَعَاشِرُوهُنَّ

¹⁴Teks hadis:

حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ قَالَ: حَدَّثَنَا الْحُسَيْنُ بْنُ عَلِيٍّ، عَنْ زَائِدَةَ، عَنْ شَيْبِ بْنِ غَرْقَدَةَ الْبَارِقِيِّ، عَنْ سَلِيمَانَ بْنِ عَمْرٍو بْنِ الْأَحْوَصِ قَالَ: حَدَّثَنِي أَبِي، أَنَّهُ شَهِدَ حَجَّةَ الْوُدَّاعِ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَحَمِدَ اللَّهَ، وَأَثَمَى عَلَيْهِ، وَذَكَرَ وَوَعَطَ، ثُمَّ قَالَ: «اسْتَوْصُوا بالنِّسَاءِ خَيْرًا، فَإِنَّهُنَّ عِنْدَكُمْ عَوَانٌ، لَيْسَ تَمْلِكُونَ مِنْهُنَّ شَيْئًا غَيْرَ ذَلِكَ، إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُّبِينَةٍ، فَإِنْ فَعَلْنَ فَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ، وَاضْرِبُوهُنَّ ضَرْبًا غَيْرَ مَبْرَحٍ، فَإِنْ أَطَعْتِكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا، إِنَّ لَكُمْ مِنْ نِسَائِكُمْ حَقًّا، وَلِنِسَائِكُمْ عَلَيْكُمْ حَقًّا، فَأَمَّا حَقُّكُمْ عَلَى نِسَائِكُمْ، فَلَا يُؤْتِلُنَّ فُرُشَكُمْ مِنْ تَكْرَهُوهُنَّ، وَلَا يَأْذُنَّ فِي بُيُوتِكُمْ لِمَنْ تَكْرَهُوهُنَّ، وَأَمَّا وَحَقُّهُنَّ عَلَيْكُمْ أَنْ تُحْسِنُوا إِلَيْهِنَّ فِي كِسْوَتِهِنَّ وَطَعَامِهِنَّ».

Al-Hāfiẓh Abī ‘Abdillāh Muḥammad ibn Yazīd al-Qazwainī, *Sunan Ibn Mājah*, Juz I, (Beirūt: Dār Iḥyā’ al-Kutub al-‘Arabīyyah, 1431 H), *Kitāb al-Nikāh Bāb Haqqi al-Mar’ati ‘alā al-Zawj*, Hadis ke-1851, hlm. 594.

بِالْمَعْرُوفِ فَإِنْ كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَجَعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا
كَثِيرًا ﴿١٩﴾

Terjemahnya:

”Hai orang-orang yang beriman, tidak halal bagi kamu mempusakai wanita dengan jalan paksa dan janganlah kamu menyusahkan mereka karena hendak mengambil kembali sebagian dari apa yang telah kamu berikan kepadanya, terkecuali bila mereka melakukan pekerjaan keji yang nyata. Dan bergaullah dengan mereka secara patut. Kemudian bila kamu tidak menyukai mereka, (maka bersabarlah) karena mungkin kamu tidak menyukai sesuatu, padahal Allah menjadikan padanya kebaikan yang banyak”.¹⁵

Menurut ayat di atas tindakan mewarisi perempuan adalah perbuatan jahiliah yang diharamkan. Ayat ini juga melarang tindakan yang menyusahkan perempuan dan menarik kembali maharnya, kecuali mereka terbukti dan nyata melakukan perbuatan *fahsyâ'*, yaitu penyelewengan seksual. Sebaliknya, ayat ini menyuruh agar memperlakukan mereka secara baik (*ma'rûf*) dan menolak tindak kekerasan terhadap istri. Ibnu Mas'ûd (w. 32 H) dan Ibnu 'Abbâs (w. 68 H) dari kalangan sahabat, Ikrimah (w. 105 H), Mujâhid (w. 324 H) dan 'Athâ ibn Abd. Rabah (w. 115 H) dari kalangan tabi'in, sepakat bahwa surah al-Nisa' ayat 19 melarang kekerasan terhadap istri, kecuali dalam kasus-kasus yang jelas lacur (*fâkhisyah mubayyinah*). Menurut Kaukab Siddique, makna ini adalah makna yang disepakati oleh mufasir yang diakui keahliannya dalam bahasa dan sastra Arab, al-Zamakhsyarî (*al-Kasysyâf*) dan al-Baydhâwî (*Anwâr al-Tanzîl*).¹⁶

Sementara menurut Muhammad Syahrur, *nusyûz* memiliki dua makna. *Pertama*, menonjolkan diri, merasa lebih unggul dan sombong, yang semua makna ini sifatnya sosial. *Kedua*, penyimpangan yang sifatnya seksual. Kategori *nusyûz* yang disebut pertama ini bisa terjadi pada diri suami, dan bisa juga pada diri istri.

¹⁵Departemen Agama RI, *Al-Quran dan Terjemahannya*, hlm. 119.

¹⁶Kaukab Siddique, *Menggugat Tuhan Yang Maskulin*, hlm. 21-22.

Bila salah satu pihak melakukan *nusyûz* dalam makna pertama ini, maka solusi yang ditawarkan Al-Qur'an adalah nasihat, pisah tempat tidur. Kedua solusi ini bersifat pribadi dan tidak boleh dilakukan dengan terang-terangan atau terbuka.

Jika cara dan langkah kedua tidak berhasil, maka yang dipakai adalah cara ketiga, yang di dalam ayat 34 surah al-Nisa' disebutkan dengan kata: *wadhribûhunna* (dan pukullah mereka). Menurut Syahrur, kata *dharaba* tidak seharusnya diartikan dengan memukul, sebagaimana yang terjadi selama ini. Sebab, kata memukul selalu diungkapkan dengan kata lain, -bukan dengan kata *dharaba*-, seperti *shakka*, *lathama*, *shafi'a*, *rafasa*, *rakala* dan *wakaza*. Kata *shakka* (Q.S. al-Dzariyat: 29) dipakai dalam arti memukul ke wajah. Memukul pipi, kata yang digunakan adalah *lathama*; dan memukul tengkuk, kata *shafi'a* yang dipakai. Adapun kata *rafasa* dan *rakala* digunakan dalam artian memukul dengan kaki. Bahkan ketika Musa as. memukul salah seorang pengikut Fir'aun, hingga terbunuh, kata yang digunakan adalah *wakaza* (Q.S. al-Qashash: 15). Karena itu, Syahrur mengartikan kata *dharaba* dalam surah al-Nisa ayat 34 di atas dengan "mengambil sikap tegas dan terbuka". Artinya, bila kedua solusi tidak membawa hasil, maka pihak suami atau istri dapat mengambil sikap tegas dan terbuka kepada pihak yang lain, yang mungkin berlanjut menjadi perceraian.

Kritik *kedua* atas konsep *nusyûz* adalah rentan terhadap tindak kekerasan terhadap perempuan. Sebab, ketika kedua langkah untuk mengatasi *nusyûz* istri (nasihat dan pisah ranjang) gagal, maka dapat ditempuh langkah ketiga, yaitu memukul. Pemahaman ini berpijak pada bunyi teks *wadhribûhunna* dalam surah al-Nisa' ayat 34. Redaksi *wadhribûhunna* sering diartikan dengan tindakan pemukulan. Karena itu, *nusyûz* sering dikaitkan dengan tindakan kekerasan dalam rumah tangga. Hal ini ada benarnya karena ketika si istri *nusyûz*, suami memang dibolehkan untuk memukul istri jika tidak berhasil diberi pengertian dan pisah ranjang. Bahkan, pemukulan ini sering disalahartikan dan disalahgunakan sehingga untuk hal-hal yang semestinya tidak masuk dalam kategori *nusyûz*, dikatakan sebagai *nusyûz*.

Banyak pemikir muslim kontemporer menolak pemakaian *dharaba* sebagai tindakan fisik, yaitu memukul. Amina Wadud tidak menafikan arti kata *dharaba* dengan memukul. Tetapi menurutnya, perintah memukul dalam ayat tersebut, bukan dalam artian instruksi melakukan pemukulan kepada istri. Sebaliknya, perintah itu lebih bermakna untuk menghindari pemukulan. Dalam konteks ini, Aminah Wadud membedakan kata *dharaba* (ضَرَبَ) dan *dharraba* (ضَرَّبَ). Yang disebut terakhir bermakna memukul berulang-ulang atau memukul dengan keras. Sedangkan kata yang disebut pertama tidak mesti menyatakan kekuatan dan kekerasan. Misalnya kalimat *dharaballâhu matsalan*, yang berarti Allah memberi perumpamaan atau menetapkan suatu contoh. Kata ini juga digunakan dalam arti "ketika seseorang akan pergi" atau "mulai mengadakan perjalanan". Itu berarti penggunaan kata *dharaba* (ضَرَبَ) merupakan bentuk gradualisasi atas tindakan kekerasan terhadap perempuan. Sebagaimana diketahui dalam sejarah bahwa perempuan pra Islam mengalami tindak kekerasan yang amat sangat berlebihan. Mereka dibunuh sejak bayi, bahkan ketika dewasa menjadi objek seksual kaum pria. Bahkan pada masa-masa awal Islam, mereka masih belum dapat terbebas dari tindakan kekerasan. Dengan ungkapan lain, dilihat dari segi tindakan kekerasan terhadap perempuan sebagaimana yang ditunjukkan oleh sejarah, dan kecaman Al-Qur'an terhadap kebiasaan pra Islam, maka ayat ini harus diartikan sebagai larangan tindak kekerasan terhadap perempuan tanpa kendali. Jadi, ini bukan izin, melainkan larangan keras terhadap kebiasaan yang ada.¹⁷

Pemaknaan Amina Wadud ini bersifat historis. Bila merujuk kepada makna substansial ayat dengan melihat sebab historis yang melatarbelakangi turunnya ayat, maka pandangan Amina Wadud ini memperoleh penguatan. Ayat ini turun berkenaan dengan tindakan pemukulan Sa'ad bin Râbi' (w. 625 M), seorang pembesar golongan Anshar terhadap istrinya. Istrinya, Habibah binti Zaid bin Abî Zuhair ditampar karena menolak diajak untuk berhubungan badan. Atas

¹⁷Amina Wadud Muhsin, *Qur'an and Women*, diterjemahkan oleh Abdullah Ali dengan judul *Qur'an Menurut Perempuan: Meluruskan Bias Gender dalam Tafsir*, (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 1421 H/2001 M), hlm. 139.

perlakuan Sa'ad, istrinya mengadukannya kepada Rasulullah Saw. untuk menuntut balas (*qishash*) suaminya. Kepada Habibah, Nabi Saw. memerintahkan agar ia menjauhi suaminya dan terhadap Sa'ad akan diberi hukuman *qishash* atas sikap kesewenangannya, yaitu agar Habibah membalas tamparan suaminya. Akan tetapi, begitu Habibah beserta ayahnya mengayunkan beberapa langkah untuk melaksanakan *qishash*, tiba-tiba Nabi Saw. memanggil keduanya seraya berkata: "Jibril datang kepadaku. Allah menurunkan firman-Nya, yang artinya: "Kaum laki-laki itu *qawwâm* bagi kaum wanita'. Selanjutnya beliau bersabda: "Aku menginginkan sesuatu, tetapi Allah berkehendak lain".¹⁸

Sabab al-nuzûl (sebab turunnya ayat) ini menunjukkan dua hal penting: perintah dan larangan. Yaitu perintah kepada suami agar memperlakukan istrinya dengan baik; dan larangan bertindak keras terhadap istri. Nabi Saw. tidak menyukai tindak kekerasan terhadap istri, karena itu ketika Habibah menuntut balas, Nabi Saw. berkata: "Balas saja". Namun keinginan Nabi Saw. ini —yang dalam teks hadis "Aku menghendaki lain"—, belum diperkenankan oleh Allah sehingga turun ayat tersebut. Agaknya Allah menghendaki lain.

Pernyataan Nabi Saw. "*Dia (Allah) menghendaki lain*", sementara Nabi menginginkan hukuman balas, menunjukkan bahwa keinginan Nabi Saw. terlalu revolusioner. Sedangkan yang diinginkan adalah gradualisasi (*tadarruj*). Agaknya penetapan dan penerapan hukum mengedepankan prinsip gradual (bertahap). Apalagi tindak kekerasan terhadap perempuan telah menjadi kebiasaan tradisi Arab pra Islam. Sedangkan upaya penghapusannya meniscayakan proses.

Dengan demikian, pesan moral yang terdapat pada surah al-Nisâ' ayat 34 adalah larangan terhadap suami untuk bertindak kejam terhadap istri. Dan sekaligus perintah bagi para suami agar bersifat *qawwâm* (pelindung dan pengayom) terhadap istrinya.

¹⁸Jalâluddîn 'Abdurrahmân al-Suyûthî, *Lubâb al-Nuqûl fî Asbâb al-Nuzûl*, diterjemahkan oleh Rohadi Abu Bakar dengan judul, *Asbabun Nuzul: Sebab-Sebab Turun Ayat-Ayat al-Quran*, (Semarang: Wicaksana-Berkah Ilahi, t. th.), hlm. 99-100; 'Alî bin Ahmad al-Wâhidî, *Asbâb Nuzûl al-Qur'ân*, (Kairo: Dâr al-Kitâb al-Jadîd, 1969), hlm. 144.

20.

HARTA BERSAMA

Harta bersama adalah harta bersama milik suami istri yang mereka peroleh selama perkawinan.¹ Menurut A. Hasan Bangil (w. 1958 M), harta bersama adalah adopsi dari hukum adat. Ia diterima dalam hukum Islam karena dianggap tidak bertentangan dengan syariat Islam.² Dalam masyarakat adat di Indonesia sendiri, ketentuan mengenai harta bersama dijumpai di hampir semua daerah. Di daerah Aceh misalnya, harta itu disebut *hareuta sihareukat*.³ Di daerah Gayo dinamakan sebagai *harta pohroh*. Di Jawa dan Sunda disebut harta *gono gini* dan harta *guna kaya*.⁴ Karena itu, ketentuan harta bersama

¹Setiawan Budi Utomo, *Fiqh Aktual Jawaban Tuntas Masalah Kontemporer*, (Jakarta: Gema Insani Press, 2003), hlm. 124.

²H. Zain Badjeber, *Mimbar Hukum*, Nomor 36 Tahun 1998, hlm. 97.

³Fathurrahman, *Ilmu Waris*, (Bandung: al-Ma'arif, 1981), hlm. 40.

⁴Selain istilah di atas, istilah lain yang digunakan adalah *guna kaya*, *gono gini*, *tumpang kaya*, *campur kaya*, *seguna sekaya*, *barang sekaya*, *kaya reujeung*, *raja kaya*, *harta suarang* atau *harta pencarian*. Berbagai macam istilah yang digunakan untuk menyebut institusi harta bersama dalam perkawinan ini pada masing-masing masyarakat membuktikan betapa luasnya penyebaran institusi ini. Hal ini juga diperkuat oleh keputusan-keputusan yang senantiasa bersesuaian dengan hukum adat yang dikeluarkan oleh Mahkamah Agung mengenai beberapa kasus yang berhubungan dengan harta benda dalam perkawinan. Baca misalnya keputusan MA No. 545 K/Sip/1970, No. 847 K/Sip/1972, No. 261 K/Sip/1972. Lihat Chaidir Ali, *Yurisprudensi Indonesia Tentang Hukum Adat*, (Bandung: Bina Cipta, 1986), hlm. 78, 153, 204. Dalam hal harta bersama menurut masyarakat Jawa lihat Hardjito Notopuro, "Tentang Barang Gono-gini dan Barang Asal Serta Hak Mewarisi Bagi Djanda, Anak/Anak Angkat", *Hukum Nasional* 2/1 (1968): 48-59; untuk harta bersama pada masyarakat adat Bali lihat Wayan Benny, *Hukum Adat dalam Undang-undang Perkawinan Indonesia (UIJ no. 1 th. 1974)*, (Denpasar: Biro Dokumentasi & Publikasi Hukum Fakultas Hukum dan Pengabdian Masyarakat Universitas Udayana, 1978), hlm. 30-32.

yang terdapat dalam Undang-Undang Perkawinan dan Kompilasi Hukum Islam merupakan hasil ijtihad dan konsensus ulama Indonesia. Sebab ketentuan harta bersama tidak ditemukan aturannya secara tegas di dalam Al-Qur'an maupun hadis Nabi. Kitab-kitab fikih klasik pun tidak membicarakannya, kecuali masalah *syirkah* (perkongasian).⁵ Hal dapat dipahami, karena sistem kekeluargaan yang dibina pada masyarakat Arab tidak mengenal harta bersama, sebab yang berusaha dalam keluarga adalah suami. Sementara itu sang istri hanya bertugas mengatur urusan rumah tangga.⁶

Terkait harta bersama, para ahli hukum Islam di Indonesia berbeda pendapat. Sebagian berpendapat bahwa harta bersama diatur di dalam Q. S. al-Baqarah: 228, Q. S. al-Nisa': 21 dan 34 yang mengisyaratkan adanya harta bersama, yaitu harta yang diperoleh suami dan istri karena usahanya, baik mereka bekerja bersama-sama atau hanya suami saja yang bekerja sedangkan istri mengurus rumah tangga. Sebagian lainnya berpendapat sebaliknya, bahwa harta bersama tidak dikenal dalam Islam, kecuali *syirkah* (perjanjian) antara suami-istri yang dibuat sebelum atau pada saat perkawinan dilangsungkan.

Menurut Satria Effendi M. Zein (w. 2000 M), harta bersama dalam sebuah rumah tangga, pada mulanya didasarkan atas *'urf* atau adat istiadat dalam sebuah negeri yang tidak memisahkan antara hak milik suami dan istri. Harta bersama tidak ditemukan dalam masyarakat Islam yang adat istiadatnya memisahkan antara harta suami dan harta istri dalam sebuah rumah tangga. Dalam masyarakat Islam seperti ini, hak dan kewajiban dalam rumah tangga, terutama hal-hal yang berhubungan dengan belanja rumah tangga, diatur secara ketat. Misalnya, sebagai imbalan dan sikap loyal istri terhadap suami,

⁵Menurut al-Sayid Sabiq sebagaimana dikutip oleh M. Ali Hasan, bahwa terdapat empat bentuk *syirkah*, yaitu: *syirkah inan*, *syirkah mufawadhah*, *syirkah abdan*, dan *syirkah wujuh*. *Syirkah 'inan* adalah perkongsian modal usaha untuk dikerjakan bersama dan keuntungan dibagi sesuai besarnya modal yang ditanam. *Syirkah mufawadhah* adalah perkongsian modal untuk usaha bersama dengan syarat besarnya modal harus sama dan setiap anggota mempunyai hak yang sama untuk bertindak. *Syirkah abdan*, adalah perkongsian tenaga untuk melakukan suatu pekerjaan/usaha dan hasilnya dibagi berdasarkan perjanjian. *Syirkah wujuh*, perkongsian untuk membeli sesuatu dengan modal kepercayaan dan keuntungan dibagi antaranggota. M. Ali Hasan, *Berbagai Macam Transaksi dalam Islam*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2004), hlm.163.

⁶H.M. Anshary MK, *Hukum Perkawinan di Indonesia: Masalah-Masalah Krusial*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007), hlm. 129.

maka istri berhak mendapat nafkah dari suami menurut tingkat ekonomi suami.

Masih menurut Satria Effendi M. Zein, bahwa harta pencaharian suami selama dalam ikatan perkawinan adalah harta suami, bukan dianggap sebagai harta bersama dengan istri. Istri berkewajiban memelihara harta suami yang berada dalam rumah. Bilamana istri mempunyai penghasilan, maka hasil usahanya itu tidak dicampuradukkan dengan penghasilan suami, tetapi dipisahkan tersendiri. Andaikan suatu saat si suami mendapat kesulitan dalam pembiayaan, maka jika suami memakai uang istri untuk menutupi pembiayaan rumah tangganya, berarti suami telah berutang kepada istrinya yang wajib dibayar kemudian hari. Dalam kondisi seperti ini, bila terjadi perceraian, maka tidak ada pembagian harta bersama, karena harta masing-masing telah terpisah dari semula. Harta hasil penghasilan suami adalah hak milik suami, dan sebaliknya penghasilan istri adalah hak milik istri. Bila suami meninggal, istri hanya mendapat bagian warisan dari harta peninggalan suami. Istri dalam hal ini tidak mendapat pembagian harta bersama.⁷

Lain halnya dengan masyarakat Islam di mana adat istiadat yang berlaku dalam urusan rumah tangga tidak ada lagi pemisahan antara harta penghasilan suami dengan harta hasil usaha istri. Harta pencarian suami bercampur baur dengan harta hasil pencarian istri. Dalam rumah tangga seperti ini, rasa kebersamaan lebih menonjol, dan menganggap akad nikah mengandung persetujuan kongsi/*syirkah* dalam membina kehidupan berumah tangga. Dengan demikian, seluruh harta yang diperoleh selama dalam ikatan perkawinan yang sah, dianggap harta bersama suami-istri. Tidak dipersoalkan jerih payah siapa yang terbanyak dalam usaha memperoleh harta bersama tersebut. Tidak dipersoalkan siapa yang harus mengeluarkan biaya untuk keperluan hidup rumah tangga. Tidak dipersoalkan atas nama suami atau istri harta tersebut terdaftar. Jika terjadi perceraian, maka suami dan istri masing-masing memperoleh bagian yang telah ditentukan dan harta bersama. Begitu pula jika salah satu dan suami

⁷H. Satria Effendi M. Zein, *Problematika Hukum Keluarga Islam Kontemporer Analisis Yurisprudensi dengan Pendekatan Ushuliyah*, (Jakarta: Prenada Media, 2005), hlm. 59-60.

atau istri itu meninggal dunia, maka setelah diselesaikan pembagian harta bersama menurut porsi yang semestinya, baru kemudian diselesaikan pembagian harta warisan almarhum dan hal-hal yang terkait dengan harta warisan tersebut.⁸

Ketentuan harta bersama dalam hukum Islam disebutkan dalam Pasal 1 huruf (f) Kompilasi Hukum Islam bahwa harta bersama adalah harta benda yang diperoleh baik secara sendiri-sendiri atau secara bersama-sama selama dalam ikatan perkawinan tanpa mempersoalkan terdaftar atas nama siapa pun.⁹ Itu berarti, tidak termasuk harta bersama harta bawaan dari masing-masing suami dan istri dan harta bawaan yang yang diperoleh masing-masing sebagai hadiah atau warisan adalah di bawah penguasaan masing-masing sepanjang para pihak tidak menentukan lain.

Oleh karena itu, titik tekannya bukan pada sumber harta benda tersebut, yaitu apakah diperoleh melalui kewarisan atau pendapatan yang diperoleh sebelum perkawinan, akan tetapi pada hubungannya dengan akad ikatan perkawinan itu sendiri. Karena perkawinan menjadi titik awal pertimbangan, maka sumber pendapatan harta dalam keluarga, yaitu apakah harta berasal dari suami atau istri, menjadi tidak relevan untuk dipersoalkan.

Ketentuan harta bersama tersebut terdiri atas benda berwujud dan benda tidak berwujud. Benda berwujud meliputi benda tidak bergerak seperti rumah, tanah, pabrik. Sedangkan benda bergerak, seperti perabot rumah tangga, mobil. Surat-surat berharga, seperti obligasi,¹⁰ deposito, cek, bilyet giro, dll, termasuk kategori benda berwujud. Adapun benda yang tidak berwujud, dapat berupa hak dan kewajiban. Di antara yang masuk dalam kategori hak adalah hak tagih terhadap piutang yang belum dilunasi, hak sewa yang belum jatuh tempo. Sedangkan yang masuk dalam kategori kewajiban adalah kewajiban membayar kredit, melunasi hutang-hutang. Menurut J. Satrio, 'harta

⁸*Ibid.*, hlm. 60-61.

⁹Depag RI, *Bahan Penyuluhan Hukum*, (Jakarta: Direktorat Jenderal Pembinaan Kelembagaan Agama Islam, 1996/1997), hlm. 109.

¹⁰Obligasi adalah jenis surat berharga sebagai surat hutang yang dikeluarkan oleh perusahaan kepada investor dengan janji membayar bunga secara periodik selama periode tertentu serta membayar nilai nominalnya pada saat jatuh tempo. Lihat *Fatwa-Fatwa Ekonomi Syari'ah Kontemporer*, (Jakarta: Penerbit Renaisan), hlm. 76.

benda' tersebut harus ditafsirkan sebagai vermogen (harta kekayaan). Dengan demikian, harta benda dalam Undang-Undang Perkawinan tersebut berarti bukan hanya menyangkut aktiva saja, tetapi juga termasuk semua pasiva atau utang-utangnya.¹¹

Dalam Kompilasi Hukum Islam Pasal 91 ayat (3) disebutkan bahwa: "Harta bersama yang tidak berwujud dapat berupa hak maupun kewajiban". Hak di sini menunjukkan kepada aktiva, sedangkan kewajiban adalah pasiva yakni kewajiban berupa membayar sejumlah hutang. Dengan demikian, apabila terjadi perceraian antara suami dan istri, kemudian mereka berbagi harta bersama, maka yang dibagi bukan hanya harta yang bersifat aktiva, tetapi semua hutang dan kredit yang dibuat semasa ikatan perkawinan atas persetujuan bersama harus dimasukkan sebagai harta bersama yang bersifat pasiva.

Secara rinci M. Yahya Harahap (mantan Hakim Agung RI) merumuskan lima bentuk harta benda yang dapat dikategorikan sebagai harta bersama.¹² *Pertama*, harta yang dibeli selama perkawinan. Tidak dipersoalkan siapa yang membeli, apakah suami atau istri. Tidak dipersoalkan pula atas nama siapa harta itu terdaftar. Pokoknya semua harta yang dibeli dalam suatu perkawinan yang sah, adalah termasuk kategori harta bersama. Hal ini didasarkan kepada yurisprudensi Mahkamah Agung RI Nomor: 803 K/Sip/1970, Tanggal 5 Mei 1971. Terhadap ketentuan ini, ada pengecualian, yakni jika uang pembeli barang tersebut berasal dari hasil penjualan barang bawaan masing-masing, atau dari uang tabungan masing-masing yang diperoleh sebelum terjadinya perkawinan, maka harta semacam ini tetap menjadi milik pribadi suami atau istri yang memiliki uang pembeli tersebut. Hal ini didasarkan kepada yurisprudensi konstan Mahkamah Agung RI Nomor 151 K/Sip/1974, Tanggal 16 Desember 1975. Jadi, semua harta kekayaan yang diperoleh suami istri selama dalam ikatan perkawinan, menjadi harta bersama, baik harta tersebut diperoleh secara sendiri maupun secara bersama-sama. Demikian juga dengan harta yang dibeli selama ikatan perkawinan berlangsung adalah

¹¹J. Satrio, *Hukum Harta Perkawinan*, (Bandung: Citra Aditya Bakti, 1993), hlm. 191.

¹²M. Yahya Harahap, *Kedudukan, Kewenangan dan Acara Peradilan Agama*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2005), hlm. 302.

menjadi harta bersama, tidak menjadi soal apakah istri atau suami yang membeli, tidak menjadi masalah apakah istri atau suami mengetahui pada saat pembelian harta tersebut.¹³

Kedua, harta yang dibeli sesudah perceraian terjadi yang dibiayai dari harta bersama. Misalnya selama masa perkawinan suami-istri itu mempunyai uang tabungan di bank, kemudian terjadi perceraian sedangkan uang tabungan yang berasal dari hasil usaha bersama yang diperoleh selama dalam perkawinan itu masih dalam penguasaan suami, dan belum dilakukan pembagian di antara mereka. Dan uang tersebut kemudian digunakan oleh suami membangun sebuah rumah dan membeli satu unit mobil. Kedudukan rumah dan satu unit mobil itu, menurut yurisprudensi konstan Mahkamah Agung RI Nomor: 803 K/Sip/1970, Tanggal 5 Mei 1970, termasuk ke dalam objek harta bersama suami istri tersebut. Hukum tetap dapat menjangkau harta bersama, sekalipun harta itu telah berubah bentuk dan sifatnya menjadi barang/objek lain. Sekiranya hukum tidak dapat menjangkau hal seperti itu, akan banyak terjadi manipulasi harta bersama setelah terjadinya perceraian.

Ketiga, harta yang diperoleh selama perkawinan. Semua harta yang diperoleh selama masa perkawinan dihitung sebagai harta bersama, tetapi itu harus dibuktikan. Tidak dipermasalahkan harta itu terdaftar atas nama siapa, termasuk terdaftar atas nama orang tua, saudara kandung suami atau istri itu sekalipun, apabila dapat dibuktikan bahwa harta tersebut diperoleh selama masa perkawinan suami-istri itu, maka hukum menganggap bahwa harta itu merupakan harta bersama suami-istri tersebut. Hal ini telah didukung oleh yurisprudensi Mahkamah Agung RI Nomor: 806 K/Sip/1974, Tanggal 30 Juli 1974.

Keempat, segala penghasilan yang didapat dari harta bersama dan harta bawaan masing-masing. Harta bawaan, dapat berupa harta warisan, hibah, wasiat, yang diterima oleh masing-masing suami-istri dan orang tuanya atau dan selainnya. Begitu pula harta yang diperoleh masing-masing suami-istri sebelum terjadi perkawinan, adalah harta bawaan. Penghasilan yang diperoleh dari harta bawaan itu dihitung

¹³Abdul Manan, *Mimbar Hukum*, Nomor 33 Tahun 1997, hlm. 60.

sebagai harta bersama. Misalnya si istri mendapat warisan dari orang tuanya berupa satu unit ruko, setelah perkawinan terjadi ruko itu disewakan, hasil sewanya dihitung sebagai harta bersama.

Kelima, segala penghasilan suami-istri selama dalam perkawinan. Suami yang berprofesi sebagai pedagang dan istri bekerja sebagai pegawai negeri/PNS, penghasilan masing-masing mereka jatuh menjadi harta bersama. Bagaimana jika misalnya hanya suami saja yang bekerja dan mendapat penghasilan, sementara si istri berprofesi sebagai ibu rumah tangga yang tugas sehari harinya hanya mengurus anak dan tidak mempunyai penghasilan. Dapatkah penghasilan suami itu dianggap sebagai harta bersarna? Jawabnya adalah dapat, sebab segala penghasilan yang diperoleh selama dalam perkawinan, dihitung sebagai harta bersama. Tidak dipermasalahakan siapa yang mencari, atas hasil usaha siapa. Selama harta itu diperoleh dalam perkawinan yang sah, maka ia jatuh menjadi harta bersama.

Karena itu, bilamana terjadi perceraian baik cerai hidup atau cerai mati, masing-masing suami istri memperoleh bagian yang sama dari harta bersama. Dalam Kompilasi Hukum Islam Pasal 96 disebutkan bahwa (a) Apabila terjadi cerai mati, maka separuh harta bersama menjadi hak pasangan yang hidup lebih lama; (b) Pembagian harta bersama bagi seorang suami atau istri yang istri atau suaminya hilang harus ditangguhkan sampai adanya kepastian matinya yang hakiki atau matinya secara hukum atas dasar putusan Pengadilan Agama. Sementara dalam Pasal 97 disebutkan bahwa: “Janda atau duda cerai hidup masing-masing berhak seperdua dari harta bersama sepanjang tidak ditentukan lain dalam perjanjian perkawinan”.

Pasal-pasal yang telah disebutkan di atas menegaskan bahwa pembagian harta bersama antara suami dan istri yang cerai hidup maupun yang cerai mati, atau karena salah satunya hilang, masing-masing mereka mendapat seperdua/setengah dan harta bersama. Tidak diperhitungkan siapa yang bekerja, dan atas nama siapa harta bersama itu terdaftar. Selama harta benda itu diperoleh selama dalam masa perkawinan sesuai Pasal 35 dan 36 Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974, maka harta yang diperoleh tersebut merupakan harta bersama, dan dibagi dua antara suami dan istri.

Kini, hasil ijtihad dan konsensus ulama Indonesia tentang peraturan dan ketentuan harta bersama telah tertuang dalam Bab XIII Kompilasi Hukum Islam tentang Harta Benda dalam Perkawinan. Usaha-usaha untuk meningkatkan kualitas peraturan-peraturan tentang harta bersama ini, yang terdapat dalam Hukum Perkawinan yang sebelumnya, telah mendorong dimunculkannya tidak kurang dari 13 pasal yang terperinci (85-97) dalam Kompilasi yang mengatur tentang institusi harta bersama dalam perkawinan. Pasal-pasal itu dapat diringkas sebagai berikut:

- a. Harta bersama terbentuk secara otomatis dengan dimulainya ikatan perkawinan, tanpa memandang pihak mana yang bakal memperoleh harta benda;¹⁴
- b. Harta bersama harus dipisahkan dengan harta yang dimiliki oleh suami atau istri sebelum dilangsungkannya perkawinan;¹⁵
- c. Utang-utang yang muncul karena pembiayaan kehidupan perkawinan harus dibayar dengan harta bersama;¹⁶
- d. Dalam hal poligami, harta bersama antara suami dan salah seorang istrinya harus dipisahkan dengan harta bersama antara suami dengan istrinya yang lain;¹⁷
- e. Dalam hal perceraian, harta bersama tersebut harus dibagikan secara seimbang antara kedua belah pihak suami istri, dan ketika yang satu meninggal terlebih dahulu dari yang lain, maka setengah dari harta bersama itu diwariskan kepada yang masih hidup;¹⁸
- f. Suami atau istri mempunyai hak yang sama untuk mengajukan petisi kepada pengadilan agama untuk menyita harta bersama jika salah seorang pihak menyalahgunakan harta tersebut, seperti untuk perjudian, mabuk-mabukan, dan lain sebagainya.¹⁹

¹⁴Lihat Pasal 85 Dâri Kompilasi Hukum Islam. Lihat juga M. Yahya Harahap, "Materi Kompilasi Hukum Islam", dalam Moh. Mahfud, Sidik Tono dan Dadan Muttaqien, eds., *Peradilan Agama dan Kompilasi Hukum Islam dalam Tata Hukum Indonesia*, (Yogyakarta: UII Press, 1993), hlm. 54-103.

¹⁵Pasal 86 dan 87.

¹⁶Pasal 93.

¹⁷Pasal 94.

¹⁸Pasal 96 dan 97.

¹⁹Pasal 95.

Dalam pandangan Ratno Lukito (lahir 1968 M), aturan-aturan tersebut menunjukkan usaha-usaha yang dilakukan oleh para eksponen hukum Islam di Indonesia untuk mengakomodasikan hukum Islam dengan hukum adat. Karena sebagian besar buku tentang fikih tidak menjelaskan institusi harta bersama dalam perkawinan, yang merupakan institusi yang sudah lama berurat berakar dan hidup dalam masyarakat setempat, para ulama merasa berkewajiban untuk memasukkan institusi masyarakat ini ke dalam sistem hukum Islam. Sikap kompromistis yang diambil oleh para eksponen hukum Islam ini terhadap hukum adat didorong oleh fakta bahwa, dalam kenyataan kehidupan sehari-hari, orang-orang Indonesia tidak berhenti untuk mengamalkan aturan-aturan yang berasal dari adat.²⁰ Sekadar menghapuskan lembaga harta bersama dalam perkawinan ini, oleh karenanya jelas tidak mungkin, dan sesungguhnya tidak akan sesuai dengan jiwa hukum Islam yang mengizinkan hukum adat untuk dipraktikkan sepanjang tidak bertentangan dengan sumber utama hukum Islam.²¹

²⁰Ratno Lukito, *Pergumulan antara Hukum Islam dan Hukum Adat di Indonesia*, (Jakarta: IN IS, 1998), hlm. 84-85.

²¹Abdulaziz Mohammed Zaid, *The Islamic Law of Bequest*, (London: Scorpion Publishing Ltd., 1986), hlm. 11-13.

21.

WASIAT WAJIBAH

Wasiat wājibah terdiri atas dua kata, *wasiat* dan *wājibah*. Kata *wasiat* berasal dari bahasa Arab, *washsha* yang berarti memerintahkan, menasihatkan, menjanjikan atau pemberian harta selepas mati. Sayyid Sâbiq dalam *Fiqh al-Sunnah* mendefinisikan *wasiat* sebagai pemberian kepemilikan yang dilakukan oleh seseorang untuk orang lain, sehingga ia berhak memilikinya ketika si pemberi meninggal dunia.¹ Pemberian kepada orang lain tersebut dapat berupa barang, piutang atau manfaat untuk dimiliki oleh orang yang diberi wasiat sesudah orang yang berwasiat mati.²

Sedangkan kata *wājibah* berarti wajib. Kata *wājibah* dalam kalimat *wasiat wājibah* menunjukkan sifat, yang berarti wasiat yang bersifat wajib hukumnya. Bisa juga berarti, wasiat itu sesuatu yang diwajibkan atau berwasiat itu suatu kewajiban. Dalam konteks ini, istilah *wasiat wājibah* lebih menekankan kepada status hukum wasiat itu sendiri. Persoalan ini banyak dibahas dalam kitab-kitab fikih.

Dengan merujuk kepada Q.S. al-Baqarah ayat 180, mayoritas ulama fikih sepakat bahwa status hukum wasiat bukan *fardhu ‘ain* baik

¹Sayyid Sâbiq, *Fiqh al-Sunnah*, Juz III, (Beirût: Dâr al-Fikr, 1983), hlm. 414.

²M. Fahmi Al Amruzi, *Rekontruksi Wasiat Wājibah dalam Kompilasi Hukum Islam*, (Yogyakarta: Aswaja Pressindo, 2012), hlm. 50.

kepada kedua orang tua maupun kepada kerabat yang sudah menerima warisan atau kepada mereka yang tidak menerima warisan. Implikasi wasiat yang dipahami oleh para ahli hukum Islam itu adalah kewajiban wasiat hanya dipenuhi jika seseorang telah berwasiat secara nyata. Jika tidak berwasiat, maka tidak perlu mengada-ada agar wasiat dilaksanakan karena ketentuan yang termaktub dalam Q.S. al-Baqarah ayat 180 tersebut telah dihapus (di-*naskh*) oleh Q.S. al-Nisâ' ayat 11-12. Oleh karena itu, kedua orang tua dan kerabat dekatnya, baik yang menerima warisan atau yang tidak menerima warisan setelah turunnya Q.S. al-Nisâ' ayat 11-12 itu sudah tertutup haknya atau menerima wasiat.³

Ulama lain, seperti Ibn Hazm al-Zâhirî (w. 456 H/1064 M) dan ulama salaf berpendapat bahwa wasiat hukumnya *fardhu 'ain*, berdasarkan Q.S. al-Baqarah ayat 180 dan Q.S. al-Nisa' ayat 11-12. Kewajiban berwasiat tersebut, menurut Ibnu Hazm, -sebagaimana dikutip H.M. Anshary MK-, tidak hanya bersifat *diyânî*, tetapi juga bersifat *qadhâî* atas setiap orang yang meninggal dunia dan meninggalkan harta. Itu berarti, kewajiban berwasiat tersebut bukan hanya sebagai tanggung jawab seseorang dalam menjalankan perintah agama, tetapi juga jika seseorang meninggal dunia, maka ia wajib berwasiat. Bila tidak berwasiat, maka kaum kerabat yang tinggal wajib mengeluarkan sejumlah tertentu dari hartanya yang harus disedekahkan untuk memenuhi kewajiban berwasiat tersebut. Karena itu, *wasiat wâjibah* menurut Ibnu Hazm adalah apabila seseorang meninggal dunia tidak berwasiat sedangkan ia meninggalkan harta, maka kaum kerabatnya atau penguasa dapat mengambil sebagian dari hartanya yang dihitung sebagai *wasiat wâjibah*.⁴

Pendapat Ibnu Hazm di atas didasarkan kepada Al-Qur'an dan hadis Nabi saw. Yaitu surah al-Baqarah ayat 180: "Diwajibkan atas

³Abdul Manan, *Aneka Masalah Hukum Perdata Islam di Indonesia*, (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2006), hlm. 153.

⁴H.M. Anshary MK, *Hukum Kewarisan Islam dalam Teori dan Praktik*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2013), hlm. 85.

kamu, apabila seorang di antara kamu kedatangan (tanda-tanda) maut, jika ia meninggalkan harta yang banyak, berwasiat untuk ibu-bapak dan karib kerabatnya secara ma'ruf (ini adalah) kewajiban atas orang-orang yang bertakwa” dan sabda Nabi saw: ”Tidak boleh seorang muslim yang mempunyai harta yang dapat diwasiatkan bermalam selama dua malam kecuali setelah menuliskan wasiatnya”.⁵

Adapun orang yang berhak menerima wasiat *wâjibah* menurut Ibnu Hazm adalah kaum kerabat yang tidak menerima warisan, apakah karena ia menjadi budak, atau karena beda agama dengan pewaris, atau pun karena ia terhijab mewaris karena ada kerabat atau ahli waris lain yang menghalanginya, atau karena memang ia tidak berhak mewaris.⁶

Sesungguhnya dalam penafsiran terhadap surah al-Baqarah ayat 180 di atas, ulama berbeda pendapat mengenai kebolehan berwasiat kepada kedua orang tua dan kerabat. Sebagian ulama berpendapat bahwa wasiat (kepada ibu, bapak dan saudara) yang asalnya wajib, sampai sekarang kewajiban tersebut masih tetap dan dapat diberlakukan. Sebagian lainnya berpendapat bahwa ketentuan wasiat tersebut tidak dapat diterapkan karena ketentuan hukumnya telah dihapus baik oleh Al-Qur'an maupun hadis.⁷

Ulama yang membolehkan pemberlakuan wasiat tersebut, dalam mengemukakan alasan kebolehannya dapat dikategorikan kepada tiga kelompok, sebagai berikut:⁸

Pertama, kelompok yang menyatakan bahwa seluruh ayat Al-Qur'an adalah *muḥkamât*, artinya tidak ada *nâsikh-mansûkh* (penghapus dan yang dihapus) di dalam Al-Qur'an. Jadi ayat wasiat tersebut tidak di-*nasakh* (dihapus atau dihilangkan hukumnya), baik

⁵Departemen Agama RI, *Al-Quran dan Terjemahannya*, (Arab Saudi: Terbitan Depag RI Bekerja sama dengan *Khâdim al-Haramain al-Syarîfain* Raja Fahd Ibn 'Abd. al-'Aziz al-Sa'ud, t. th.), hlm. 44.

⁶Ibnu Hazm, *al-Muḥalla bi al-Âtsâr*, Juz IX, (Beirût: Dâr al-Fikr, 1983), hlm. 353.

⁷Hasanayn Muḥammad Makhlûf, *al-Mawârits fî al-Syarî'ah al-Islâmiyyah*, (Kairo: Lajnah al-Bayân al-Arabî, 1958), hlm. 17.

⁸Abdul Aziz, "Wasiat *Wâjibah* dalam Hukum Keluarga Muslim Modern (Studi Kasus di Mesir, Syiria dan Indonesia)", *Jurnal Hukum Islam STAIN Pekalongan*, Vol. 2, No. 1 April 2004, hlm. 59-60.

oleh ayat-ayat (mawaris) Al-Qur'an maupun hadis, seperti diungkapkan oleh Muhammad Rasyid Ridhâ (w. 1354 H/1935 M) dalam tafsirnya *al-Manâr* menyatakan bahwa ayat wasiat tidak di-*nasakh* dengan ayat-ayat waris karena tidak ada pertentangan di antara keduanya bahkan saling menguatkan, dan juga tidak di-*nasakh* dengan hadis, karena hadis tidak dibenarkan me-*nasakh* Al-Qur'an. Ayat tersebut *muhkamât* dan hukumnya tetap.⁹ Hal ini senada dengan pendapat al-Syâfi'î yang mengatakan dalam kitab ushulnya yang terkenal yaitu *al-Risâlah*, bahwa tidak diperbolehkan menasakh Al-Qur'an dengan hadis apa pun derajatnya, karena Al-Qur'an merupakan unsur yang tidak ada sesuatu pun yang menyamai.¹⁰ Abû Muslim al-Asfahânî (w. 406 H) mengatakan bahwa ayat ini tidak di-*nasakh* akan tetapi ditafsirkan oleh ayat-ayat mawaris.¹¹

Kedua, kelompok yang menyatakan bahwa ayat wasiat (Q.S. al-Baqarah: 180) bersifat umum, yakni meliputi orang tua dan kerabat; di-*takhshîsh* oleh ayat waris (Q.S. al-Nisâ': 11-12) dan hadis yang menyatakan bahwa tidak ada wasiat bagi ahli waris. Jadi menurut mereka ayat wasiat tersebut hanya berlaku untuk orang tua dan kerabat yang menurut ketentuan umum ahli waris tidak mendapatkan bagian harta peninggalan pewaris. Sedangkan orang tua dan kerabat yang mendapatkan warisan dikeluarkan oleh ketentuan umum ayat wasiat di atas. Diantara kelompok ini adalah Sa'îd ibn Jâbir, Râbi' ibn Anas, Qatâdah dan Muqâtil ibn Hayyan.

Ketiga, kelompok yang menyatakan ayat wasiat tersebut di-*nasakh* oleh ayat waris, tetapi hanya sebagian, yakni sebatas orang tua dan kerabat yang mendapatkan harta peninggalan. Jadi ayat tersebut masih berlaku bagi orang tua dan kerabat yang tidak menjadi ahli waris tidak menerima bagian warisan. Diantara yang berpendapat demikian adalah Ibnu 'Abbâs (w. 68 H), al-Hasan (w. 110 H),

⁹Muhammad Rasyid Ridhâ, *Tafsîr al-Manâr*, (Beirût: Dâr al-Fikr, t.th.), hlm. 141.

¹⁰Muhammad ibn Idrîs al-Syâfi'î, *al-Risâlah*, (Beirût: Dâr al-Fikr, t.th.), hlm. 147.

¹¹Muhammad Rasyid Ridhâ, *Tafsîr al-Manâr*, (Beirût: Dâr al-Fikr, t.th.), hlm. 139.

Masruq bin Al-Ajda' Al-Hamadani (w. 682 M), al-Dhahhak, Muslim ibn Yasar, al-'Ala ibn Ziyad.¹²

Ulama yang tidak memberlakukan wasiat tersebut (kepada orang tua dan kerabat) menggunakan dasar adanya *nasakh* terhadap ayat tersebut, baik di-*nasakh* oleh ayat lain maupun oleh hadis. Di antaranya adalah al-Hasan, Qatâdah (w. 117 H), Thawus (w. 106 H) dan Jâbir ibn Ziyâd. Sebagaimana yang dikatakan oleh Muhammad Jawwâd Mughniyah dalam tafsir *al-Kâsyif* bahwa ayat wasiat di-*nasakh* oleh ayat waris.¹³ Demikian sekilas tentang perbedaan pendapat di kalangan mufasir.

Adapun di kalangan ulama fikih, bahwa mazhab empat sepakat tentang tidak boleh adanya wasiat untuk ahli waris, kecuali jika disetujui oleh para ahli waris lainnya. Hal ini berbeda dengan mazhab Imamiyah yang mengatakan bahwa wasiat boleh untuk ahli waris maupun bukan ahli waris, dan tidak tergantung pada persetujuan para ahli waris lainnya sepanjang tidak melebihi sepertiga harta warisan. Demikian konteks dan konsep *wasiat wâjibah* dalam fikih Islam.

Konsepsi fikih tentang *wasiat wâjibah* tersebut berbeda dengan konsep *wasiat wâjibah* dalam hukum Islam Indonesia. Konsep *wasiat wâjibah* dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI) berkenaan dengan anak angkat dan orang tua angkat. Bahwa anak angkat dan orang tua angkat dapat memperoleh harta warisan melalui istituti wasiat. Dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI) Pasal 209 disebutkan: (1). Harta peninggalan anak angkat dibagi berdasarkan pasal-pasal 176 sampai dengan 193 di atas, sedangkan terhadap orang tua angkat yang tidak menerima wasiat diberi *wasiat wâjibah* sebanyak-banyaknya 1/3 dan harta warisan anak angkatnya. (2). Terhadap anak angkat yang tidak menerima wasiat, diberi *wasiat wâjibah* sebanyak-banyaknya 1/3 dari harta warisan orang tua angkatnya. Menurut H.M. Anshary MK pasal

¹²Abû al-Fidâ' Ismâ'il Ibn Katsîr, *Tafsîr al-Qur'an al-Azhîm*, (Semarang: Thoha Putra, t.th.), hlm. 211.

¹³Muhammad Jawwâd Mughniyah, *Tafsîr al-Kâsyif*, (Beirut: Dâr al-'Ilm li al-Malâyn, 1968), hlm. 278.

ini menghendaki anak angkat dan orang tua angkat tidak saling mewarisi, tetapi saling mendapat *wasiat wājibah*. Hal ini disebabkan bahwa status anak angkat dalam kewarisan Islam tidak ditempatkan sebagai ahli waris dari orang tua angkatnya, begitupun sebaliknya. Hal ini sesuai dengan jiwa Q.S. al-Aḥzâb ayat 4-5.¹⁴

Karena itu pula, perbedaan agama tidak menjadi penghalang untuk menerima *wasiat wājibah*. Ini berbeda dengan kewarisan. Ulama sepakat bahwa antara muslim dan non muslim tidak saling mewarisi dengan merujuk kepada hadis al-Bukhârî dan Muslim: ”*Seorang muslim tidak mewaris terhadap orang kafir dan orang kafir tidak mewaris terhadap seorang muslim*”. Akan tetapi terhadap *wasiat wājibah* nonmuslim atau sebaliknya dapat memperoleh warisan dari anak angkat atau orang tua angkat. Demikian pendapat al-Thabarî, Ibnu Ḥazm dan Rasyîd Ridhâ.¹⁵

Ketentuan *wasiat wājibah* tersebut merupakan terobosan baru, karena dalam fikih klasik tidak ada pembahasan mengenai *wasiat wājibah* (terhadap anak angkat dan orang tua angkat). Wasiat itu dikatakan wajib karena berdasarkan kepada beberapa pendapat fukaha yang berkaitan dengan penentuan hubungan ayat wasiat untuk kedua orang tua dan kerabat dekat dengan ayat-ayat waris. Meskipun jumhur ulama mengatakan bahwa telah terjadi penghapusan dalam ayat tersebut, namun sejumlah fukaha lain berpendapat bahwa kewajiban itu tidak dibatalkan tetapi di-*takhshîsh* (spesifikasi), sehingga kewajiban ini masih berlaku untuk yang tidak mendapat bagian warisan.

Selain Indonesia, negara-negara lain juga menerapkan *wasiat wājibah*, seperti Mesir, Syiria, Maroko dan Tunisia. Mesir adalah negara pertama yang menerapkan *wasiat wājibah* yang kemudian

¹⁴H.M. Anshary MK, *Hukum Perkawinan di Indonesia Masalah-Masalah Krusial*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010), hlm. 127-128.

¹⁵Ibnu Jarîr Thabarî, *Jâmi' al-Bayân fi Ta'wîl al-Qur'ân*, Jilid II, (Beirût: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1999 M), hlm. 115; Ibnu Hazm, *al-Muḥalla bi al-Ātsâr*, Juz IX, hlm. 314; dan Muḥammad Rasyîd Ridhâ, *Tafsîr al-Manâr*, Jilid II, (Beirût: Dâr al-Fikr, t. th.), hlm. 136.

diikuti oleh negara lain seperti Syiria, Tunisia, Maroko dan Pakistan.¹⁶ Melalui Undang Undang No. 71 tahun 1946 Mesir memberlakukan *wasiat wâjibah* terhadap cucu yang ayah dan/atau ibunya telah meninggal dunia lebih dahulu dari pewaris. Di antara pendapat ulama yang dianut Mesir adalah cucu tidak mendapat warisan jika bersamanya ada anak laki-laki, dan kedudukan cucu disini adalah sebagai *zawil arhâm*. Karena cucu tidak mendapatkan warisan, maka untuk mengatasi penderitaan cucu dan supaya ia memperoleh harta peninggalan kakeknya, maka ditempuhlah jalan *wasiat wâjibah*. Dengan demikian *wasiat wâjibah* di Mesir adalah institusi yang ditempuh agar cucu mendapat warisan baik cucu dari garis laki-laki maupun. Ini berbeda dengan Syiria, yang memberlakukan *wasiat wâjibah* hanya cucu dari garis laki-laki. Dalam pandangan Muḥammad Jawwâd Mughniyah, Undang Undang Syiria lebih konsisten dibanding Mesir yang cenderung ke mazhab Imamiyah.¹⁷

Sementara dalam Undang Undang *Personal Status Suria* tahun 1953 dan Undang-Undang *Personal Status Maroko* tahun 1957, *wasiat wâjibah* diberlakukan bagi keturunan langsung melalui garis anak laki-laki yang meninggal dunia lebih dahulu dari pewaris (ayahnya) dan tidak berlaku bagi keturunan langsung melalui garis anak perempuan. Sedangkan dalam Undang-Undang *Personal Status Tunisia* tahun 1956 memberlakukan *wasiat wâjibah* bagi keturunan langsung melalui garis laki-laki dan perempuan yang meninggal dunia lebih dahulu dari pewaris.¹⁸

Adapun di Indonesia, *wasiat wâjibah* adalah jalan yang ditempuh agar anak angkat memperoleh warisan dari orang tua angkatnya. Demikian juga sebaliknya. Tegasnya, konsep *wasiat wâjibah* di Indonesia, tidak diperuntukan bagi cucu-cucu yang ayah dan/atau ibunya meninggal dunia lebih dahulu daripada si pewaris; dan tidak

¹⁶M. Atho Mudzhar, *Membaca Gelombang Ijtihad, antara Tradisi dan Liberasi*, (Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1998), hlm. 164.

¹⁷Muḥammad Jawwâd Mughniyah, *Tafsîr al-Kâsyif*, hlm. 507.

¹⁸H.M. Anshary MK, *Hukum Kewarisan Islam*, hlm. 88.

pula diperuntukan bagi keturunan langsung melalui anak laki-laki dan/atau anak perempuan yang meninggal dunia lebih dahulu daripada si pewaris. Di Indonesia, bagi mereka ini diterapkan penggantian ahli waris. Dengan kata lain, bagian perolehan cucu dari warisan pewaris diatasi melalui institusi ahli waris pengganti. Sementara di Mesir, Syiria, Maroko dan Tunisia, bagian perolehan cucu dari warisan pewaris diatasi melalui institusi *wasiat wâjibah*; yang di Indonesia institusi *wasiat wâjibah* diperuntukan bagi anak angkat dan orang tua angkat.

Diakui bahwa institusi *wasiat wâjibah* memunculkan bias-bias keseimbangan antara berbagai tingkat ahli waris.¹⁹ Seperti contoh: ketika si almarhum meninggalkan empat orang anak perempuan dan seorang cucu perempuan pancaran lelaki (*bint al-ibn*) yang ayahnya telah lebih dahulu meninggal dari si mati tersebut, maka cucu perempuan pancaran lelaki mendapat sepertiga peninggalan. Sementara masing-masing anak perempuan si almarhum mendapat tidak lebih dari seperenam, padahal anak perempuan lebih dekat tingkatannya kepada si almarhum daripada cucu perempuan. Hal ini karena tidak ada batasan sebagaimana aturan KHI pasal 183.

¹⁹Johanes den Heijer dan Syamsul Anwar (ed.), *Islam, Negara dan Hukum*, (Jakarta: INIS, 1993), hlm. 114.

22.

AHLI WARIS PENGGANTI

Terminologi ahli waris pengganti adalah istilah yang digunakan dalam hukum Islam Indonesia, dalam hal ini Kompilasi Hukum Islam (KHI). Istilah ahli waris pengganti menegaskan dua hal: ahli waris dan pengganti. Yang dimaksud dengan pengganti di sini adalah cucu yatim. Disebut cucu yatim karena orang tuanya (ayah atau ibu) telah terlebih dahulu meninggal dunia daripada kakeknya. Ketika wafat, kakek meninggalkan harta yang dapat diwarisi oleh anak-anaknya sebagai ahli waris, termasuk orang tua (ayah atau ibu) dari cucu yatim tersebut. Sang cucu sendiri tidak memperoleh warisan, kecuali orang tuanya. Hanya saja orang tua (ayah atau ibu) dari cucu yatim tersebut sudah terlebih dahulu meninggal dunia sehingga tidak sempat menerima langsung warisan.

Maka, agar orang tua (ayah atau ibu) cucu memperoleh warisan, maka ia berposisi menggantikan orang tuanya (ayah atau ibunya) untuk mendapat bagian warisan dari harta kakeknya. Karena itu, sang cucu yatim tersebut dinamakan pengganti, yaitu menggantikan posisi orang tuanya (ayah atau ibunya). Dalam posisi tersebut, cucu yatim tersebut disebut ahli waris, karena ia menggantikan posisi orang tuanya (ayah atau ibunya) sebagai ahli waris dari warisan kakeknya.

Dengan demikian, ahli waris pengganti adalah jalan yang ditempuh agar sang cucu yatim memperoleh warisan orang tua (ayah atau ibunya) dari harta peninggalan kakeknya. Sang cucu yatim sendiri

tidak mendapat bagian warisan. Yang mendapat warisan adalah orang tuanya (ayah atau ibunya) sebagai ahli waris dari warisan kakeknya. Tegasnya, konsep ahli waris pengganti ini di Indonesia diperuntukan bagi cucu-cucu yang ayah dan/atau ibunya meninggal dunia lebih dahulu daripada si pewaris; dan diperuntukan bagi keturunan langsung melalui anak laki-laki dan/atau anak perempuan yang meninggal dunia lebih dahulu daripada si pewaris. Sementara di Mesir, Syiria, Maroko dan Tunisia, bagian perolehan cucu dari warisan pewaris diatasi melalui institusi *wasiat wâjibah*. Sedangkan di Indonesia konsep *wasiat wâjibah* diperuntukan bagi anak angkat dan orang tua angkat.

Meskipun istilah ahli waris pengganti atau pergantian kedudukan warisan (*plaatsvervulling*) tidak dikenal dalam khazanah fikih klasik, bukan berarti fikih Islam tidak membicarakannya. Ahli waris pengganti atau pergantian kedudukan warisan masuk dalam kategori *furudh al-muqaddarah*, yaitu orang yang berhak menerima warisan karena sebab-sebab tertentu. Para cucu atau garis turun ke bawah dalam interpretasi yuris Islam klasik termasuk dalam pengertian *walad*, yaitu anak laki-laki dan anak perempuan dan anak turun mereka ketika mereka meninggal dunia.¹

Dalam fikih, ketentuan terkait dengan ahli waris pengganti, di antaranya: (a) cucu laki-laki yang lahir dari anak laki-laki adalah seperti anak laki-laki, dengan catatan dia tidak dapat memperoleh dua kali bagian yang diterima seorang anak perempuan; (b) cucu perempuan yang lahir dari anak laki-laki adalah seperti anak perempuan, hanya saja dia dihalangi oleh anak laki-laki.²

Ketentuan lain disebutkan bahwa cucu lelaki atau perempuan pancar perempuan tidak memperoleh hak kewarisan. Para yuris Islam klasik khususnya mazhab Sunni memasukkan mereka sebagai golongan *dzawil arham*.³ Ketentuan yang disebut terakhir ini

¹A. Sukris Sarmadi, *Dekonstruksi Hukum Progresif Ahli Waris Pengganti dalam Kompilasi Hukum Islam*, (Yogyakarta: Aswaja Pressindo, 2012), hlm. 175-176.

²Ratno Lukito, *Hukum Sakral dan Hukum Sekuler*, (Jakarta: Alvabet, 2008), hlm. 407.

³*Dzawil arham* adalah golongan yang berhak memperoleh waris apabila golongan *dzawil furudh* dan *ashabah* tidak ada. Itu berarti golongan *dzawil arham* dianggap sebagai golongan yang jauh kekerabatannya. A. Sukris Sarmadi, *Dekonstruksi Hukum Progresif*, hlm. 176.

didasarkan atas pemahaman term *fard* dan *ushubah* dalam Q.S. al-Nisa' ayat 12 dan 76. *Fard* atau saham para cucu hanyalah pancar lelaki. Bila lelaki, maka ia berhak *ushubah*, yaitu mengambil sisa harta seperti orang tua mereka sebagai lelaki. Bila berkumpul lelaki dan perempuan, mereka mengambil bagian *ushubah* orang tua mereka kemudian di antara mereka berbagi 2:1, lelaki memperoleh bagian yang sama dengan dua perempuan berdasarkan Q.S. al-Nisâ' ayat 11, 12 dan 76.⁴ Sedangkan *ashabah* adalah kerabat seseorang dari jalur ayah, yaitu ahli waris yang tidak mendapatkan bagian yang sudah dipastikan besar kecilnya yang telah disepakati oleh seluruh yuris Islam, seperti *ashhâbul furûdh* dan yang belum disepakati seperti *dzawil arham*.⁵

Di Indonesia ketentuan ahli waris pengganti diatur dalam KHI pasal 185 sebagai berikut:

- a. Ahli waris yang meninggal dunia lebih dahulu daripada si pewaris, maka kedudukannya dapat digantikan oleh anaknya, kecuali mereka yang tersebut dalam pasal 173.⁶
- b. Bagian bagi ahli waris pengganti tidak boleh melebihi dari bagian ahli waris yang sederajat dengan yang diganti.

Pasal 185 KHI di atas menegaskan bahwa cucu yatim dapat menggantikan kedudukan orang tuanya untuk menerima warisan dari harta warisan pewaris (kakek atau nenek). Hanya saja, menurut M. Anshary MK, dalam praktik di pengadilan penerapan ahli waris pengganti tidak hanya terbatas pada kewarisan cucu yatim yang menduduki posisi orang tuanya yang meninggal dunia lebih dahulu daripada pewaris dalam merawisi harta warisan pewaris (kakek/nenek), tetapi diperluas pengertiannya sehingga menjangkau hubungan kekerabatan ke atas ke bawah dan hubungan kekerabatan menyamping. Hal ini terlihat dalam putusan Mahkamah Agung yang

⁴Fatchur Rahman, *Ilmu Waris*, (Bandung: al-Ma'arif, 1981), hlm. 407.

⁵A. Sukris Sarmadi, *Dekonstruksi Hukum Progresif*, hlm.176.

⁶Pasal 173 dimaksud berbunyi: "Seorang terhalang menjadi ahli waris apabila putusan hakim yang telah mempunyai kekuatan hukum yang tetap, dihukum karena: a. dipersalahkan telah membunuh atau mencoba membunuh atau menganiaya berat pewaris; b. dipersalahkan secara memfitnah telah mengajukan pengaduan bahwa pewaris telah melakukan suatu kejahatan yang diancam dengan hukuman 5 tahun penjara atau hukuman yang lebih berat".

telah menjadi yurisprudensi konstan. Di antaranya putusan Mahkamah Agung Nomor: 723 K/AG/1996 Tanggal 15 Juni 1998, dalam pertimbangan hukumnya antara lain ditegaskan sebagai berikut:

”Menimbang, bahwa terlepas dari keberatan-keberatan kasasi yang diajukan oleh pemohon kasasi menurut Mahkamah Agung, Pengadilan Tinggi Agama Banda Aceh telah salah menerapkan hukum, karena telah mempersempit pengertian ahli waris pengganti yang diatur dalam pasal 158 Kompilasi Hukum Islam, karena seluruh ahli waris yang diatur dalam pasal 174 Kompilasi Hukum Islam⁷ yang meninggal lebih dahulu dari pewaris dapat digantikan oleh keturunannya sebagai ahli waris pengganti, kecuali keturunan dari ibu, duda/janda, bapak dan keturunan ahli waris yang diatur dalam pasal 173 Kompilasi Hukum Islam....”⁸

Contoh kasus di atas menunjukkan bahwa fikih Sunni membicarakan konsep ahli waris pengganti meskipun hak mewaris diberikan secara tidak mutlak. Karena bagian warisan yang didapatkan oleh ahli waris pengganti tidak boleh sama dengan hak waris anak laki-laki, yaitu mendapat dua kali bagian anak perempuan.⁹ Amir Syarifuddin menilai pendapat fikih Sunni tersebut bersifat diskriminatif terhadap cucu dalam mewaris. Sebab hanya cucu dari anak laki-laki saja yang dianggap berhak mewaris. Sedangkan cucu dari anak perempuan diposisikan sebagai *dzawil arham*, meskipun memiliki pertalian darah dengan pewaris. Membedakan keturunan dari anak laki-laki dengan keturunan dari anak perempuan menunjukkan adanya sisa adat jahiliyah yang belum terkikis dari pemikiran ulama Sunni.¹⁰

⁷Kelompok ahli waris yang diatur dalam Kompilasi Hukum Islam Pasal 174 adalah ayah, ibu, anak, saudara, paman, kakek, nenek, duda dan janda.

⁸H.M. Anshary MK, *Hukum Kewarisan Islam dalam Teori dan Praktek*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011), hlm. 73-74.

⁹*Ibid.*, hlm. 74-75.

¹⁰Amir Syarifuddin, *Hukum Kewarisan Islam*, (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2006), hlm. 67-68.

23.

HAK PENGASUHAN ANAK PASCA PERCERAIAN

Yang dimaksud hak asuh adalah siapa yang berhak mengasuh anak pasca terjadi perceraian suami-istri. Dalam fikih, mengasuh atau memelihara anak diistilahkan dengan *hadhânah*. Secara bahasa *hadhânah* berarti meletakkan sesuatu dekat tulang rusuk seperti menggendong, atau meletakkan sesuatu dalam pangkuan. Seorang ibu waktu menyusukan, meletakkan anak dalam pangkuannya, dan melindunginya dari segala yang menyakiti. Erat hubungannya dengan pengertian tersebut, *hadhânah* menurut istilah ialah tugas menjaga dan mengasuh atau mendidik bayi atau anak kecil sejak ia lahir sampai mampu menjaga dan mengatur dirinya sendiri.¹

Sebagian ahli fikih mendefinisikan *hadhânah* sebagai upaya melakukan pemeliharaan anak-anak yang masih kecil laki-laki ataupun perempuan atau yang sudah besar, tetapi belum *tamyîz*, tanpa perintah daripadanya, menyediakan sesuatu yang menjadikan kebajikannya, menjaganya dari sesuatu yang menyakiti dan merusaknya, mendidik jasmani, rohani dan akalunya agar mampu berdiri sendiri menghadapi hidup dan memikul tanggung jawabnya. Dalam *Ensiklopedia Islam*,

¹H. Satria Effendi M. Zein, *Problematika Hukum Keluarga Islam Kontemporer Analisis Yurisprudensi dengan Pendekatan Ushuliyah*, (Jakarta: Prenada Media, 2005), hlm. 166.

hadhānah diartikan sebagai mengasuh anak kecil yang belum tahu dan belum dapat hidup mandiri, yakni dengan memenuhi kebutuhan hidupnya, menjaganya dari hal-hal yang membahayakan, memberinya pendidikan fisik dan psikis, mengembangkan kemampuan intelektualnya agar sanggup memikul tanggung jawab hidupnya.²

Mengasuh dan memelihara anak merupakan tanggung jawab dan kewajiban orang tua. Dalam Q.S. al-Tahrīm ayat 6 disebutkan: “*Hai orang-orang yang beriman, peliharalah dirimu dan keluargamu dari api neraka yang bahan bakarnya adalah manusia dan batu; penjaganya malaikat-malaikat yang kasar, keras, dan tidak mendurhakai Allah terhadap apa yang diperintahkan-Nya kepada mereka dan selalu mengerjakan apa yang diperintahkan*”.³ Yang dimaksud dengan memelihara dalam ayat ini adalah mendidik mereka sehingga menjadi seorang muslim yang berguna bagi agama. Ayat ini memerintahkan agar semua kaum muslimin berusaha agar mendidik keluarganya.⁴ Yang sering menjadi *problem* adalah hak pengasuhan anak ketika kedua orang tuanya bercerai. Kepada siapa hak pengasuhan anak akan diberikan, apakah kepada ibunya atau ayahnya?

Mayoritas ulama fikih seperti mazhab Hanafi, Mālikī, Syāfi’i dan Hanbalī memberikan prioritas hak asuh anak kepada ibu daripada ayah. Argumen mereka adalah perempuan mempunyai naluri yang lebih sesuai untuk merawat dan mendidik anak, serta adanya kesabaran mereka dalam menghadapi permasalahan kehidupan anak-anak lebih tinggi dibanding dengan kesabaran seorang laki-laki. Bila anak telah mencapai usia tertentu, maka pihak laki-laki dapat dianggap lebih sesuai dan lebih mampu untuk merawat dan mendidik serta menghadapi berbagai persoalan anak tersebut sebagai pelindung. Atas dasar itu, dalam memberikan urutan hak asuh anak ulama fikih mendahulukan perempuan daripada laki-laki.⁵

²Tim Penulis, *Ensiklopedia Islam*, Jilid 2, (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 1994), hlm. 37.

³Departemen Agama RI, *Al-Quran dan Terjemahannya*, (Arab Saudi: Terbitan Depag RI Bekerja sama dengan *Khādim al-Haramain al-Syarīfain* Raja Fahd Ibn ‘Abd. al-‘Aziz al-Sa’ud, t. th.), hlm. 951.

⁴Kamal Muchtar, *Asas-Asas Hukum Islam Tentang Perkawinan*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1974), hlm. 129-130.

⁵Andi Syamsu Alam dan M. Fauzan, *Hukum Pengangkatan Anak Perspektif Islam*, (Jakarta: Prenada Media, 2008), hlm. 117.

Menurut ulama fikih, sebagaimana dikutip Andi Syamsu Alam dan M. Fauzan bahwa wanita yang berhak mengasuh anak adalah sebagai berikut:⁶

- a. Ibu lebih berhak mengasuh anak apabila bercerai dengan suaminya atau suaminya wafat, kecuali bila ibu tersebut seorang pezina, pencuri dan gila sehingga anak terancam tidak terawat dan sering ditinggal;
- b. Menurut ulama mazhab Hanafi dan Syâfi'î (baik dalam pendapat lama [*qawl qadîm*] maupun pendapat baru [*qawl jadîd*]), setelah ibu, maka yang berhak mengasuh adalah nenek (ibu dari ibu), kemudian ibu dari ayah dan seterusnya sampai ke atas. Setelah itu hak pengasuhan pindah secara berturut kepada saudara perempuan anak itu, saudara-saudara ibu yang wanita, anak-anak wanita saudara perempuan ibu, anak wanita dari saudara ibu yang laki-laki, lalu saudara wanita ayah, kemudian para *ashâbah* sesuai dengan urutan hak warisnya.
- c. Menurut mazhab Mâlikî, setelah nenek (ibu dari ibu), yang berhak mengasuh anak secara berturut-turut adalah saudara perempuan ibunya, ibu dari ayah sampai ke atas, saudara perempuan anak, saudara perempuan ayah, anak wanita saudara ibu laki-laki anak itu, orang yang diberi wasiat oleh ayah dan atau ibunya, kemudian para *ashâbah* yang paling baik.
- d. Menurut mazhab Hanbalî, hak pengasuhan setelah ibu berpindah secara berturut-turut kepada ibu dari ibu, ibu dari ayah, nenek dari pihak ayah dan ibu sampai ke atas, saudara perempuan kandung, saudara perempuan seibu, saudara perempuan seayah, saudara perempuan seibu dengan ibu, saudara perempuan ayah dari ibu, anak wanita saudara laki-laki anak itu, anak wanita paman anak itu, kemudian berpindah kepada *ashâbah* secara berturut-turut yang dimulai dari *ashâbah* yang terdekat.⁷

Apabila para perempuan yang disebut di atas tidak ada, maka hak pengasuhan baru berpindah kepada laki-laki. Hak pengasuhan bagi laki-laki, menurut mazhab Hanafi, pendapat terkuat dalam mazhab

⁶*Ibid.*, hlm. 118.

⁷*Ibid.*, hlm. 119-120.

Syâfi'i dan Hanbalî, secara berurut bagi pria *ashâbah* yang mendapat waris adalah ayah, ayah dari ibu dan ayah dari ayah sampai keatas, kemudian saudara laki-laki, anak laki-laki dari saudara laki-laki sampai kebawah, dan saudara laki-laki ayah. Jika anak kecil itu tidak mempunyai *ashâbah*, maka menurut mazhab Hanafî, hak pengasuhan berpindah kepada saudara laki-laki seibu dan anaknya, paman ibu dari anaknya, saudara laki-laki ibu sekandung dan anaknya.

Sementara menurut mazhab Mâlikî, apabila kaum wanita yang disebut di atas tidak ada, maka hak pengasuhan berpindah kepada orang yang diberi wasiat oleh orang tuanya, kemudian saudara laki-laki sekandung, saudara laki-laki seibu, saudara laki-laki seayah, kemudian kakek dari pihak ayah, kemudian anak laki-laki dari saudara laki-laki, paman dan anaknya, kemudian *ashâbah* yang seketurunan.⁸

Menurut Ibnu Rusyd, hak asuh anak diatur tertibnya menurut konsep kedekatan dan kelembutan, bukan dasar kekuatan perwalian, seperti nikah, mawali, salat jenazah, dan warisan. Bisa saja orang yang tidak mewarisi tetapi berhak *hadhânah* seperti orang yang diberi wasiat, adik perempuan ayah, adik perempuan ibu, anak saudara laki-laki dan anak saudara perempuan. Bisa saja orang yang mewarisi tetapi tidak berhak *hadhânah* seperti suami istri orang yang diasuh, dan perwalian karena memerdekakan budak.⁹

Sedangkan ulama Hanafiyah berpendapat bahwa mengasuh, merawat dan mendidik merupakan hak pengasuh baik laki-laki maupun perempuan. Akan tetapi pihak perempuan lebih diutamakan karena lebih bisa mencurahkan kelembutan dan kasih sayang serta membimbing anak. Sementara laki-laki biasanya hanya punya kemampuan dan kewajiban menjaga, melindungi dan memberikan yang terbaik kepada anak secara fisik. Namun ulama Hanafiyah mensyaratkan bahwa perempuan yang melakukan *hadhânah* adalah perempuan yang merupakan kerabat dari anak.¹⁰

Berbeda dengan Ibnu Rusyd dan ulama Hanafiyah, Wahbah al-Zuhailî berpendapat bahwa hak *hadhânah* merupakan hak berserikat

⁸*Ibid.*, hlm. 121.

⁹Ibnu Rusyd, *Muqaddimah Ibn Rusyd*, Juz II, (Mesir: Dâr al-Fikr, t.th.), hlm. 258-259.

¹⁰Andi Syamsu Alam dan M. Fauzan, *Hukum Pengangkatan Anak*, hlm. 116-117.

antara ibu, ayah dan anak. Jika terjadi pertentangan antara ketiganya, maka yang diprioritaskan adalah hak anak yang diasuh.¹¹

Selain pertimbangan dari sisi pengasuh, Menurut Satria Effendi M. Zein hak pengasuhan dapat dilihat dari sisi usia anak apakah sudah *mumayyiz* atau belum. Periode *mumayyiz* adalah dari umur tujuh tahun sampai menjelang baligh berakal, pada masa ini seorang anak secara sederhana telah mampu membedakan antara yang berbahaya dan yang bermanfaat bagi dirinya. Oleh sebab itu ia sudah dianggap dapat menjatuhkan pilihannya sendiri apakah ia ikut ibu atau ikut ayahnya. Dengan demikian, ia diberi hak pilih menentukan sikapnya. Dasar hukumnya adalah hadis Abû Hurairah yang menceritakan seorang wanita mengadukan tingkah bekas suaminya yang hendak mengambil anak mereka berdua, yang telah mulai mampu menolong mengambil air dari sumur. Lalu Rasulullah menghadirkan kedua pihak yang bersengketa dan mengadili: “*Hai anak, ini ibumu dan ini ayahmu. Pilihlah yang mana yang engkau sukai untuk tinggal bersamanya. Lalu anak itu memilih ibunya*”.¹² Anak yang disebut dalam hadis ini sudah mampu membantu ibunya mengambil air di sumur, yang diperkirakan berumur di atas tujuh tahun atau sudah *mumayyiz*. Dengan demikian hadis tersebut menunjukkan bahwa anak yang sudah *mumayyiz* atau sudah dianggap mampu menentukan pilihan sendiri, diberi hak untuk memilih sendiri.¹³

¹¹Wahbah al-Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islâmî wa Adillatuhu*, Vol. X, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1997), hlm. 7297.

¹²Teks hadis:

حَدَّثَنَا الْحُسَيْنُ بْنُ عَلِيِّ الْحُلَوَانِيُّ، حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ، وَأَبُو عَاصِمٍ، عَنِ ابْنِ جُرَيْجٍ، أَخْبَرَنِي زَيْدٌ، عَنْ هِشَالِ بْنِ أَسَمَةَ، أَنَّ أَبَا مَيْمُونَةَ سَلَّمَ مَوْلَى مِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ رَجُلٌ صِدْقٍ، قَالَ: بَيْنَمَا أَنَا جَالِسٌ مَعَ أَبِي هُرَيْرَةَ، جَاءَتْهُ امْرَأَةٌ فَارْسِيَّةٌ مَعَهَا ابْنٌ لَهَا فَادْعَاهَا، وَقَدْ طَلَقَهَا زَوْجَهَا، فَقَالَتْ: يَا أَبَا هُرَيْرَةَ، وَرَمَلْتِ لَهُ بِالْفَارِسِيَّةِ، زَوْجِي يُرِيدُ أَنْ يَذْهَبَ بَابْنِي، فَقَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ: اسْتَهْمَا عَلَيْهِ وَرَطَّنْ لَهَا بِذَلِكَ، فَجَاءَ زَوْجُهَا، فَقَالَ: مَنْ يُحَاقِنِي فِي وَلَدِي، فَقَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ: اللَّهُمَّ إِنِّي لَأَقُولُ هَذَا إِنَّمَا أَنِّي سَمِعْتُ امْرَأَةً جَاءَتْ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَأَنَا قَاعِدٌ عِنْدَهُ، فَقَالَتْ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنَّ زَوْجِي يُرِيدُ أَنْ يَذْهَبَ بَابْنِي، وَقَدْ سَقَانِي مِنْ بَرِّ أَبِي عَيْنَةَ، وَقَدْ تُفَعِّنِي، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اسْتَهْمَا عَلَيْهِ، فَقَالَ زَوْجُهَا: مَنْ يُحَاقِنِي فِي وَلَدِي؟ فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «هَذَا أَبُوكَ، وَهَذِهِ أُمَّكَ فَخُذْ بِيَدَيْهِمَا شِبْثًا»، فَخَذَ بِيَدِ أُمِّهِ، فَانْحَلَّقَتْ بِهِ.

Al-Imâm al-Hâfîzh Sulaimân al-Asy'ats al-Sajastânî Abû Dâwud, *Sunan Abi Dâwud*, komentar dan tahqîq Dr. al-Sayyid Muḥammad Sayyid, Dr. 'Abdul Qâdir 'Abdul Khair dan Al-Ustâdz Sayyid Muḥammad Sayyid dan al-Ustâdz Sayyid Ibrâhîm, Juz II, (Kairo: Dâr al- Hadîts, 1999 M/1420 H), *Kitâb al-Thalâq, Bâb man Aḥaqq bi al-Walad*, Hadis ke-2277, hlm. 981.

¹³H. Satria Effendi M. Zein, *Problematika Hukum Keluarga Islam*, hlm. 171.

Sedangkan periode sebelum *mumayyiz* adalah dari waktu lahir sampai menjelang umur tujuh atau delapan tahun. Pada periode ini seorang anak belum dapat membedakan antara yang bermanfaat dan yang berbahaya bagi dirinya. Kalangan ulama berkesimpulan bahwa ibu lebih berhak terhadap anak untuk selanjutnya melakukan *hadhânah* setelah melengkapi syarat-syarat pengasuh. Kesimpulan ini didasarkan atas empat hal. *Pertama*, sabda Rasulullah Saw. yang maksudnya: “*Barang siapa memisahkan antara seorang ibu dan anaknya, niscaya Allah akan memisahkannya dengan yang dikasihinya di Hari Kemudian*” (H.R. Abû Dâwud).

Kedua, hadis ‘Abdullâh ibn ‘Umar bin al-‘Âsh menceritakan, seorang wanita mengadu kepada Rasulullah tentang anak kecilnya, di mana mantan suaminya bermaksud membawa anak mereka bersamanya setelah menceraikannya. Lalu Rasulullah bersabda: “*Kamu (wanita itu) lebih berhak terhadap anak itu selama kamu belum menikah dengan lelaki lain*” (H.R. Abû Dâwud).¹⁴

Ketiga, sesuai dengan isi hadis-hadis tersebut di atas adalah keputusan Khalifah Abû Bakar dalam kasus sengketa antara ‘Umar bin al-Khaththâb dan bekas istrinya. ‘Umar bin al-Khaththâb dengan salah seorang istrinya mendapat seorang anak yang diberi nama ‘Ashima, kemudian ia bercerai dari istrinya. Pada suatu hari ‘Umar bin al-Khaththâb pergi ke Quba (salah satu dusun di tepi Kota Madinah), ia mendapati anaknya itu sedang bermain. Ketika ia memegang anaknya dengan maksud membawanya pergi, terjadilah pertengkaran dengan pihak ibu. Kasus ini segera disampaikan kepada Khalifah Abû Bakar, dan ia memutuskan menetapkan bahwa anak itu ikut ibunya. (Riwayat Ibnu Abi Syaibah).

Keempat, ibu lebih mengerti dengan kebutuhan anak dalam masa tersebut, dan lebih bisa memperlihatkan kasih sayangnya. Demikian pula anak dalam masa itu sedang amat membutuhkan untuk hidup

¹⁴Teks hadis:

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ خَالِدٍ السُّلَمِيُّ، حَدَّثَنَا الْوَلِيدُ، عَنْ أَبِي عَمْرٍو يَعْنِي الْأَوْزَاعِيَّ، حَدَّثَنِي عَمْرُو بْنُ شُعَيْبٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ جَدِّهِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو، أَنَّ امْرَأَةً قَالَتْ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنَّ ابْنِي هَذَا كَانَ يَلْعَبُ لِي لَهُ وِعَاءٌ، وَتَدْبِي لَهُ سِقَاءٌ، وَجَجْرِي لَهُ حِوَاءٌ، وَإِنَّ أَبَاهُ طَلَّقَنِي، وَأَرَادَ أَنْ يَنْتَزِعَهُ مِنِّي، فَقَالَ لَهَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «أَنْتِ أَحَقُّ بِهِ مَا لَمْ تَنْكِحِي».

Al-Imâm al-Hâfîzh Sulaimân al-Asy’ats al-Sajastâni Abû Dâwud, *Sunan Abi Dâwud, Kitâb al-Thalâq, Bâb man Ahaqq bi al-Walad*, Hadis ke-2276, hlm. 981.

didekat ibunya.¹⁵ Berdasarkan alasan-alasan itu, Satria Effendi M. Zein menegaskan bahwa apabila terjadi perceraian, demi kepentingan anak dalam umur tersebut, maka ibu lebih berhak untuk mengasuhnya, bilamana persyaratan-persyaratannya dapat dilengkapinya.¹⁶

Menurut ulama Hanafiyah syarat seorang pengasuh adalah tidak melakukan *riḍḍah* (murtad), tidak fasik (taat dan menjalankan ajaran agama), istri atau ibu si anak tidak menikah lagi dengan suami baru kecuali suami baru tersebut mempunyai sifat penyayang dan tidak meninggalkan tempat (kota/rumah) kediaman. Sementara kelompok Syāfi'iyah mensyaratkan seorang pengasuh harus orang yang berakal, merdeka, muslim, penyayang, dapat dipercaya, berada di tempat kediaman asal, dan tidak menikah lagi dengan suami baru, kecuali si suami pertama rela.¹⁷

Secara rinci Satria Effendi M. Zein menyebut lima syarat yang harus dimiliki bagi yang melakukan *hadhānah*. *Pertama*, sudah baligh berakal dan tidak terganggu ingatan, sebab *hadhānah* merupakan pekerjaan yang penuh tanggung jawab. Seorang ibu yang mendapat gangguan jiwa atau gangguan ingatan tidak layak melakukan tugas *hadhānah*. Ahmad ibn Hanbal menambahkan agar yang melakukan *hadhānah* tidak mengidap penyakit menular.

Kedua, mempunyai kemampuan dan kemauan untuk memelihara dan mendidik *mahdhun* (anak yang diasuh), dan tidak terikat dengan suatu pekerjaan yang bisa mengakibatkan tugas *hadhānah* menjadi terlantar.

Ketiga, dapat dipercaya memegang amanah, sehingga dengan itu dapat lebih menjamin pemeliharaan anak. Orang yang rusak akhlaknya tidak dapat memberikan contoh yang baik kepada anak yang diasuh, oleh karena itu ia tidak layak melakukan tugas ini.

Keempat, jika yang melakukan *hadhānah* itu ibu kandung dari anak yang diasuh, disyaratkan tidak kawin dengan lelaki lain. Dasarnya adalah penjelasan Rasulullah bahwa seorang ibu hanya punya hak *hadhānah* bagi anaknya selama ia belum menikah dengan

¹⁵H. Satria Effendi M. Zein, *Problematika Hukum Keluarga Islam*, hlm. 170.

¹⁶*Ibid.*, hlm. 170-171.

¹⁷Wahbah al-Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islāmi wa Adillatuhu*, Vol. X, (Beirut: Dār al-Fikr, 1984), hlm. 10.

lelaki lain (H.R. Abû Dâwud).¹⁸ Adanya persyaratan tersebut disebabkan kekhawatiran suami kedua tidak merelakan istrinya disibukan mengurus anaknya dari suami pertama. Oleh karena itu, seperti disimpulkan ahli-ahli fikih, hak *hadhânah* tidak menjadi gugur jika ia menikah dengan kerabat dekat si anak yang memperlihatkan kasih sayang dan tanggungjawabnya. Demikian pula, hak *hadhânah* tidak menjadi gugur jika ia menikah dengan lelaki lain yang rela menerima kenyataan. Hal itu pernah terjadi pada diri Ummu Salamah, ketika ia menikah dengan Rasulullah, anaknya dengan suami pertama selanjutnya tetap dalam asuhannya (H.R. Ahmad). Berdasarkan kenyataan ini, Ibnu Hazm berpendapat tidak gugur hak *hadhânah* seorang ibu dengan menikahnya ia dengan lelaki lain, kecuali jika suami kedua itu jelas menolaknya.

Kelima, beragama Islam. Seorang nonmuslim tidak berhak dan tidak boleh ditunjuk sebagai pengasuh. Tugas mengasuh termasuk ke dalamnya usaha mendidik anak menjadi muslim yang baik, dan hal itu menjadi kewajiban mutlak atas kedua orang tua. Para ahli fikih mendasarkan kesimpulan ini pada ayat 6 surah al-Tahrim yang mengajarkan agar memelihara diri dan keluarga dari siksaan neraka. Untuk tujuan itu perlu pendidikan dan pengarahan dari waktu kecil. Tujuan tersebut akan sulit terwujud bilamana yang mendampingi atau yang mengasuhnya bukan seorang muslim.¹⁹

Pelarangan pengasuhan anak muslim oleh nonmuslim, juga didasarkan atas alasan bahwa *hadhânah* terkait dengan masalah perwalian. Sedangkan Allah tidak membolehkan orang mukmin di bawah perwalian orang kafir. Hal ini berdasar pada Q. S. al-Nisa' ayat 141: "... dan Allah tidak akan memberikan jalan kepada orang orang kafir menguasai orang orang mukmin".²⁰

Di Indonesia, persoalan *hadhânah* diatur di dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI) di antaranya pasal 105 dan 156. Bunyi pasal 105 adalah: Dalam hal terjadi perceraian:

¹⁸Al-Imâm al-Hâfîzh Sulaimân al-Asy'ats al-Sajastâni Abû Dâwud, *Sunan Abi Dâwud, Kitâb al-Thalâq, Bâb man Ahaqq bi al-Walad*, Hadis ke-2276, hlm. 981.

¹⁹H. Satria Effendi M. Zein, *Problematika Hukum Keluarga Islam*, hlm. 172-173.

²⁰Departemen Agama RI, *Al-Quran dan Terjemahannya*, hlm. 146.

- a. Pemeliharaan anak yang belum *mumayyiz* atau belum berumur 12 tahun adalah hak ibunya;
- b. Pemeliharaan anak yang sudah *mumayyiz* diserahkan kepada anak untuk memilih di antara ayah atau ibunya sebagai pemegang hak pemeliharaannya;
- c. Biaya pemeliharaan ditanggung oleh ayahnya.²¹

Pasal 105 KHI di atas memberikan prioritas utama kepada ibu untuk memegang hak *hadhânah* sang anak, sampai si anak berusia 12 tahun. Akan tetapi setelah anak berusia 12 tahun, maka untuk menentukan hak *hadhânah* tersebut diberikan hak pilih kepada si anak untuk menentukan apakah ia bersama ibu atau ayahnya. Meskipun hak asuh anak sampai usia 12 tahun ditetapkan kepada ibunya, tetapi biaya pemeliharaan ditanggung oleh ayahnya.

Meskipun huruf a dalam pasal 105 di atas dengan jelas menyebutkan bahwa anak yang masih di bawah umur (kurang dari 12 tahun) hak pengasuhannya jatuh kepada ibunya, namun dalam kasus tertentu Pengadilan Agama memutuskan lain. Misalnya dalam hal perilaku dan akhlak, sang ayah lebih patut mengasuh anak daripada ibunya. Dalam konteks ini Mahkamah Agung Republik Indonesia dalam yurisprudensinya memutuskan bahwa untuk kepentingan si anak, maka anak yang masih di bawah umur 12 tahun pemeliharaannya seyogyanya diserahkan kepada orang yang terdekat dan akrab dengan si anak.²² Ini berarti bahwa jika si anak telah terbiasa hidup bersama dan di lingkungan sang ayah, maka hakim harus menetapkan pemeliharaan anak kepada ayahnya.²³

Menurut M. Anshary MK, keputusan Mahkamah Agung Republik Indonesia tersebut setidaknya telah menciptakan suatu warna hukum baru tentang hak *hadhânah*, yaitu walaupun prioritas utama pemegang hak *hadhânah* adalah ibu, tetapi hak prioritas itu dapat saja beralih sewaktu-waktu kepada orang lain apabila keadaan

²¹Depag RI, *Bahan Penyuluhan Hukum*, (Jakarta: Direktorat Jenderal Pembinaan Kelembagaan Agama Islam, 1996/1997), hlm. 324.

²²Putusan MARI Nomor: 126 K/Pdt/2001, Tanggal 28 Agustus 2003, dimuat dalam Yurisprudensi MARI Tahun 2006, edisi tahun 2007, hlm. 29

²³Dedi Supriyadi dan Mustofa, *Perbandingan Hukum Perkawinan di Dunia Islam*, (Bandung: Pustaka al-Fikriis, 2009), hlm. 122.

menghendakinya. Hal ini secara filosofis adalah untuk menjaga kepentingan si anak baik dari segi psikologis maupun dari aspek lainnya. Oleh karena itu, putusan Mahkamah Agung RI sekaligus menggeser ketentuan fikih yang mengatur hak hadhânah yang dirasakan tidak relevan lagi dengan tuntutan hukum kini.²⁴

Adapun pasal 156 KHI di antaranya mengatur tentang pengasuhan anak ketika ibu kandungnya meninggal dunia dengan memberikan urutan yang berhak mengasuh anak. Urutan yang berhak memegang hak asuh anak jika ibunya meninggal dunia adalah (1) wanita-wanita dalam garis lurus dari ibu; (2) ayah; (3) wanita-wanita dalam garis lurus ke atas dari ayah; (4) saudara perempuan dari anak yang bersangkutan; (5) wanita-wanita kerabat sedarah menurut garis samping dari ibu; (6) wanita-wanita kerabat sedarah menurut garis samping dari ayah.

Ketentuan urutan hak pengasuhan tersebut termaktub dalam huruf a pasal 156 KHI. Hal lain yang diatur dalam pasal ini adalah jaminan keselamatan jasmani dan rohani anak dan konsekuensinya. Misalnya jika pemegang hak hadhânah tidak dapat menjamin keselamatan jasmani dan rohani anak, meskipun biaya nafkah dan hadhânah telah dicukupi, maka Pengadilan Agama dapat memindahkan hak hadhânah kepada kerabat lain yang mempunyai hak hadhânah berdasarkan permintaan kerabat yang bersangkutan (huruf c). Sedangkan biaya nafkah dan nafkah anak menjadi tanggungan ayah menurut kemampuannya, sekurang-kurangnya sampai anak tersebut dewasa dan dapat mengurus diri sendiri (21 tahun) (huruf d). Bahkan Pengadilan Agama dapat menetapkan jumlah biaya untuk pemeliharaan dan pendidikan anak-anak yang tidak turut padanya (huruf f).²⁵

Menurut Ahmad Rafiq, rumusan pasal 105 dan 156 KHI di atas didasarkan kepada hadis Nabi saw. berikut ini:

Pertama, hadis yang diriwayatkan oleh ‘Abdullah ibn Amr bahwa *ada seorang perempuan berkata kepada Rasulullah Saw.:* “Wahai

²⁴Abdur Rahman Ghazali, *Fiqh Munakahat*, (Jakarta: Penerbit Prenada Media Group, 2006), hlm. 173.

²⁵Depag RI, *Bahan Penyuluhan Hukum*, hlm. 341-342.

Rasulullah, sesungguhnya anakku ini perutkulah yang mengandungnya, air susu yang memberinya minum, dan pangkuanku yang melindunginya. Namun ayahnya yang menceraikanku ingin merebutnya dariku. Maka Rasulullah Saw. bersabda kepadanya: “Engkau lebih berhak terhadapnya selama engkau belum menikah.” (H.R. Ahmad dan Abû Dâwud. Hadis ini *shahîh* menurut Hâkim).²⁶

Kedua, hadis yang diriwayatkan oleh Abû Hurairah bahwa ada seorang perempuan berkata kepada Rasulullah Saw.: “Wahai Rasulullah, suamiku ingin agar anakku pergi bersamanya. Sedangkan anakku telah memberi manfaat kepadaku dan mengambil air minum untukku dari sumur Abi ‘Inbah. Ketika suaminya datang, Rasulullah bersabda kepadanya: “Wahai anak kecil. Ini ayahmu dan ini ibumu. Pegang tangan keduanya dan pilih mana yang kamu kehendaki. Lalu anak itu memegang tangan ibunya. Kemudian perempuan itu pergi bersama anaknya”. (H.R. Ahmad dan Imam Empat).²⁷

Hadis yang disebut pertama menegaskan bahwa seorang ibu lebih berhak memelihara dan mengasuh anaknya, selama sang ibu belum menikah dengan lelaki lain. Jika sang ibu menikah, maka praktis hak asuh anak beralih kepada ayahnya. Alasan yang dapat dikemukakan adalah bahwa apabila ibu anak sudah menikah, maka besar kemungkinan perhatiannya akan beralih kepada suaminya yang baru, dan mengalahkan atau bahkan mengorbankan anak kandungnya sendiri.²⁸ Meskipun suami barunya tersebut memiliki hubungan kerabat dengan anak tersebut.²⁹ Sedangkan hadis kedua menegaskan hak anak yang sudah *mumayyiz* untuk memilih antara mengikuti ibunya atau ayahnya. Hadis ini agaknya menjadi dasar pasal 105 KHI ayat (2). Namun menurut ulama Hanafiyah seorang ibu lebih berhak untuk memelihara anaknya karena seorang perempuan lebih besar kasih sayangnya terhadap anak.³⁰

²⁶Al-Imâm al-Hâfîz Sulaimân al-Asy’ats al-Sajastânî Abû Dâwud, *Sunan Abi Dâwud, Kitâb al-Thalâq, Bâb man Aḥaqq bi al-Walad*, Hadis ke-2276, hlm. 981.

²⁷*Ibid.*, *Kitâb al-Thalâq, Bâb man Aḥaqq bi al-Walad*, Hadis ke-2277, hlm. 981.

²⁸Ahmad Rafiq, *Hukum Islam di Indonesia*, (Jakarta: Rajawali Press, 2003), hlm. 251.

²⁹Abdurrahman ibn Umar Ba’alawi, *Bughyah al-Mustarsyidin*, (Semarang: Usaha Keluarga, t.th.), hlm. 245.

³⁰Ahmad Rafiq, *Hukum Islam di Indonesia*, hlm. 252.

24.

ANAK ANGKAT

Anak angkat¹ adalah seorang anak yang diangkat oleh orang tua angkat untuk dijadikan sebagai anak sendiri. Keinginan mengangkat anak disebabkan oleh beberapa alasan dan motivasi. Umumnya karena tidak mempunyai anak. Dengan memiliki anak angkat, diharapkan dapat membantu orang tua angkat terutama saat mereka berusia uzur. Boleh jadi orang tua anak angkat mempunyai anak kandung, hanya saja anak kandung yang dimilikinya adalah anak laki-laki sehingga menginginkan anak perempuan. Atau sebaliknya, karena tidak mempunyai anak perempuan sehingga berkeinginan memiliki anak laki-laki, meskipun dalam bentuk anak angkat.

Ada juga yang mengangkat anak karena belum memiliki anak. Dengan mengambil anak angkat, diharapkan suami istri dapat dikaruniai seorang anak. Jadi semacam media untuk mencari berkah atau pancingan dalam perspektif Jawa.² Dengan ungkapan lain, anak angkat diposisikan sebagai pembawa berkah dan pemancing karunia Tuhan agar orang tua yang belum mempunyai anak segera

¹Istilah lain anak angkat adalah anak pungut. Di Cirebon disebut dengan istilah *mupu anak*. Di suku Sunda Jawa Barat dan Dayak Manyan dinamakan *ngukut anak* dan *ngukup anak*. Di Minahasa disebut *meki anak*; dan *anak akon* di Lombok. Muderis Zaini, *Adopsi Suatu Tinjauan dari Tiga Sistem Hukum*, (Jakarta: Bina Aksara, 1985), hlm. 4.

²Setiawan Budi Utomo, *Fiqh Aktual Jawaban Tuntas Masalah Kontemporer*, (Jakarta: Gema Insani Press, 2003), hlm. 159.

dianugerahi anak. Boleh jadi motivasi ini bersifat mitologis. Tetapi kenyataan menunjukkan bahwa tidak sedikit pasangan suami-istri yang semula lama belum memiliki anak, dalam waktu tertentu kemudian dikaruniai seorang anak. Realitas ini membentuk kesadaran kognitif sehingga melahirkan keyakinan bahwa kehadiran anak angkat membawa berkah apalagi anak angkat tersebut adalah anak yatim.

Tujuan dan motivasi lain adalah semata-mata untuk memelihara dan mengasuh anak. Dalam konteks ini, biasanya anak yang dijadikan anak angkat adalah anak yatim. Itu berarti, pengangkatan anak disebabkan oleh faktor rasa belas kasih sayang. Ada pula yang mengangkat anak dalam rangka menjaga keberlangsungan harta kekayaan. Agar harta orang tua angkat tidak beralih ke tangan orang lain saat meninggal, maka diangkatlah anak angkat. Biasanya anak yang diangkat adalah berasal dari pihak keluarga sendiri.

Mencermati tujuan dan motivasi pengangkatan anak di atas, tampaknya anak yang diangkat menjadi anak ada yang memiliki hubungan nasab dan ada pula yang tidak memiliki hubungan nasab sama sekali. Hubungan nasab yang dimaksud adalah memiliki ikatan kekeluargaan baik berasal dari pihak suami maupun berasal pihak istri. Sedangkan yang dimaksud dengan tidak memiliki hubungan nasab adalah tidak memiliki hubungan dan ikatan kekerabatan.

Keinginan untuk mengambil dan menjadikan anak orang lain menjadi seperti anak kandung sendiri dalam terminologi hukum perdata Barat dinamakan adopsi. Dalam *Kamus Hukum* adopsi diartikan sebagai pengangkatan seorang anak dijadikan seperti anak kandung atau anak sendiri.³ Menurut *Kamus Bahasa Indonesia*, anak angkat adalah anak orang lain yang diambil dan disamakan dengan anaknya sendiri. Dalam hal ini juga disebut sebagai suatu cara untuk mengadakan hubungan antara orang tua dan anak, yang diatur dalam peraturan perundang-undangan. Biasanya dilakukan untuk memperoleh warisan atau mendapatkan anak bagi orang tua yang

³Yan Pramadya Puspa, *Kamus Hukum*, (Semarang: Aneka Ilmu, t.th.), hlm. 37.

tidak beranak. Akibatnya anak yang diangkat kemudian memiliki status sebagai anak kandung yang sah dengan segala hak dan kewajibannya.

Dalam Undang Undang Nomor 23 Tahun 2002 tentang Perlindungan Anak Pasal 1 angka 9 disebutkan bahwa anak angkat adalah anak yang haknya dialihkan dari lingkungan kekuasaan keluarga orang tua, wali yang sah atau orang lain yang bertanggung jawab atas perawatan, pendidikan dan membesarkan anak tersebut, ke dalam lingkungan keluarga orang tua angkatnya berdasarkan putusan dan penetapan pengadilan. Pengertian ini sejalan dengan apa yang disebutkan dalam Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2006 tentang Administrasi Kependudukan Pasal 47 Ayat (1) bahwa pengangkatan anak angkat adalah perbuatan hukum untuk mengalihkan hak anak dari lingkungan kekuasaan keluarga orang tua, wali yang sah atau orang lain yang bertanggung jawab atas perawatan, pendidikan dan membesarkan anak tersebut, ke dalam lingkungan keluarga orang tua angkatnya berdasarkan putusan dan penetapan pengadilan.

Dalam terminologi fikih, adopsi atau pengangkatan anak diistilahkan dengan *tabannî*. Mahmud Syaltût mendefinisikan *tabannî* dengan “mengambil anak orang lain untuk diasuh dan dididik dengan penuh perhatian dan kasih sayang, dan diperlakukan oleh orang tua angkatnya seperti anaknya sendiri tanpa memberi status anak kandung kepadanya.⁴ Hal itu menegaskan bahwa status anak angkat tidak sama dengan anak kandung. Yang disebut terakhir memiliki ikatan biologis dengan orang tuanya. Sementara yang disebut pertama tidak ada hubungan biologis. Meskipun demikian, anak angkat tetap memperoleh perlakuan secara adil, sama dengan anak kandung. Yang dalam terminologi Mahmud Syaltût diistilahkan dengan “seperti anak kandung”. Dengan ungkapan lain, anak angkat tidak boleh diposisikan sebagai anak kandung sendiri, melainkan diperlakukan seperti anak kandung sendiri.

⁴Mahmud Syaltût, *Al-Fatâwâ*, (Mesir: Dâr al-Qalam, t.th.), hlm. 321-322.

Dengan demikian, ada dua posisi dalam memperlakukan anak angkat. *Pertama*, anak angkat diposisikan “seperti anak kandung”. Itu berarti, ikatan biologis antara ayah-ibu dengan anaknya yang diadopsi oleh orang tua angkat tidak putus. Meskipun seorang anak telah diadopsi oleh orang tua angkatnya, namun hubungan dan ikatan biologis dengan ayah-ibunya tidak putus. Itu berarti, orang tua angkat tidak memiliki ikatan biologis dengan anak angkatnya. Bentuk adopsi pertama ini dalam *Ensiklopedi Hukum Islam* disebut sebagai mengambil anak orang lain untuk diasuh dan didik dengan penuh perhatian dan kasih sayang, dan si orang tua angkat memperlakukan seperti anaknya sendiri tanpa memberi status anak kandung kepadanya.⁵ Bentuk adopsi pertama ini dibenarkan oleh Islam.

Kedua, anak angkat diperlakukan “sebagai anak kandung”. Dalam posisi ini, seorang anak yang diadopsi selain memperoleh hak pengasuhan, pendidikan dan kasih sayang, juga mendapatkan hak status yang sama seperti anak kandung sendiri. Dengan kata lain, status dan hak anak angkat sama seperti status dan hak anak kandung sendiri. Itu berarti, sang anak angkat tidak memiliki ikatan biologis dengan orang tua biologisnya. Tegasnya, orang tua biologis tidak memiliki hak sedikitpun atas anak kandungnya, karena anak tersebut telah beralih menjadi ‘anak kandung’ orang tua angkat yang mengadopsinya. Bentuk adopsi pertama ini dalam *Ensiklopedi Hukum Islam* disebut sebagai mengambil anak orang lain untuk diberi status sebagai anak kandung. Dengan begitu, ia berhak memakai nasab orang tua angkatnya dan mewarisi harta peninggalannya, dan hak-hak lain sebagaimana berlaku dalam hubungan anak dengan orang tua.⁶ Bentuk adopsi kedua ini terlarang dalam Islam, sebagaimana terjadi pada kasus Zaid bin Harisah (w. 629 M) berikut ini.

⁵Abdul Aziz Dahlan (ed), *Ensiklopedi Hukum Islam*, Vol. I, (Jakarta: PT Ichtiar Baru Van Hoeve, 1997), hlm. 21.

⁶*Ibid.*, hlm. 21.

Sebelum Islam datang, tradisi *tabannî* telah dilakukan bangsa Arab turun temurun. Nabi sendiri sebelum diangkat menjadi nabi dan rasul, juga pernah melakukan adopsi dengan mengangkat seorang anak yang bernama Zaid bin Harisah. Sebagaimana kebiasaan pra Islam, Zaid pun berubah status. Semula bernama Zaid bin Harisah (yang berarti Zaid putra Harisah), berubah nama menjadi Zaid bin Muhammad (yang berarti Zaid putra Muhammad). Beliau kemudian mengumumkan kepada kaum Quraisy. Dihadapan mereka beliau berkata: “Saksikan bahwa Zaid, aku jadikan anak angkatku, ia mewarisiku dan akupun mewarisinya.”

Zaid yang nama lengkapnya Zaid bin Harisah bin Syarahil bin Ka’b bin Abdul Uzza adalah seorang anak yang berstatus budak berasal dari Siam. Masa kecilnya hidup dan dibesarkan di Tihamah. Zaid diculik dan dibawa ke Makkah sebagai budak beliau. Hakim bin Hizam bin Khuwailid membeli Zaid untuk bibinya Khadijah binti Khuwailid, selanjutnya Khadijah menyerahkan kepada nabi Muhammad. Umur Zaid saat itu sekitar delapan tahun. Setelah Nabi Saw. menerima dan memerdekakannya, Zaid dijadikan anak angkatnya.

Suatu ketika keluarga Zaid yang selama itu mencari Zaid mengetahui peristiwa tersebut, lalu ayah dan pamannya bernama Ka’b bin Syarahil datang ke tempat nabi Muhammad Saw. untuk menebusnya. Atas kehadiran keluarga Zaid tersebut, Nabi Saw. bersabda bahwa yang demikian itu terjadi pada masa lalu (sebelum Islam). Kemudian nabi Muhammad Saw. memberikan opsi kepada Zaid untuk pergi bersama keluarganya tanpa membayar tebusan, atau tinggal bersama nabi Muhammad Saw. Zaid memilih tetap tinggal bersama nabi Muhammad Saw. dan menyatakan bahwa meskipun dia berstatus merdeka pergi bersama keluarganya, tetapi dia memilih tetap tinggal bersama nabi Muhammad Saw., karena Nabi sebagai pengganti ayah dan pamannya bersikap baik kepadanya. Setelah Zaid dewasa, Nabi menikahkannya dengan Zainab binti Jahsy.

Setelah nabi Muhammad Saw. menjadi Rasul, turun surah al-Ahزاب ayat 4 dan 5.⁷ Ayat ini berisi larangan pengangkatan anak dengan akibat hukum memanggilnya sebagai anak kandung dan saling mewarisi seperti yang telah dilakukan nabi Muhammad Saw. Ulama sepakat bahwa ayat ini turun berkenaan dengan peristiwa Zaid bin Harisah. Berdasarkan *sabab al-nuzûl* tersebut dipahami bahwa adopsi dibolehkan, karena Nabi Saw. telah mempraktikannya. Akan tetapi pengangkatan anak tersebut tidak boleh mengubah status nasab seseorang, karena Allah telah menyatakan dalam Al-Qur'an bahwa status nasab Zaid tidak boleh dinisbahkan kepada nabi Muhammad Saw.

Berdasarkan ayat tersebut, jumhur ulama menyatakan bahwa hubungan antara ayah dan ibu angkat dan anak angkatnya tidak lebih dari hubungan kasih sayang. Hubungan antara ayah/ibu angkat dan anak angkat tidak memberikan akibat hukum yang berkaitan dengan warisan, nasab dan tidak saling mengharamkan perkawinan. Apabila ayah atau ibu angkat meninggal dunia, maka anak angkat tidak termasuk sebagai ahli waris yang berhak menerima warisan. Demikian pula sebaliknya.

Sedangkan dalam hal nasab, anak angkat tidak bisa memakai nasab ayah/ibu angkatnya. Apakah penggunaan marga termasuk kategori nasab?

Kasus adopsi terhadap Zaid di atas menunjukkan bahwa telah terjadi peralihan status dari anak angkat menjadi anak kandung. Hal

⁷Terjemah Q.S. al-Ahزاب ayat 4-5: "Allah sekali-kali tidak menjadikan bagi seseorang dua buah hati dalam rongganya; dan Dia tidak menjadikan istri-istrimu yang kamu zihar itu sebagai ibumu, dan Dia tidak menjadikan anak-anak angkatmu sebagai anak kandungmu (sendiri). Yang demikian itu hanyalah perkataanmu di mulutmu saja. Dan Allah mengatakan yang sebenarnya dan Dia menunjukkan jalan (yang benar)"; "Panggillah mereka (anak-anak angkat itu) dengan (memakai) nama bapak-bapak mereka; itulah yang lebih adil pada sisi Allah, dan jika kamu tidak mengetahui bapak-bapak mereka, maka (panggillah mereka sebagai) saudara-saudaramu seagama dan maula-maulamu. Dan tidak ada dosa atasmu terhadap apa yang kamu khilaf padanya, tetapi (yang ada dosanya) apa yang disengaja oleh hatimu. Dan adalah Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang". Departemen Agama RI, *Al-Quran dan Terjemahannya*, (Arab Saudi: Terbitan Depag RI Bekerja sama dengan *Khâdim al-Haramain al-Syarifain* Raja Fahd Ibn 'Abd. al-'Aziz al-Sa'ud, t. th.), hlm. 666-667.

ini terlihat dari sebutan yang semula bernama Zaid bin Harisah berubah menjadi Zaid bin Muhammad. Sebutan pertama menunjukkan bahwa Zaid adalah putra (*bin*) dan anak kandung Harisah. Sementara sebutan kedua Zaid adalah putra (*bin*) dan anak kandung Muhammad. Karena itu, hemat penulis, marga tidak merujuk kepada nasab,⁸ melainkan kepada *kunyah*;⁹ tidak pula penyebutan marga berarti penisbahan kepada ayah kandung.

Botutihe, Bobihu, Monoarfa adalah beberapa marga yang ada di daerah Gorontalo. Maka, jika anak angkat menggunakan marga semacam ini, bukan berarti anak angkat tersebut adalah putra dari Botutihe, Bobihu, dan Monoarfa. Karena orang tua angkat dari anak angkat bukan Botutihe, Bobihu, Monoarfa. Katakanlah misalnya, seseorang yang bernama Ibrahim Botutihe mengadopsi seorang anak yang bernama Ruslan Mokodompit, sedangkan ayah Ruslan – katakanlah- Rusli.¹⁰ Nama Ruslan kemudian berubah menjadi Ruslan Botutihe. Tentu Ruslan bukan putra Botutihe. Ruslan adalah putra dari seorang yang bernama Rusli. Itulah sebabnya, dalam kasus Zaid, Al-Qur'an menegaskan: "*Panggilan mereka (anak angkat) itu dengan*

⁸*Nasab* berarti hubungan darah antara anak dan orang tua. Dalam tradisi bangsa Arab nama seseorang dinisbahkan kepada ayah kandung yang ditandai kata *ibn* untuk anak laki-laki (atau *bin* dalam penulisan bahasa Indonesia) atau *binti* untuk anak perempuan. Misalnya untuk anak laki-laki yang bernama Zaid bin Harisah dan untuk anak perempuan misalnya bernama Khadijah binti Khuwailid. Nama Zaid dihubungkan dengan ayah kandungnya yang bernama Harisah (ibn Harisah) dan Nama Khadijah dihubungkan dengan ayah kandungnya yang bernama Khuwailid (binti Khuwailid). Itu berarti, Zaid adalah anak laki-laki dari seorang ayah yang bernama Harisah. Karena itu, ia dinamai Zaid ibn Harisah. Adapun Khadijah adalah putri dari seorang ayah yang bernama Khuwailid. Karena itu, ia dinamai Khadijah binti Khuwailid.

⁹Di samping nasab, ada juga nama panggilan dan nama julukan yang disebut dengan *kunyah* dan *laqab*. Jika *nasab* menghubungkan anak kepada ayah kandung, maka *kunyah* menghubungkan ayah kandung kepada putranya, seperti Abu al-Qasim (ayahnya Qasim) yaitu panggilan untuk seorang ayah dengan menisbahkan kepada putra pertamanya. Misalnya nabi Muhammad Saw. dipanggil dengan nama Abu al-Qasim, yang berarti ayahnya si Qasim. Dengan kata lain Nabi Saw. memiliki anak yang bernama Qasim. Bangsa Arab lazim tidak memanggil beliau dengan namanya –misalnya Muhammad-, melainkan dengan panggilan Ayah dari putranya. Karena putra beliau adalah Qasim, maka dipanggil dengan nama Ayah Qasim. Sedangkan *laqab* adalah julukan yang diberikan kepada seseorang karena sesuatu yang spesifik. Misalnya sebutan Abu Hurairah, salah seorang sahabat Nabi Saw. dan riwayat hadis terbanyak. Abu Hurairah artinya ayah kucing. Dijuluki Abu Hurairah karena kecintaannya terhadap kucing.

¹⁰Mokodompit adalah salah satu marga yang lazim digunakan suku Bolaang Mongondow Sulawesi Utara. Marga lainnya adalah Mokoagow, Damopolii, Sugeha, Paputungan, dan lain-lain.

memakai nama bapak-bapak mereka, itulah yang paling adil di hadapan Allah. Jika kamu tidak mengetahui bapak-bapak mereka, maka (panggilah mereka sebagai) saudaramu seagama dan mulamula (hamba sahaya yang di merdekakan).” (Q.S. Surat al-Ahzab: 5).¹¹

Dengan demikian, adopsi yang memberi status anak kandung tidak dibenarkan dalam Islam. Menurut Masjfuk Zuhdi, hubungan anak angkat dengan orang tua angkat dan keluarganya tetap seperti sebelum diadopsi, tidak memengaruhi hubungan kemahraman (bukan muhrim) dan hubungan kewarisan (tidak berhak mendapat warisan), baik anak angkat itu diambil dari kerabat sendiri maupun dari luar lingkungan kerabat.

Menurut Wahbah al-Zuhailî (w. 2015 M), sekalipun hak anak angkat tidak sama dengan hak anak kandung, baik dari segi warisan dan nasab maupun dari segi perkawinan, Islam sangat menganjurkan untuk berbuat baik (*ihsân*) kepada anak angkat. Berbuat *ihsân* yang diberikan Islam kepada orang tua angkat atau anak angkat sendiri tidak terbatas hanya dalam bentuk kasih sayang, tetapi juga bisa berbentuk materil. Jika ayah angkat misalnya, meninggal dunia, secara hukum anak angkat tidak termasuk ahli waris. Akan tetapi demi *ihsân* tersebut, pihak ahli waris dapat merelakan hati untuk memberi bagian dari harta peninggalan harta ayah angkatnya tersebut sebagai rasa kemanusiaan, bukan atas ahli waris.

Pilihan lain adalah orang tua angkat boleh meninggalkan wasiat atau hibah dalam jumlah harta tertentu (tidak boleh lebih dari sepertiga harta) bagi anak angkatnya apabila orang tua angkat itu meninggal dunia. Demikian juga sebaliknya, anak angkat yang mempunyai harta juga dapat berbuat *ihsân* kepada orang tua angkatnya, baik semasa hidup maupun setelah wafat melalui wasiat atau hibah, bukan atas dasar ahli waris.

Menurut Hasanayn Muḥammad Makhlûf, hal seperti ini perlu diperhatikan dan dilaksanakan oleh para orang tua angkat atau para

¹¹Departemen Agama RI, *Al-Quran dan Terjemahannya*, hlm. 667.

anak angkat agar konflik antara anak angkat dan ahli waris orang tua angkat atau antara ahli waris anak angkat dan orang tua angkatnya dapat dihindari. Apalagi bagi mereka yang hidup di suatu wilayah di mana hukum adat setempatnya membolehkan anak angkat dengan orang tua angkat maupun dengan orang tua angkat saling mewarisi, sehingga baik orang tua angkat maupun anak angkat menuntut pembagian warisan melalui hukum adat.¹²

Oleh sebab itu, menurut Wahbah al-Zuhaili, mengadopsi anak merupakan perbuatan terpuji dalam Islam, apalagi anak yang diadopsi adalah anak kecil yang tidak diketahui sama sekali orang tuanya. Perbuatan mengadopsi itu terpuji karena mengasuh, memelihara, dan mendidik anak kecil yang tidak mempunyai orang tua ini seperti memelihara dan mendidiknya, merupakan perwujudan rasa tanggung jawab antara sesama muslim sangat dianjurkan Islam. Hal inilah menurut Wahbah al-Zuhaili, yang dimaksudkan Allah Swt. dalam Firman-Nya yang artinya: *Dan Barang siapa yang memelihara kehidupan seorang manusia, maka seolah-olah dia telah memelihara kehidupan manusia semuanya.....*(Q.S. al-Maidah: 32).¹³

Dalam Rapat Kerja Nasional Majelis Ulama Indonesia tahun 1984 yang berlangsung pada bulan Jumadil Akhir 1404 H/Maret 1984 memfatwakan tentang adopsi sebagai berikut:

- a. Islam mengakui keturunan (nasab) yang sah, ialah anak yang lahir dari perkawinan (pernikahan).
- b. Mengangkat (adopsi) dengan pengertian anak tersebut putus hubungan keturunan (nasab) dengan ayah dan ibu kandungnya adalah bertentangan dengan syari'ah Islam.
- c. Adapun pengangkatan anak dengan tidak mengubah status nasab dan agamanya, dilakukan atas rasa tanggung jawab sosial untuk memelihara, mengasuh dan mendidik mereka dengan penuh

¹²M. Abdul Mujieb, Mabruri Tholhah Syafi'ah AM, *Kamus Istilah Fiqih*, (Pustaka Firdaus, Jakarta, 2010), hlm. 3.

¹³http://www.psikologmalang.com/2013/01/definisi-adopsi-anak-by-3us_11.html

kasih sayang, seperti anak sendiri adalah perbuatan yang terpuji dan termasuk amal saleh yang dianjurkan oleh agama Islam.

- d. Pengangkatan anak Indonesia oleh Warga Negara Asing selain bertentangan dengan UUD 1945 Pasal 34, juga merendahkan martabat bangsa.

Fatwa Majelis Ulama tersebut didasarkan kepada Al-Qur'an dan hadis. Di antaranya Q.S. al-Ahzab: 4 dan 5: *“Dan, dia tidak menjadikan anak-anak angkatmu sebagai anak kandungmu (sendiri); yang demikian itu hanyalah perkataanmu di mulutmu saja. Dan Allah mengatakan yang sebenarnya dan Dia menunjukkan jalan yang benar”*; *“Panggilan mereka (anak angkat) itu dengan memakai nama bapak-bapak mereka, itulah yang paling adil di hadapan Allah. Jika kamu tidak mengetahui bapak-bapak mereka, maka (panggillah mereka sebagai) saudaramu seagama dan mula-mula (hamba sahaya yang di merdekakan)”*.¹⁴

Sedangkan hadis yang dirujuk di antaranya: *“Tidak seorangpun mengakui (membangsakan diri) kepada bukan ayah yang sebenarnya, sedang ia tahu bahwa itu bukan ayahnya, melainkan ia telah kufur”* (HR Imam al-Bukhârî dan Muslim); *“Barang siapa yang mengakui (membangsakan diri) kepada bukan ayahnya padahal ia tahu bahwa bukan ayah kandungnya, haram baginya surga.* (HR Imam al-Bukhârî dan Muslim); dan *“Kami tidak memanggil Zaid bin Haritsah melainkan (kami panggil) Zaid bin Muhammad, sehingga turun ayat Al-Qur'an: Panggillah mereka dengan nama ayah (kandung mereka), itulah yang lebih adil di sisi Allah”*. (HR Imam al-Bukhârî).¹⁵

Menurut M. Fauzan para ulama fikih sepakat bahwa hukum Islam melarang praktik pengangkatan anak yang mempunyai akibat hukum seperti pengangkatan anak masa jahiliyah (pra Islam), yaitu pengangkatan anak yang mengubah status anak angkat menjadi anak

¹⁴Departemen Agama RI, *Al-Quran dan Terjemahannya*, hlm. 666-667.

¹⁵Hadis pertama dan kedua bersumber dari Abû Dzarr *radhiyallahu 'anhu* dan Sa'ad bin Abî Waqqâsh *radhiyallahu 'anhu*. Sedangkan hadis ketiga bersumber dari 'Abdullah bin 'Umar bin Khaththâb *radhiyallahu 'anhu*.

kandung, dan terputus hubungan anak angkat dengan orang tua kandungnya, anak angkat menjadi ahli waris dan orang tua angkat menjadi wali mutlak terhadap anak angkatnya. Hukum Islam hanya mengakui pengangkatan anak dalam pengertian beralihnya tanggung jawab untuk memberi nafkah, mendidik, memelihara dan lain-lain dalam konteks beribadah kepada Allah Swt.

Selain ketentuan di atas, Musthofa Sy menambahkan bahwa orang tua angkat tidak selalu yang sudah kawin atau pernah kawin, tetapi bisa juga yang belum kawin. Yang terpenting adalah harus seagama.¹⁶ Yaitu baik orang tua angkat maupun anak angkat beragama Islam. Itu berarti pengangkatan anak beda agama tidak dibenarkan dalam hukum Islam. Misalnya, seorang anak muslim dijadikan anak angkat oleh orang tua angkat nonmuslim.

Lantas, bagaimana jika sebaliknya di mana orang tua angkat muslim mengangkat anak nonmuslim untuk dijadikan anak angkat?.

Menurut ketentuan undang-undang, tata cara pengangkatan anak melalui putusan/penetapan pengadilan Agama. Kewenangan pengadilan agama ini ditegaskan dalam Undang-Undang Nomor 3 Tahun 2006. Dalam pasal 49 dan Penjelasannya, permohonan pengangkatan anak di pengadilan agama, selain dilakukan oleh orang yang beragama Islam terhadap calon anak angkat beragama Islam, juga tidak menutup kemungkinan bagi calon orang tua angkat beragama Islam mengangkat anak angkat yang tidak beragama Islam. Apabila orang tua asal tidak keberatan anaknya diangkat menjadi anak angkat orang yang beragama Islam, maka dengan sendirinya menundukkan diri dengan suka rela kepada hukum Islam sehingga permohonan pengangkatan anak yang demikian juga dapat menjadi kewenangan pengadilan agama.¹⁷

¹⁶Musthofa Sy, *Pengangkatan Anak Kewenangan Pengadilan Agama*, (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2008), hlm. 45.

¹⁷*Ibid.*, hlm. 68.

25.

BANK AIR SUSU IBU

Bank ASI (bank air susu ibu) adalah sebuah lembaga yang menghimpun susu murni dari para donatur untuk memenuhi kebutuhan air susu anak-anak yang tidak mendapatkan ASI dari ibunya. Tujuan dasar pendirian lembaga ini adalah membantu para ibu yang tidak bisa menyusui bayinya secara langsung, sehingga aktivitas kesibukkan kerja dan karir mereka tidak terganggu. Bukan saja karena waktu yang banyak tersita dan merugikan bisnis mereka, tetapi juga dapat memengaruhi keindahan tubuh mereka yang selama ini diperhatikan dan dijaga sebaik mungkin agar mereka tetap tampil prima, menarik, dan penuh simpatik.

Tujuan tersebut adalah baik dan mulia; memberi pertolongan kepada semua yang lemah, apa pun sebab kelemahannya. Lebih-lebih bila yang bersangkutan adalah bayi yang lahir prematur yang tidak mempunyai daya dan kekuatan. Sementara ia membutuhkan ASI, sedangkan ibunya tidak dapat memenuhinya. Karena itu, para ibu yang menyumbangkan air susunya merupakan sikap terpuji di sisi manusia dan mendapatkan ganjaran dari Tuhannya. Bahkan air susunya itu boleh dibeli dari mereka, jika tidak berkenan menyumbangkannya.

Hanya saja dari sisi hukum Islam, kehadiran Bank ASI menimbulkan *problem* hukum dan pertanyaan. Yaitu bila ada yang tidak berkenan menyumbangkan ASI-nya, sebaliknya menjualnya, maka apakah jual beli ASI demikian dibenarkan? Jual beli terjadi, ketika ASI tersebut kemudian diproduksi dan dikalengkan dalam bentuk bubuk atau cair. Konsumen yang membeli ASI di pasar, kemudian meminumkannya kepada bayi, yang berarti bayi tersebut telah menyusu kepada ibu pemilik ASI tersebut. Jika bayi lain juga meminum ASI tersebut, maka terjadi pertalian sesusuan (*radhâ'ah*) baik antara sesama bayi maupun antara bayi dengan ibu pemilik ASI tersebut. Pertalian sesusuan ini mengakibatkan dua konsekuensi hukum.

Pertama, ibu yang menyusui bayi tersebut diharamkan dinikahi oleh bayi tersebut. Bagaimana hal ini bisa terjadi? Jika bayi berusia 1,5 tahun menyusui kepada seorang ibu yang berusia 18 tahun, maka 20 tahun kemudian bayi tersebut sudah dewasa dengan usia 21,5 tahun, sementara ibu berusia 38 tahun. Selama 20 tahun mereka berpisah, dan 20 tahun kemudian bertemu, sementara sang ibu sudah dalam keadaan janda. Meskipun sudah berusia 38 tahun, namun tetap cantik dan menarik sehingga pria yang pernah disusui 20 tahun lalu tertarik kepadanya dan ingin menikahnya. Agama mengharamkan perkawinan keduanya, karena di antara keduanya terjadi pertalian sesusuan.

Kedua, bayi-bayi yang menyusui kepada seorang ibu, dihukumi sebagai saudara sesusuan, karena itu keduanya tidak boleh kawin. Keharaman menikahi saudara perempuan sesusuan dan ibu susuan tersebut ditegaskan dalam Q.S. al-Nisâ' ayat 23:

... وَأُمَّهَاتِكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتِكُم مِّنَ الرَّضْعَةِ ...

Terjemahnya:

"Diharamkan atas kamu [mengawini] ibu-ibumu yang menyusui kamu dan saudara perempuan yang sepersusuan . . .".¹

¹Departemen Agama RI, *Al-Quran dan Terjemahannya*, (Arab Saudi: Terbitan Depag RI Bekerjasama dengan *Khâdim al-Haramain al-Syarifain* Raja Fahd Ibn 'Abd. al-'Aziz al-Sa'ud, t. th.), hlm. 115.

Dalam ayat ini, meskipun hanya menyebutkan perempuan yang diharamkan karena susuan itu adalah ibu dan saudara-saudara sepersusuan, namun menurut ulama fikih menyatakan bahwa yang diharamkan itu tidak terbatas pada ibu dan saudara perempuan sesusuan. Dalam hal ibu susuan dan saudara perempuan sesusuan ini, berlaku hukum sebagaimana halnya ibu dan saudara perempuan kandung. Dipihak ibu kandung, yang termasuk haram dikawini oleh seorang lelaki adalah nenek ke atas, ke bawah anak perempuan dan seterusnya, dan ke samping saudara perempuan. Demikian pula halnya dengan perempuan yang mempunyai hubungan darah dengan ibu susuan dan saudara sepersusuan.²

Pemberlakuan keharaman hukum mengawini perempuan-perempuan dari pihak ibu sesusuan dan saudara-saudara perempuan sesusuan di atas, didasarkan kepada teori kias. Dalam sebuah hadis yang diriwayatkan bahwa Rasulullah Saw. diminta mengawini anak Hamzah. Lalu Rasulullah menjawab, *"Sesungguhnya ia tidak halal bagiku, karena ia adalah anak saudara sesusuku, dan apa-apa yang diharamkan karena nasab (keturunan) diharamkan juga karena susuan"*. Secara tekstual hadis dimaksud adalah sebagai berikut:

وَحَدَّثَنَا هَدَّابُ بْنُ خَالِدٍ حَدَّثَنَا هَمَّامٌ حَدَّثَنَا قَتَادَةُ عَنْ جَابِرِ بْنِ زَيْدٍ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أُرِيدَ عَلَى ابْنَةِ حَمْرَةَ فَقَالَ إِنَّهَا لَأُتَجَلُّ لِي إِنَّهَا ابْنَةُ أَخِي مِنَ الرَّضَاعَةِ وَيَحْرُمُ مِنَ الرَّضَاعَةِ مَا يَحْرُمُ مِنَ الرَّحِمِ.

Artinya:

"Haddab ibn Khâlid menceritakan kepada kami, Hammâm menceritakan kepada kami, Qatâdah menceritakan kepada kami dari Jâbir ibn Zayd dari Ibnu 'Abbâs bahwasanya Nabi Saw. diminta menikahi anak Hamzah. Lalu Nabi Saw. menjawab, "Sesungguhnya ia

²Abdul Aziz Dahlan, (editor), *Ensiklopedi Hukum Islam*, Vol. 5, (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 1997), hlm. 1470.

*tidak halal bagiku, karena ia adalah anak saudara sesusuku, dan apa-apa yang diharamkan karena susuan, diharamkan pula karena keluarga”.*³

Bisnis ASI

Bank ASI mula pertama kali didirikan di Eropa dan Amerika. Gerakan emansipasi telah mendorong wanita di Eropa dan Amerika Serikat menuntut kesamaan hak antara pria dan wanita dalam seluruh lapangan kehidupan. Akibatnya mereka sering keluar rumah, sehingga anak-anak mereka, termasuk yang masih bayi, harus ditinggalkan dengan pengasuh bayi. Namun mereka juga menyadari manfaat dan keunggulan ASI yang kadar gizi dan energinya jauh lebih baik dibanding susu buatan. Sementara mereka tidak bisa menyusui bayi mereka, baik karena kesibukkan maupun untuk memelihara kebugaran payudaranya. Untuk mengantisipasi keadaan, para ilmuwan di Eropa dan Amerika Serikat mendirikan bank ASI sehingga kekhawatiran terhadap bayi-bayi mereka yang tidak bisa minum ASI bisa diatasi. Dan kini lembaga ini telah berkembang sampai ke Asia, di antaranya Singapura.

Salah satu *problem* yang muncul dari Bank ASI ini adalah bisnis ASI. Dibandingkan dengan kebutuhan susu sapi, jelas kebutuhan terhadap ASI jauh lebih diperlukan. Dilihat dari sisi kualitas, kandungan gizi dan energi ASI jauh lebih baik dibandingkan dengan susu sapi. Maka pengalengan terhadap ASI adalah hal yang niscaya baik dalam bentuk susu bubuk maupun dalam bentuk susu kental. Tentu ini menjadi lahan bisnis yang menjanjikan. Jika susu sapi diperjualbelikan, maka apakah air susu manusia juga dapat diperjualbelikan?

Para ulama berbeda pendapat, ada yang membolehkan dan ada yang melarang. Abû Hanîfah (w. 150 H/767 M) termasuk yang

³Abi al-Husain Muslim ibn al-Hajjâj al-Naisâbûrî al-Imâm Muslim, *Shahîh Muslim*, tahqiq Abû al-Fadhl al-Dimyâthî, (Beirût: Dâr al-Bayân al-'Arabî, 2006), *Kitâb al-Radhâ'ah, Bâb Tahrim Ibnati al-Akhi min al-Radhâ'ah*, Hadis ke-1447, hlm. 290.

melarang. Menurutnya air susu manusia itu sama dengan dagingnya. Karena daging manusia tidak dapat diperjualbelikan, maka demikian halnya dengan air susunya. Berbeda dengan Abû Hanîfah, Imam Mâlik (w. 179 H/795 M) dan al-Syâfi'î (w. 205 H/820 M) justru membolehkan. Alasannya karena air susu itu adalah termasuk benda yang boleh dikonsumsi. Karena itu, ia dapat diperjualbelikan.⁴ Isyarat atas kebolehan memperjualbelikan air susu itu, secara implisit termaktub dalam Q.S. al-Baqarah ayat 233 dan al-Thalaq ayat 6:

وَإِنْ أَرَدْتُمْ أَنْ تَسْتَرْضِعُوا أَوْلَادَكُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا سَلَّمْتُمْ مَا آتَيْتُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ.

Terjemahnya:

"Dan jika kamu ingin anakmu disusukan oleh orang lain, maka tidak ada dosa bagimu apabila kamu memberikan pembayaran menurut yang patut". (Q.S. al-Baqarah: 233)⁵

فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ وَأَنْتُمْرُوا بَيْنَكُمْ بِمَعْرُوفٍ وَإِنْ تَعَاَسَرْتُمْ فَسْتَرْضِعْ لَهُ أُخْرَى

Terjemahnya:

"...Kemudian jika mereka menyusukan (anak-anak) mu untukmu, maka berikanlah kepada mereka upahnya; dan musyawarahkanlah di antara kamu (segala sesuatu), dengan baik; dan jika kamu menemui kesulitan maka perempuan lain boleh menyusukan (anak itu) untuknya" (Q.S. al-Thalaq: 6).⁶

Menurut Yûsuf al-Qardhâwî air susu tersebut boleh dibeli, jika mereka tidak berkenan menyumbangkannya, sebagaimana ia

⁴Ibnu Rusyd, *Bidâyah al-Mujtahid wa Nihâyah al-Muqtashid*, Jilid II, (Beirût: Dâr al-Fikr, t. th.), hlm. 96.

⁵Departemen Agama RI, *Al-Quran dan Terjemahannya*, hlm. 57.

⁶*Ibid.*, hlm. 945.

diperbolehkan mencari upah dengan menyusui anak orang lain, sebagaimana *nash* Al-Qur'an serta contoh riil kaum muslimin.⁷

Masalah Sesusuan

ASI yang terhimpun dalam Bank ASI, jelas berasal dari banyak wanita donatur, dan dapat bercampur dengan susu lainnya atau dengan zat sejenis lainnya. Dengan demikian dapat dipastikan, seorang bayi dapat meminum susu dari banyak wanita. Dan sebanyak itu pula para wanita tersebut, serta seluruh perempuan yang mempunyai nasab dengan ibu susuan itu, baik secara vertikal maupun horisontal, diharamkan kawin dengannya. Ini kalau pandangan ulama mazhab Syâfi'î dan Mâlikî yang diikuti. Sebab dua mazhab fikih Sunni ini berpendapat bahwa percampurbauran air susu antara satu wanita dengan wanita yang lain atau percampurbauran air susu dengan benda lain, tetap menyebabkan keharaman nikah.⁸

Pandangan fikih dari mazhab Mâlikî dan Syâfi'î di atas dapat disiasati dengan upaya yang serius dan hati-hati dari pengurus Bank ASI. Para pengurus harus bersikap hati-hati dalam menerima air susu dari para donatur sehingga satu dengan lainnya tidak bercampur. Kecuali itu, data-data wanita yang menjadi donatur harus dicatat dengan cermat.

Tetapi harus diakui bahwa melakukan pemilahan air susu agar tidak terjadi pecampurbauran bukanlah hal yang mudah dilakukan. Karena itu, Yûsuf al-Qardhâwî, memberi solusi hukum fikih dengan merujuk kepada pendapat Ibnu Hazm al-Zhâhirî (w. 456 H/1064 M) yang menyatakan bahwa yang dinamakan *radhâ'ah* adalah apabila seorang bocah menyedot air susu dengan mulutnya dari puting susu (tetek) si ibu yang menyusunya (ibu susuan). Adapun bocah yang meminum air susu dari ibu susuan lewat sebuah dot atau botol, atau air susu sudah diletakkan di mulutnya baru kemudian ditelannya, atau

⁷Yûsuf al-Qardhâwî, *Hadyu al-Islâm: Fatâwa Mu'âshirah*, diterjemahkan oleh As'ad Yasin dengan judul, *Fatwa-Fatwa Kontemporer*, Jilid II, (Jakarta: Gema Insani Press, 2002), hlm. 783.

⁸Ibnu Rusyd, *Bidâyah al-Mujtahid wa Nihâyah al-Muqtashid*, Jilid II, (Beirût: Dâr al-Fikr, t. th.), hlm. 28-29.

dicampurkan dengan roti, atau dicampurkan dengan makanan lain, atau dituangkan di mulutnya, hidungnya, telinganya, atau lewat suntikan, maka meskipun hal tersebut dilakukan secara rutin selama setahun, dan air susu tersebut merupakan makanan pokok bagi balita tersebut, tetap tidak dapat menjadikan hubungan sepersusuan.

Pandangan Ibnu Hazm (w. 456 H/1064 M) ini didasarkan pada ayat Al-Qur'an dan hadis Nabi Saw. sebagai berikut:

وَأُمَّهَاتِكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمُ وَأَخَوَاتِكُمْ مِنَ الرِّضَاعَةِ

Terjemahnya:

”Dan diharamkan juga atasmu mengawini ibu yang menyusukanmu, dan saudaramu yang sesusuan”. (Q.S. al-Nisâ’: 23).⁹

أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ قَالَ حَدَّثَنَا يَحْيَى عَنْ مَالِكٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي بَكْرٍ عَنْ عَمْرَةَ عَنْ عَائِشَةَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ يَحْرُمُ مِنَ الرِّضَاعِ مَا يَحْرُمُ مِنَ النَّسَبِ.

Artinya:

“Muhammad ibn Basysyâr menceritakan kepada kami, ia berkata Yahyâ menceritakan kepada kami dari Mâlik dari ‘Abdillâh ibn Abî Bakri dari ‘Amrah dari ‘Âisyah dari Nabi Saw. Beliau bersabda sesuatu yang diharamkan dengan sebab persusuan, sama dengan yang diharamkan sebab nasab”.¹⁰

Dalam ayat dan hadis di atas ditekankan bahwa, haramnya menikahi seorang perempuan dikarenakan adanya hubungan persusuan dengan syarat *irtidhâ’*, *radhâ’ah* dan *radhâ’*. Dikatakan *irtidhâ’* apabila seorang ibu susuan meletakkan puting payudaranya di mulut balita yang disusui. *Radhâ’ah* dan *radhâ’* dapat terjadi apabila

⁹Departemen Agama RI, *Al-Quran dan Terjemahannya*, hlm. 120.

¹⁰Abdurrahmân Ahmad ibn Sya’bi ibn ‘Alî al-Khurâsânî al-Nasâî, *Sunan al-Nasâ’î*, Juz V, (Halb: Maktabah al-Mathbû’ât al-Islâmiyyah, 1987/1406 H), *Kitâb al-Nikâh*, *Bâb mâ Yahrumu bi al-Radhâ’ah*, Hadis ke-5411, hlm. 191.

balita yang disusui tersebut, menyedot air susu dengan mulutnya secara langsung dari puting susu ibu susuannya.

Dengan demikian, persusuan yang terjadi dengan tidak adanya syarat-syarat di atas, maka sepersusuan tersebut tidak dapat menjadikan hubungan *tahrîm* (terlarang). Persusuan tersebut dianggap batal dan tidak menimbulkan dampak baru dalam mengubah hukum syara'. Kita menyebutnya bukan dengan *radhâ'*, tetapi cukup dengan makan, minum, suntik, dan sebutan-sebutan lain, sesuai dengan alat yang dipakai untuk menyalurkan air susu ke mulut balita", tegas Ibnu Hazm (w. 456 H/1064 M) dalam karya monumentalnya *al-Muḥallâ*, Juz IX, masalah 1866, sebagaimana dikutip Yûsuf al-Qardhâwî.¹¹

Argumentasi Ibnu Hazm (w. 456 H/1064 M) di atas, agaknya bertumpuk pada analisis *dilâlah lughawiyyah*. Yaitu bahwa bahasa diberi makna secara lugas, karena memang arti bahasa secara asal tidak diperbolehkan keluar dari hakekat lafalnya, kecuali kalau ada *mâni'* atau penghalang. Dan dalam kasus ini tidak ditemukan penghalang yang bisa menghalangi lafal *radhâ'* untuk dimaknai secara lugas, karena itu, lafal *radhâ'* harus diberikan makna sesuai dengan makna harfiahnya.

Analisis bahasa ini, demikian Yûsuf al-Qardhâwî, diperkuat dengan *ḥikmah al-tasyrî'* yang dikandungnya. Bahwa yang menyebabkan hubungan *radhâ'* bukan hanya karena faktor makan dan minumannya, tetapi terkandung makna lain, yaitu di samping air susu sebagai makanan pokok balita, juga dalam *radhâ'* terjalin hubungan batin antara balita dan ibu susuan yang timbul karena sering bertemunya mulut balita dengan tetek ibu susuannya.¹²

Berdasarkan pendapat ini, Yûsuf al-Qardhâwî dalam bukunya *Fatwa-Fatwa Kontemporer*, membolehkan pendirian Bank Susu, tanpa harus khawatir dapat menimbulkan dampak baru dalam hukum syara'.¹³

¹¹Yûsuf al-Qardhâwî, *Fatwa-Fatwa Kontemporer*, Jilid III, hlm. 420.

¹²*Ibid.*, hlm. 421.

¹³*Ibid.*, Jilid II, hlm. 782-791.

Pandangan Ibnu Hazm di atas tentu berbeda dengan pandangan Abū Hanīfah (80-150 H/699-767 M), Imam Mālik (93-179 H/712-795 M) dan al-Syāfi‘ī (w. 205 H/820 M). Sebab mereka yang disebut terakhir, memaknai sifat *radhā‘ah* yang menjadi acuan dalam menetapkan pengharaman pernikahan adalah segala sesuatu yang sampai ke perut bayi melalui kerongkongan atau lainnya, dengan cara menghisap atau lainnya, seperti dengan *al-wajûr*, yaitu menuangkan air susu lewat mulut ke kerongkongan. Bahkan mereka samakan pula dengan jalan *al-sa‘ûth*, yaitu menuangkan air susu ke hidung lantas ke kerongkongan. Dan ada pula yang berlebihan dengan menyamakannya dengan suntikan lewat dubur (anus).¹⁴

Agaknya dengan sifat *radhā‘ah* seperti di atas, ‘Abdurrahmân al-Jazîrî mendefinisikan *radhā‘ah* dengan:

وَصَوْلُ لَبَنِ أَدَمِيَّةٍ إِلَى جَوْفِ طِفْلِ

Artinya:

“Sampainya air susu manusia ke dalam kerongkongan seorang anak kecil”.¹⁵

Jika secara leksikal, *radhā‘ah* terbatas pada isapan air susu dari *al-sadyu* (puting susu), maka dalam definisi ‘Abdurrahmân al-Jazîrî, yang menjadi tolak ukur adalah sampainya air susu ke dalam kerongkongan anak yang menyusu, lewat *al-sadyu* atau tidak.

Pengertian dan sifat *radhā‘ah* di atas sangat luas. Bila pandangan ini yang dipilih, maka infus atau injeksi air susu ibu yang berasal dari Bank ASI, atau ASI yang berasal dari kaleng baik bubuk maupun kental, adalah tidak boleh. Sebab hal itu termasuk kategori *radhā‘ah*.

¹⁴*Ibid.*, Jilid III, hlm. 418-419.

¹⁵‘Abdurrahmân al-Jazîrî, *Kitâb al-Fiqh ‘alâ al-Madzâhib al-Arba‘ah*, Juz IV, (Beirût: Dâr Ihyâ‘ al-Turâts al-‘Arabiy, 1969), hlm. 25.

DAFTAR PUSTAKA

- ‘Abdul Qâdir ‘Audah, *Al-Tasyrî’ al-Jinâ’i Muqâranah bi al-Qânûn al-Wadh’î*, (Kairo: Dâr al-Turâts, t.th.).
- ‘Abdullâh ibn ‘Abdul Muhsin al-Tharîqî, *Tanzhîm al-Nasl wa Mauqif al-Syarî’ah al-Islâmiyyah Minhu*, (Riyâdh: t.p., 1983).
- ‘Abdullâh Nâshih ‘Ulwân, *Ta’addud al-Zawjât fî al-Islâm wa al-Hikmah min Ta’addud Zawjât al-Nabî saw.*, (Kairo: Dâr al-Salâm, 1988).
- ‘Abdurrahmân Ahmad ibn Sya’bi ibn ‘Alî al-Khurâsânî al-Nasâî, *Sunan al-Nasâ’î*, Juz V, VI, (Halb: Maktabah al-Mathbû’ât al-Islâmiyyah, 1987/1406 H)
- ‘Abdurrahmân al-Jazîrî, *al-Fiqh ‘alâ al-Madzâhib al-Arba’ah*, Jilid IV, (Beirût: Dâr al-Fikr, 1970).
- ‘Abdurrahmân ibn ‘Umar Ba’alawî, *Bughyah al-Mustarsyidîn*, (Semarang: Usaha Keluarga, t.th.).
- ‘Alî Hasballâh, *Al-Furqah bayn al-Zawjaini wa ma Yata’allaqu bihâ min ‘Iddatin wa Nasabin*, (t. tp.: Dâr al-Fikr al-‘Arabî, 1387 H/1968 M).
- Abû ‘Abdillâh Muhammad ibn Ismâ’îl Ibrâhîm al-Imâm al-Bukhârî, *Shahîh al-Bukhârî*, Juz I, VIII, IX, (Mesir: Al-Kubrâ al-Amîriyyah, 1311 H).
- Abû al-Hasan ‘Alî ibn ‘Umar ibn Ahmad ibn Mahdî ibn Mas’ûd ibn al-Nu’mân ibn Dînar al-Baghdâdî al-Dâruqthnî, *Sunan al-Dâruqthnî*, Juz V, (Beirût: Mu’assasah al-Risâlah, 1424 H/2004 M).
- ‘Imâduddîn ‘Abdul Fidâ’ Ismâ’îl Ibnu Kastîr al-Quraisyî al-Dimasyqî, *Tafsîr al-Qur’an al-‘Azhîm*, Jilid II, (Beirût: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1418 H/1997 M).
- A. Sukris Sarmadi, *Dekonstruksi Hukum Progresif Ahli Waris Pengganti dalam Kompilasi Hukum Islam*, (Yogyakarta: Aswaja Pressindo, 2012).
- Abdul Aziz Dahlan, (editor), *Ensiklopedi Hukum Islam*, Vol. 1, 2, 4 & 5, (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 1997).
- Abdul Aziz, “Wasiat Wajibah dalam Hukum Keluarga Muslim Modern (Studi Kasus di Mesir, Syiria dan Indonesia)”, *Jurnal Hukum Islam STAIN* Pekalongan, Vol. 2, No. 1 April 2004.

- Abdul Manan, *Aneka Masalah Hukum Perdata Islam di Indonesia*, (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2006).
- Abdul Moqsit Ghozali. *et. al, Tubuh, Seksualitas, dan Kedaulatan Perempuan: Bunga Rampai Pemikiran Ulama Muda*, (Yogyakarta: LKiS, 2000).
- Abdulaziz Mohammed Zaid, *The Islamic Law of Bequest*, (London: Scorpion Publishing Ltd., 1986).
- Abdur Rahman Ghazali, *Fiqh Munakahat*, (Jakarta: Penerbit Prenada Media Group, 2006).
- Abi 'Abdillâh Muhammad ibn Ismâ'îl Ibrâhîm al-Imâm al-Bukhârî, *Shahîh al-Bukhârî*, Jilid III, (Kairo: Lajnah Ihyâ' Kutub al-Sunnah, 1990 M/1410 H).
- Abi al-Husain Muslim ibn al-Hajjâj al-Naisâbûrî al-Imâm Muslim, *Shahîh Muslim*, tahqîq Abû al-Fadhl al-Dimyâthî, (Beirût: Dâr al-Bayân al-'Arabî, 2006).
- Abû 'Abdillâh Muhammad ibn Ahmad al-Anshârî al-Qurthubî, *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân* Juz III, (Kairo: Dâr al-Kitâb al-'Arabî, 1967).
- Abû al-Hasan 'Alî ibn Ahmad al-Wâhidî, *Asbâb Nuzûl al-Qur'ân*, (Mesir: Dâr al-Kitâb al-Jadîd, 1969).
- Abû al-Manâqib, *Takhrîj al-Furû' 'alâ al-Ushûl*, (Beirût: Mu'assasah al-Risâlah, 1398 H).
- Abû al-Walîd Muhammad ibn Ahmad ibn Muhammad ibn Ahmad Ibnu Rusyd, *Bidâyah al-Mujtahid wa Nihâyah al-Muqtashid*, Juz II, (Mesir: Syirkah Maktabah Mushthafâ al-Bâbî al-Halabî wa Awlâduhu, 1950/1370).
- Abû Bakr al-Dimyathî, *I'ânah al-Thâlibîn*, Jilid III, (Semarang: Mathba'ah Thoha Putra, t. th.).
- Abû Bakr Muhammad ibn Abî Sahl al-Sarkhasî, *Al-Mahsûth*, Juz V, (Beirût: Dâr al-Ma'rifah, 1406 H).
- Abû Muhammad 'Abdulah bin Ahmad Ibnu Qudâmah, *Al-Mughnî*, Jilid VII, (Beirût: Dâr al-Fikr, 1404 H).
- Ahmad Azhar Basyir, *Hukum Waris Islam*, (Yogyakarta: Fakultas Ekonomi UII, 1982).
- Ahmad Musthafâ al-Syalabî, *Ahkâm al-Mawârits*, (Beirût: Dâr al-Nahdhah al-'Arabiyah, 1978).
- Ahmad Rafiq, *Hukum Islam di Indonesia*, (Jakarta: Rajawali Press, 2003).

- Ahmad Sukarja, "Perkawinan Berbeda Agama Menurut Hukum Islam", dalam Chuzaimah dan Hafiz Anshary (ed.), *Problematika Hukum Islam Kontemporer*, Buku Pertama, (Jakarta: LSIK, 1996).
- Alauddin Kharofa, *Family Law Comparative Study Between Arab Law, Islamic, Jewi, and Chirstians Law*, Jilid I, (Baghdad: Maktabah al-Ani, 1962).
- Al-Fadhl Ahmad Ibn Âli Ibn Hajar al-'Asqalânî, *Fath al-Bârî bi Syarh Shahîh al-Bukhârî*, Juz V, (Beirût: Dâr al-Ma'rifah, 1379 H).
- Al-Hâfîzh Abî 'Abdillâh Muhammad ibn Yazîd al-Qazwainî, *Sunan Ibn Mâjah*, Juz I, II, (Beirût: Dâr Ihyâ' al-Kutub al-'Arabîyyah, 1431 H)
- Al-Imâm al-Hâfîzh Abî 'Îsâ Muhammad Sawrah ibn Mûsa al-Turmudzî, *Sunan al-Turmudzî*, Juz III, (Mesir: Mushthafâ al-Bâbî al-Halabî, 1975/1395 H).
- Al-Imâm al-Hâfîzh Sulaimân al-Asy'ats al-Sajastânî Abû Dâwud, *Sunan Abî Dâwud*, komentar dan tahqîq Dr. al-Sayyid Muhammad Sayyid, Dr. 'Abdul Qâdir 'Abdul Khair dan Al-Ustâdz Sayyid Muhammad Sayyid dan al-Ustâdz Sayyid Ibrâhîm, Juz II, (Kairo: Dâr al- Hadîts, 1999 M/1420 H).
- Al-Imâm al-Qâdhi Abû al-Walîd Muhammad Ahmad ibn Muhammad ibn Ahmad ibn Rusyd al-Qurthubî al-Andalusî, *Bidâyah al-Mujtahid wa Nihâyah al-Muqtahid*, Jilid II, (Dâr al-Fikr, t.th).
- Al-Imâm Muhammad ibn Ismâ'il al-Amîr al-Yamanî al-Kahlânî al-Shana'ânî *Subul al-Salâm*, Juz III, (Bandung: Dahlan, t. th.).
- Al-Qâsimî, *Tafsîr Mahâsin al-Ta'wil*, Jilid III, (Beirût: Dâr al-Fikr, 1978).
- Al-Râghîb al-Ashfahânî, *Mu'jam Mufradât Alfâzh al-Qur'an*, (Beirût: Dâr al-Fikr, t. th.).
- Al-Sayyid Sâbiq, *Fiqh al-Sunnah*, Jilid I, (Beirût: Dâr al-Kitâb al-'Arabî, 1985).
- _____, *Fiqh al-Sunnah*, Jilid II, (Beirût: Dâr al-Fikr, 1403/1983).
- _____, *Fiqh al-Sunnah*, Jilid IV, (Kairo: Dâr al-Fath, 2004).
- _____, *Fiqh Sunnah*, Juz III, (Beirût: Fath al-U'lûm al-'Arabî, t.th.).
- Amina Wadud Muhsin, *Qur'an and Women*, diterjemahkan oleh Abdullah Ali dengan judul *Quran Menurut Perempuan: Meluruskan Bias Gender dalam Tafsir*, (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 1421 H/2001 M).
- Amir Syarifuddin, *Hukum Kewarisan Islam*, (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2006).
- _____, *Pelaksanaan Hukum Kewarisan Islam dalam Lingkungan Adat Minangkabau*, (Jakarta: Gunung Agung, 1984).

- Andi Syamsu Alam dan M. Fauzan, *Hukum Pengangkatan Anak Perspektif Islam*, (Jakarta: Prenada Media, 2008).
- Asyari Abta dan Djunaidi Abd. Syakur, *Ilmu Waris Al-Faraidh, Deskripsi Berdasarkan Hukum Islam dan Praktis*, (Surabaya: Pustaka Hikmah Perdana, 2005).
- Badan Pusat Statistik. *Angka Kematian Ibu Menurut Pulau*. https://www.bps.go.id/indikator/indikator/view_data/0000/data/1349/sdgs_3/1
- Chaidir Ali, *Yurisprudensi Indonesia Tentang Hukum Adat*, (Bandung: Bina Cipta, 1986).
- Dedi Supriyadi dan Mustofa, *Perbandingan Hukum Perkawinan di Dunia Islam*, (Bandung: Pustaka al-Fikriis, 2009).
- Depag RI, *Bahan Penyuluhan Hukum [Undang-undang Nomor 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama, UU No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan dan Inpres No. 1/1991 tentang Kompilasi Hukum Islam Indonesia]*, (Jakarta: Direktorat Jenderal Pembinaan Kelembagaan Agama Islam 1996/1997).
- Departemen Kesehatan RI, *Laporan Lengkap Symposium Abortus*, (Jakarta: 1965).
- Devia Irena Putri. 2020. *Mengapa Angka Kematian Ibu Hamil dan Melahirkan Masih Tinggi?*. <https://www.klikdokter.com/info-sehat/read/2699377/mengapa-angka-kematian-ibu-hamil-dan-melahirkan-masih-tinggi>
- Dewi Komalasari, <https://www.jurnalperempuan.org/warta-feminis/perjuangan-mengakhiri-perkawinan-anak-di-indonesia-membuahkan-hasil,17/9/2019>.
- Edward William Lane, *Arabic-English Lexicon*, (New York: Frederick Ungar Publishing Co, 1955).
- Fakhr al-Dîn al-Râzî, *Tafsîr al-Kabîr wa Mafâtîh al-Ghayb*, Jilid XVI, (Beirût: Dâr al-Fikr, 1414 H/1994 M).
- Faqihuddin Abdul Kodir, *Memilih Monogami Pembacaan atas Al-Quran dan Hadis Nabi*, (Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2005).
- Fatchur Rahman, *Ilmu Waris*, (Bandung: al-Ma'arif, 1981).
- Faturrahman Djamil, *Metode Ijtihad Majelis Tarjih Muhammadiyah*, (Jakarta: Logos, 1995).
- Fuâdi Nu'mân, *Mulakhash Qâwa'id al-Lughah al-'Arabiyah*, Juz II, (Damaskus: Dâr al-Hikmah, t.th.).

- H. Abd. Rahman Ghazaly, 2006, *Fiqh Munakahat*, (Jakarta: Prenada Media Group).
- H. M. H al-Husaini, *Pandangan-Pandangan tentang Kawin Mut'ah*, (Jakarta: Yayasan al-Hamidy, 1996).
- H. Mahyuddin, *Masailul Fiqhiyah*, (Jakarta: Kalam Mulia, 2003).
- H. Satria Effendi M. Zein, *Problematika Hukum Keluarga Islam Kontemporer Analisis Yurisprudensi dengan Pendekatan Ushuliyah*, (Jakarta: Prenada Media, 2005).
- H.M. Anshary MK, *Hukum Kewarisan Islam dalam Teori dan Praktek*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011).
- _____, *Hukum Perkawinan di Indonesia Masalah-Masalah Krusial*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010).
- Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1984).
- Hardjito Notopuro, "Tentang Barang Gono-gini dan Barang Asal Serta Hak Mewarisi Bagi Djanda, Anak/Anak Angkat", *Hukum Nasional* 2/1 (1968).
- Hasanayn Muhammad Makhlûf, *al-Mawârits fî al-Syari'ah al-Islâmiyyah*, (Kairo: Lajnah al-Bayân al-'Arabî, 1958).
- <http://islamlib.com/id/index.php?page=article&id=224>.
- http://www.psikologmalang.com/2013/01/definisi-adopsi-anak-by-3us_11.html
- Ibnu 'Abidîn, *Hâsyiah Ibn 'Âbidîn*, Juz II, (Kaira: t.p., 1326 H).
- Ibnu al-Hammâm, *Fath al-Qadîr*, Juz X, (Mesir: Musthafâ al-Bâbî al-Halabî, 1389 H/1979M).
- Ibnu Hazm, *al-Muhallâ bi al-Atsâr*, Juz IX dan X, (Beirût: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1988).
- Ibnu Jarîr al-Thabarî, *Jâmi' al-Bayân fî Ta'wil al-Qur'ân*, Jilid II, (Beirût: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1999 M).
- Ibnu Manzhûr, *Lisân al-Arab*, (Kairo: Dâr al- Ma'ârif, t. th.).
- Ibnu Qayyim al-Jauziyyah, *Ahkâm Ahl al-Dzimmah*, (Beirût: Dâr Ibnu Hazm, 1418 H).
- Ibnu Qudâmah, *Al-Mughnî*, Juz VII, (Riyâdh: Maktabah al-Riyâdh al-Hadîts, t.t.).
- Ibnu Syihâb al-Ramlî, *Nihâyah al-Muhtâj*, Juz VI, (Beirût: Dâr al-Fikr, 1984).
- Ibrahim Hoesen, *Fiqh Perbandingan*, Jilid I, (Jakarta: Yayasan Ihya 'Ulumuddin Indonesia, 1971).

- Imam Abû Hâmid al-Ghazâlî, *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn*, Jilid II, (Beirût: Dâr al-Fikr).
- _____, *Al-Mankhûl min Ta'liqât al-Ushûl*, (Damaskus: Dâr al-Fikr, 1980).
- Imam al-Baihaqî, *Sunan Baihaqî*, Jilid VII, (Beirût: Dâr al-Ma'rifah, t. th.).
- Imam al-Nawawî, *al-Majmû' Syarh al-Muhadzdzab*, (Libanon: Ihyâ' al-Turâts al-'Arabî, 1995).
- Imam al-Ramlî, *Nihâyah al-Muhtâj*, Juz VIII, (Kaira: Mushthafâ Bâbi al-Halabî, 1357 H/1938M).
- Imam Mahdî bin Yahyâ, *Al-Bahrûz al-Zakhar*, Juz VIII, (Kairo: t.p., 1948).
- Imam Mâlik, *al-Mudawwanah al-Kubrâ*, Jilid XIII, (Beirût: Dâr al-Fikr, t. th.).
- International Conventoin on Elimination of All Fromrs Of Discrimination Againts Women, https://pih.kemlu.go.id/files/UU_1984_7.pdf, diakses 1 Desember 2019.
- Iqbal Abdurrauf Saimima, (editor), *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam*, (Jakarta: Panjimas, 1988).
- J. Satrio, *Hukum Harta Perkawinan* (Bandung: Citra Aditya Bakti, 1993).
- Jalâluddîn 'Abdurrahmân al-Suyûthî, *al-Durr al-Mantsûr fî al-Tafsîr bi al-Ma'tsûr*, Jilid II, (Beirût: Dâr al-Fikr, 1983 M/1403 H.).
- _____, *Lubâb al-Nuqûl fî Asbâb al-Nuzûl*, diterjemahkan oleh Rohadi Abu Bakar dengan judul, *Asbabun Nuzul: Sebab-Sebab Turun Ayat-Ayat al-Quran*, (Semarang: Wicaksana-Berkah Ilahi, t. th.).
- Johanes den Heijer dan Syamsul Anwar (ed.), *Islam Negara dan Hukum*, (Jakarta: INIS, 1993).
- Kamal Muchtar, *Asas-Asas Hukum Islam Tentang Perkawinan*, (Jakarta: Bulan Bintang 1974).
- Kaukab Siddique, *Menggugat Tuhan Yang Maskulin*, (Jakarta: Paramadina, 2002).
- Kautsar Kâmil, *Muhâdharât fî al-Fiqh al-Muqârin* (Kairo: Maktabah al-Azhâr al-Syarîf, 1997).
- Keputusan MA No. 545 K/Sip/1970, No. 847 K/Sip/1972, No. 261 K/Sip/1972.
- Kevin Andrian. 2017. *Hamil Usia Muda Akibat Hubungan Intim Dini*. <https://www.alodokter.com/hamil-muda-akibat-hubungan-intim-dini>
- Latif, H. S. M., *Kasus Jodoh dan Perkawinan*, (Jakarta: BP4 Pusat, 1973).
- Litbang Rifka Annisa WCC, *Laporan Data Kasus Tahun 2001*, (Yogyakarta: Rifka Annisa, 2001).

- Louis Ma'lûf, *Al-Munjid fî al-Lughah wa al-A'lâm*, (Beirût: Dâr al-Masyriq, 1986).
- Luthfi Syaukani, *Politik, HAM, dan Isu-Isu Teknologi dalam Fikih Kontemporer*, (Bandung: Pustaka Hidayah, 1998).
- M. Abdul Mujieb Mabruhi Tholhah Syafi'ah AM, *Kamus Istilah Fiqih*, (Pustaka Firdaus, Jakarta, 2010).
- M. Ali Hasan, *Berbagai Macam Transaksi dalam Islam*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2004).
- _____, *Masail Fiqhiyah al-Haditsah*, (Jakarta: Rajawali, 1997).
- M. Artho Mudzhar, *Membaca Gelombang Ijtihad, antara Tradisi dan Liberasi*, (Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1998).
- M. Fahmi Al Amruzi, *Rekonstruksi Wasiat Wajibah dalam Kompilasi Hukum Islam*, (Yogyakarta: Aswaja Pressindo, 2012).
- M. Quraish Shihab, *Anda Bertanya M. Quraish Shihab Menjawab Berbagai Masalah Keislaman*, (Bandung: Al-Bayan, 2002).
- _____, *Fatwa-Fatwa Seputar Ibadah dan Muamalah*, (Bandung: Mizan, 1999).
- _____, *M. Quraish Shihab Menjawab 1001 Soal Perempuan Yang Patut Anda Ketahui*, (Jakarta: Lentera Hati, 2011).
- _____, *Menjemput Maut Bekal Perjalanan Menuju Allah SWT*, (Jakarta: Lentera Hati, 2003).
- _____, *Tafsir al-Mishbah Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Quran*, Vol. 2, 3, (Jakarta: Lentera Hati, 1421 H/2001 M).
- M. Yahya Harahap, "Materi Kompilasi Hukum Islam", dalam Moh. Mahfud, Sidik Tono dan Dadan Muttaqien, eds., *Peradilan Agama dan Kompilasi Hukum Islam dalam Tata Hukum Indonesia*, (Yogyakarta: UII Press, 1993).
- _____, *Kedudukan, Kewenangan dan Acara Peradilan Agama*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2005).
- Mahmouddin Sudin, *Perkawinan antar Agama, Inferfait Marriage*, (Jakarta: Yayasan Keluarga Sejahtera, 1988).
- Mahmud Syaltut, *Al-Fatâwâ*, (Mesir: Dâr al-Qalam, t.th.).
- Mahmud Yunus, *Hukum Perkawinan dalam Islam Menurut Madzhab Syafi'i, Hanafi, Maliki dan Hanbali*, (Jakarta: PT. Hidakarya Agung, 1983).
- Majlis Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam P.P. Muhammadiyah, *Tafsir Tematik Al-Qur'an: tentang Hubungan Sosial Antar Umat Beragama*, (Yogyakarta: Pustaka SM, 2000).

- Mashdar Farid Mas'udi, *Hak-hak Reproduksi Perempuan: Dialog Fiqih Pemberdayaan*, (Bandung: Mizan, 1406 H/1997 M).
- Masjfulk Zuhdi, *Masail Fighiyah*, (Jakarta: CV Haji Masagung, 1989).
- _____, *Islam dan Keluarga Berencana di Indonesia*, (Surabaya: Bina Ilmu, 1986).
- Muderis Zaini, *Adopsi Suatu Tinjauan dari Tiga Sistem Hukum*, (Jakarta: Bina Aksara, 1985).
- Mudhofar Badri dkk dalam Ikhsanuddin dkk (ed.), *Panduan Pengajaran Fikih Perempuan di Pesantren*, (Yogyakarta: YKF, 2000).
- Muhammad 'Âli al-Shâbûnî, *Al-Mawârits fî al-Syari'ah al-Islâmiyah*, (Beirût: Dâr al-Qalam, 1409 H/1989 M).
- Muhammad 'Âli al-Shâbûnî, *Hukum Warisan dalam Syariat Islam*, (Bandung: Diponegoro, 1988).
- Muhammad 'Âli al-Shâbûnî, *Hukum Waris*, Terj. Abdul Hamid Zahwan, (Solo: Pustaka Mantiq, 1994).
- Muhammad al-Ghazâlî, *Al-Sunnah al-Nabawiyah bayn Ahl al-Hadîts wa al-Fuqahâ'*, (Kairo: Dâr al-Syurûq, 1989/1409).
- Muhammad al-Hamid, *Nikâh al-Mut'ah fî al-Islâm Harâm*, (Beirût: Dâr al-Qalam, 1988).
- Muhammad al-Syarbinî al-Khathîb, *Mughnî al-Muhtâj*, Juz III, (Kairo: Musthofâ al-Bâbî al-Halabî, 1958).
- Muhammad al-Syaukânî, *Nail al-Awthâr*, (Kairo: Maktabah al-Salafiyah, 1374 H).
- Muhammad al-Tijânî al-Samâwî, *Li Akûna Ma'a al-Shâdiqîn*, (Beirût: Mu'assasah al-Fajr, 1990).
- Muhammad Amin Suma, *Hukum Keluarga Islam di Dunia Islam*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2004).
- Muhammad Husain al-Dzahabî, *Al-Syari'ah al-Islâmiyyah: Dirâsah Muqâranah bayn Ahl al-Sunnah wa Madzhab al-Ja'fariyyah*, (Mesir: Dâr al-Kutub al-Hadîtsah, 1968).
- Muhammad Husain al-Thabâthabâ'î, *al-Mizân fî al-Tafsîr al-Qurân*, Juz V, (Beirût: Mu'assasah al-'Alamî li al-Mathbû'ât, 1991).
- Muhammad ibn 'Abdul Wâhid Ibnu al-Humam al-Hanafî, *Syarh Fath al-Qadîr*, Jilid III, (Beirût: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1995).
- Muhammad ibn Idrîs al-Syâfi'î, *al-Umm*, Jilid V, (Mesir: Dâr al-Fikr, t.th.).
- _____, *al-Risâlah*, (Beirût: Dâr al-Fikr, t.th.).

- Muhammad Ibrâhim Jannatî, *Durûs fî al-Fiqh al-Muqâran*, diterjemahkan oleh Ibnu Alwi Bafaqih (et. al) dengan judul, *Fiqh Perbandingan Lima Mazhab*, Jilid III, (Jakarta: Cahaya, 2007).
- Muhammad Ichwan, "Akad Nikah Via Telepon" dalam Chuzaimah T. Yango dan Hafiz Anshari AZ (editor), *Problematika Hukum Islam Kontemporer Buku Pertama*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2008).
- Muhammad Jawwâd Mugniyyah, *Al-Fiqh 'alâ Madzhab Al-Khamsah*, (Kairo: Maktabah al-Fikrah, 1414 H).
- _____, *Al-Tafsîr al-Kâsyif*, Jilid II, (Beirût: Dâr al-'Ilm li al-Malâyin, 1967).
- Muhammad Quraish Shihab, *Anda Bertanya, Quraish Shihab Menjawab Berbagai Masalah Keislaman*, (Bandung: Al-Bayan, 2002).
- Muhammad Rasyîd Ridhâ, *Tafsîr al-Qur'ân al-Hakîm*, Juz II, (Beirût: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1999 M).
- Muhammad Rawas Qalarji, et. al., *Mu'jam Lughah al-Fuqahâ': 'Arabî-Injilîzî*, (Mesir: Dâr al-Nafâis, 1989).
- Muhammad Sa'îd Ramadhân al-Bûthî, *Tahdîd al-Nasl Wiqâyatan wa 'Ilâjan*, (t. t.p., t.p., t.t.).
- _____, *Al-Mar'ah bayn Thugyân al-Nizhâm al-Gharbi wa Lithâif al-Tasyrî' al-Rabbânî*, Terj. Darsim Ermaya Imam Fajaruddin, (Solo: Era Intermedia, 1423 H/2002 M).
- Muhammad Salmân Ghanim, *Mîn Haqâiq al-Qur'ân*, diterjemahkan oleh Kamran Asad Irsyadi dengan judul, *Kritik Ortodoksi*, (Yogyakarta: LKiS, 2004).
- Muhammad Syahrûr, *al-Kitâb wa al-Qur'ân: Qirâ'ah Mu'âshirah*, (Damaskus: al-Ahali li al-Thibâ'ah wa al-Nasyri wa al-Tauzî', 1990).
- Munawwir Sjadzali, *Ijtihad Kemanusiaan*, (Jakarta: Paramadina, 1997).
- Mushthafâ al-Sibâ'î, *Al-Ahwâl al-Syakhshiyah*, Jilid I, (Damaskus: Matba'ah Jâmi'ah Dimasyq, 1965).
- Muslim ibn al-Hajjâj al-Naisâbûrî al-Imâm Muslim, *Shahîh Muslim*, tahqîq Abû al-Fadhl al-Dimyâthî, (Beirût: Dâr al-Bayân al-'Arabî, 2006).
- Musthofa Sy, *Pengangkatan Anak Kewenangan Pengadilan Agama*, (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2008).
- Nurcholish Madjid (et.all.), Mun'im A. Sirry (editor), *Fiqh Lintas Agama, Membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis*, (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 2004).
- Putusan MA RI Nomor: 126 K/Pdt/2001, tanggal 28 Agustus 2003, dimuat dalam Yurisprudensi MARI Tahun 2006, edisi tahun 2007.

- Ramlan Marjoned, *KH. Hasan Basri 70 Tahun*, (Jakarta: Media Da'wah, 1990).
- Ratno Lukito, *Hukum Sakral dan Hukum Sekuler*, (Jakarta: Alfabeta, 2008).
- _____, *Pergumulan antara Hukum Islam dan Hukum Adat di Indonesia*, (Jakarta: INIS, 1998).
- Sayuti Thalib, *Hukum Kekeluargaan Indonesia*, (Jakarta: 1982).
- Sayyid Abdul Husain Syarafuddin al-Musawi, *Al-Fushûl al-Muhimmah fî al-Ta'îf al-Ummah*, diterjemahkan oleh Mukhlis BA, dengan judul *Isu-Isu Penting Ikhtilaf Sunni Syiah*, (Bandung: Mizan, 1991).
- Sayyid Amir Ali, *The Spirit of Islam A History of Evolution and Ideals of Islam with a Life a Prophet*, (India: Idarah-I Adabiyat-I, 1978).
- Setiawan Budi Utomo, *Fikih Aktual Menjawab Tuntas Masalah Kontemporer*, (Jakarta: Gema Insani Press, 2003).
- Siti Musdah Mulia, *Islam dan Inspirasi Kesetaraan Gender*, (Yogyakarta: Kibar Press, 2007).
- _____, *Islam Menggugat Poligami*, (Gramedia, Jakarta, 2004).
- _____, *Menafsir Ulang Pernikahan Lintas Agama*, dalam Maria Ulfah Anshor dan Martin Lukito Sinaga (Editor), (Jakarta: Kapal Perempuan, 2004).
- _____, *Muslimah Reformis: Perempuan sebagai Pembaru Keagamaan*, (Bandung: Mizan, 2005).
- _____, *Muslimah Sejati Menempuh Jalan Islami Meraih Ridha Ilahi*, (Bandung: Marja, 2011).
- Syafiq Hasyim, *Hal-Hal Yang Tak Terpikirkan tentang Isu-Isu Keperempuanan Dalam Islam*, (Bandung: Mizan, 2001).
- Syarifuddin Prawiranegara, "Reinterpretasi Sebagai Dasar Reaktualisasi Ajaran-Ajaran Islam", dalam Iqbal Abdurrauf Saimima, (editor), *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam*, (Jakarta: Panjimas, 1988).
- Syeikh 'Alî Thanthâwî, *Fatâwâ Syeikh 'Alî Thanthâwî*, diterjemahkan oleh Tim Penerjemah Intermedia dengan judul *Fatwa-Fatwa Populer Ali Thanthawî*, (Solo: Intermedia, 1998).
- Taqiyyuddîn Abû Bakr ibn Muhammad al-Dimasqî, *Kifâyah al-Akhyâr*, Juz II, (Beirût: Dâr al-Fikr, t.th.).
- Tengku Muhammad Hasby As-Shiddiqy, *Fiqh Mawaris*, (Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2001).
- Tim Kajian Fikih Pondok Pesantren Sidogiri, *Buku Besar Keputusan Bahtsul Masail Santri Salaf Menjawab Pandangan Kitab Kuning Mengenai*

- Berbagai Persoalan Keagamaan, Kenegaraan dan Kemasyarakatan*, (Jawa Timur: Pustaka Sidogiri Benteng Ahlus Sunnah wal Jamaah, 1432 H).
- Tim Majelis Tarjih dan Tajdid Pimpinan Pusat Muhammadiyah, *Tanya-Jawab Agama*, Jilid III, (Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2003).
- Tim Penulis, *Ensiklopedia Islam*, Jilid 2, (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 1994).
- Tim Penyusun Kamus Besar Bahasa Indonesia, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka, 1990).
- Undang-Undang No. 39 Tahun 1999 tentang Hak Asasi Manusia.
- Undang-Undang No. 4 Tahun 1979 tentang Kesejahteraan Anak.
- Wahbah al-Zuhailî, *Al-Fiqh al-Islâmî wa Adillatuhu*, diterjemahkan oleh Abdul Hayyie al-Kattani dkk., dengan judul, *Fiqh Islam wa Adillatuhu*, Jilid IX (Jakarta: Gema Insani Press, 2011).
- Wahbah al-Zuhailî, *al-Fiqh al-Islâmî wa Adillatuhu*, Jilid VII, (Beirût: Dâr al-Fikr, 1989).
- _____, *Al-Fiqh al-Islâmî wa Adillatuhu*, Jilid VII, (Beirût: Dâr al-Fikr, 1409 H/1989 M).
- _____, *Al-Fiqh al-Islâmî wa Adillatuhu*, Vol. X, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1997).
- _____, *Nazhariyyât al-Dharûriyyât al-Syar' iyyât*, (Beirût: Mu'assasah al-Risâlah, 1979M/1399H).
- Wayan Benny, *Hukum Adat dalam Undang Undang Perkawinan Indonesia No. 1 Tahun 1974* (Denpasar: Biro Dokumentasi & Publikasi Hukum Fakultas Hukum dan Pengabdian Masyarakat Universitas Udayana, 1978).
- Wehr Hans, *A Dictionary of Modern Written Arabic, Arabic-English*, J. Melton Cowan (ed.) (Beirût: Lebraerie Du Liban, 1990).
- William Morris, *The Heritage Illustrated Dictionary of the English Language*, Vol. II, (Boston: Houghton Mifflin Company, 1973).
- Yan Pramadya Puspa, *Kamus Hukum*, (Semarang: Aneka Ilmu, t.th.).
- Yuhanar Ilyas, *Feminisme dalam Kajian Tafsir al-Quran Klasik dan Kontemporer*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997).
- _____, *Kesetaraan Gender dalam Al-Quran: Studi Pemikiran Para Mufassir*, (Yogyakarta: Labda Press, 2006).
- Yûsuf al-Qardhawî, *Fî Fiqh al-Aqalliyât al-Muslimah Hayâh al-Muslimîn wash al-Mujtama'ât al-Ukhrâ*, diterjemahkan oleh Adillah Obid, Lc. dengan judul, *Fiqh Minoritas Fatwa Kontemporer Terhadap*

Kehidupan Kaum Muslimin di Tengah Masyarakat Non Muslim, (Jakarta: Zikrul Hakim, 2004 M).

_____, *Fiqih Maqâshid al-Syari'ah*, (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2007).

_____, *Hadyu al-Islâm: Fatâwa Mu'âshirah*, diterjemahkan oleh As'ad Yasin dengan judul, *Fatwa-Fatwa Kontemporer*, Jilid II, III, (Jakarta: Gema Insani Press, 1996).

Zainun Kamal, *Menafsir Kembali Pernikahan Antar Umat Agama*, dalam Maria Ulfah Anshor dan Martin Lukito Sinaga (Editor), (Jakarta: Kapal Perempuan, 2004).

Ziyâd Darwîsy, *Al-Thib al-Syar'i*, (Damaskus: Universitas Damaskus, 1976).

TENTANG PENULIS



Sofyan A. P. Kau, lahir di Gorontalo. Menyelesaikan pendidikan S1 IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (1995), S2 IAIN Walisongo Semarang (2000) dan S3 UIN Syarif Hidayatullah Jakarta (2008). Sebelumnya, ia *nyantri* 6 tahun di Pondok Karya Pembangunan Manado (1982-

1988) dan belajar di “Lembaga Pendidikan Islam dan Bahasa Arab (LIPIA) Jakarta” (1990).

Tahun 1998 diangkat sebagai dosen IAIN Sultan Amai Gorontalo. Ia menjadi Direktur pertama Pascasarjana IAIN Sultan Amai Gorontalo periode 2013-2017. Sebelum berakhir masa tugas, ia dipercayai sebagai Dekan Fakultas Syariah periode 2015-2017. Tahun 2017-2021 diamanahi menjadi Wakil Rektor I Bidang Akademik dan Pengembangan Lembaga.

Di luar kampus, ia aktif di Lembaga Pengembangan Tilawatil Quran (LPTQ) Kab. Gorontalo dan Prov. Gorontalo. Sekarang dipercayai menjadi Ketua MUI Kab. Gorontalo.

Selain sebagai penceramah, ia termasuk penulis produktif. Selama 23 tahun menjadi dosen telah menulis 25 judul buku. *Isu-Isu Aktual Kontemporer Fikih Keluarga Islam* adalah buku ke-25.

Adapun 24 buku dimaksud adalah: *Hukum Zakat di Indonesia*, (Gorontalo: Sultan Amai Press, 2006); *Etika Kenabian Pesan Moral Nabi Saw. dalam Hadis*, (Gorontalo: Sultan Amai Press, 2007); *Ijtihad Irfani Pemikiran Fikih Sufistik Imam al-Ghazali*, (Gorontalo: Sultan Amai Press, 2008); *Nalar Kreatif Metode Penetapan Hukum Islam*, (Gorontalo: Sultan Amai Press: 2009); *Fikih Kontemporer Isu-Isu Aktual*, (Gorontalo: Sultan Amai Press: 2010); *Membaca Kehendak Tuhan Menemukan Hakekat di Balik Syariat*, (Gorontalo: Sultan Amai Press, 2010); *Dialog Studi Pemikiran Hadis*, (Gorontalo: Sultan Amai Press, 2011); *Masailul Fiqhiyyah al-Mu'ashirah Isu-Isu Fikih Kontemporer*, (Gorontalo: Sultan Amai Press, 2012); *Islam Responsif*, (Gorontalo: Sultan Amai Press, 2012); *Metode Penelitian Hukum Islam*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2013); *Tafsir Hukum Tema-Tema Kontroversial*, (Yogyakarta: Mitra Pustaka, 2013); *Fikih Alternatif*, (Yogyakarta: Mitra Pustaka, 2013); *Fikih Feminis Menghadirkan Teks Tandingan*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2014); *Potret dan Peran Tokoh Islam Gorontalo*, (Gorontalo: Sultan Amai Press, 2014); *Cara Mudah Menulis Proposal Penelitian Skripsi dan Tesis*, (Gorontalo: Sultan Amai Press, 2016); *Akulturasi Islam dan Budaya Lokal Studi Islam atas Ritus-Ritus Kehidupan dalam Tradisi Muslim Gorontalo*, (Malang: Inteligencia Media, 2017); *Metodologi Studi Islam Kontemporer*, (Gorontalo: Sultan Amai Press, 2018); *Beati Tradisi Gorontalo: Menyingkap Ekspresi Islam dalam Budaya Lokal*, (Malang: Inteligencia Media, 2018); *Tafsir Islam atas Adat Gorontalo: Menyingkap Argumen Filosofis-Teologis*, (Malang: Inteligencia Media, 2019); *Islam dan Budaya Lokal Adat Gorontalo: Makna Filosofis, Normatif, Edukatif dan Gender*, (Malang: Inteligencia Media, 2020); *Catatan Pinggir Seorang Santri 70 Tahun K.H. Rizali M. Noor*, (Malang: Inteligencia Media, 2020); *Ushul Fiqh dari Nalar Kreatif Menuju Nalar Progresif*, (Malang: Inteligencia Media, 2020); *Argumen Islam Ramah Budaya*, (Malang: Inteligencia Media, 2021); dan *Pelangi Fikih Kontemporer: Ragam Perspektif dan Pendekatan*, (Malang: Inteligencia Media, 2021).

Di samping menulis buku, ia juga menulis beberapa artikel jurnal ilmiah di antaranya: Corak Fikih Imam al-Ghazali: Studi atas Ihya' 'Ulum al-Din, *Jurnal Studi Islam Pascasarjana* IAIN Walisongo Semarang Vol. 01, No. 02, Tahun 2001; Pengetahuan Dalam Kebodohan: Analisis Filologi atas Naskah Klasik Gorontalo, *Jurnal Lektur Keagamaan*, Vol. 2, No. 2, Tahun 2004, Depag RI; Kritik Terhadap Undang-Undang Perkawinan dan Kompilasi Hukum Islam (KHI), *Jurnal al-Ulum*, Vol. IV, No. 2, Tahun 2005, IAIN Gorontalo; Arabisme Dalam Pemikiran Hukum Islam Imam al-Syafi'i, *Jurnal al-Mizan* Vol. I, No. 1, Tahun 2005, IAIN Gorontalo; Tafsir Emansipatoris: Menuju Hukum Islam Yang Humanistik dan Egalitarianistik", *Jurnal al-Ulum*, Vol. 2, No. 1, Tahun 2005, IAIN; Nur Muhammad dalam Naskah Tasawuf Lokal Gorontalo, *Jurnal Farabi*, Vol. 2, No. 1, Tahun 2006, IAIN; Metode Penalaran Analogis (Qiyas) dalam Perspektif *Atsarul Ikhtilaf*, *Jurnal al-Buhuts*, Vol. 2, No. 1, Tahun 2006, IAIN; Abortus dalam Perspektif Hukum Islam dan Hukum Positif, *Jurnal al-Mizan*, Vol. 2, No. 2, Tahun 2006, IAIN; Relasi Syariat dan Tasawuf: Studi Metodologi atas Pemikiran Syekh Abdul Qadir al-Jailani, *Jurnal al-Buhuts*, Vol. 3 No. 1, Tahun 2003, IAIN Gorontalo; Perspektif Hukum Islam tentang Jual Beli Via Telepon dan Internet, *Jurnal al-Mizan* Vol. 3, No. 1, Tahun 2007, IAIN; Posisi Fatwa Dalam Diskursus Pemikiran Hukum Islam: Upaya Pelacakan Bias Idiologi Dalam Keputusan Hukum, *Jurnal al-Mizan* Vol. 4, No. 1, Tahun 2008, IAIN Gorontalo; Keterpaduan Fikih dan Tasawuf: Studi atas Pemikiran Abû Hâmid al-Ghazâlî, *Jurnal al-Buhuts*, Vol. 4 No. 1, Tahun 2008, IAIN Gorontalo; Sanksi Apostasi Menurut Al-Quran: Dekonstruksi atas Konsep Murtaad, *Jurnal al-Mizan* Vol. 4, No. 1, Tahun 2008, IAIN Gorontalo; Corak Fikih Literalistik-Tekstualistik, *Jurnal al-Buhuts*, Vol. 6 No. 1, Tahun 2010, IAIN Gorontalo; Etika Perempuan Dalam Dunia Publik Menurut Islam, *Jurnal al-Mizan* Vol. 6, No. 1, Tahun 2010, IAIN Gorontalo; Sebab-Sebab Terjadinya Pluralitas Opini Hukum, *Jurnal al-Mizan* Vol. 7, No. 1, Tahun 2011, IAIN Gorontalo; Menuju Pemahaman Keagamaan Yang Berkeadilan Gender, *Jurnal al-Ulum*, Vol. 8, No. 1, Tahun 2012, IAIN Gorontalo; Nilai-Nilai Sosial dalam Ibadah, *Jurnal Madani*, Vol. 3 No. 1, Tahun 2012,

IAIN Gorontalo; Tarikh al-Umam wa al-Muluk: Studi Historiografi atas Karya Ibnu Jarir al-Thabari, *Jurnal al-Buhuts*, Vol. 8 No. 1, Tahun 2012, IAIN Gorontalo; Nepotisme Dalam Perspektif Hukum Islam, *Jurnal al-Mizan* Vol. 8, No. 1, Tahun 2012, IAIN Gorontalo; Perkembangan Pemikiran Hukum Islam, *Jurnal al-Mizan* Vol. 9, No. 1, Tahun 2013, IAIN; Menuju Tafsir Agama yang Berkeadilan Gender: Keniscayaan Peran Perempuan dalam Dunia Publik, *Jurnal Paramadina*, Vol. 10, No. 1, Tahun 2013, Universitas Paramadina Jakarta; Hermeneutika Gadamer dan Relevansinya dengan Tafsir, *Jurnal Farabi*, Vol. 10, No. 1, Tahun 2014, IAIN; Wacana Non Dominan: Menghadirkan Fikih Alternatif Yang Berkeadilan Gender, *Jurnal Al-Ulum*, Jurnal Studi-Studi Islam, Vol. 13 No. 2 Tahun 2014, IAIN Gorontalo; Fikih Tasamuh: Merajut Harmoni dalam Keragaman Pendapat, *Jurnal al-Mizan* Vol. 11, No. 1, Tahun 2015, IAIN; Theological Argument for the Practice of Molondhalo Tradition Held by Gorontalo Ethnic Community, *Journal of Islamic Studies*, Vol. 19 Number 2, Tahun 2015, UIN Mataram; Kritik Terhadap Epistemologi Fikih Murtagh, *Jurnal Ahkam*, Vol. XVI No. 1, Tahun 2016, UIN Syarif Hidayatullah Jakarta; Hukum Adat dalam Kompilasi Hukum Islam Indonesia (KHI), *Jurnal al-Adalah*, Vol. VIII, No. 2, Tahun 2016, UIN Raden Intan Lampung; Kritik terhadap Hukum Islam Indonesia: Reinterpretasi Feminis Terhadap Ayat Poligami, *Jurnal Asy-Syir'ah*, *Jurnal Ilmu Syariah dan Hukum*, Vol. 51 No.1, Tahun 2017, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta; Studi Metodologis Fikih Zakat Profesi dalam Perspektif Yusuf al-Qardhawi, *Jurnal al-Mizan*, Jurnal Pemikiran Hukum Islam, Vol. 14, No. 2, 2018, IAIN Gorontalo; Kritik Terhadap Fikih Poligami: Studi Atas Pemikiran Siti Musdah Mulia, *Jurnal al-Mizan*, Jurnal Pemikiran Hukum Islam, Vol. 15, No. 1, 2019, IAIN Gorontalo; Kritik atas Fikih Lintas Agama: Studi atas Pemikiran Kaum Revivalis, *Jurnal al-Mizan*, Jurnal Pemikiran Hukum Islam Vol. 15, No. 2, Tahun 2019, IAIN Gorontalo, 2019.

TENTANG PENYUNTING



Zulfitri Zulkarnain Suleman, lahir di Gorontalo, 5 Maret 1995. Alumnus Pesantren Hubulo (2006-2009) dan MAN Model Kota Gorontalo (2009-2012). Pendidikan S1 diselesaikan di Universitas Ichsan Gorontalo Tahun 2017. Sementara S2 ditempuh pada Program Magister Pascasarjana IAIN

Sultan Amai Gorontalo tahun 2019. Tahun 2021 diangkat sebagai Dosen IAIN Sultan Amai Gorontalo. Ia juga mengajar di Universitas Nahdlatul Ulama Gorontalo.

Tesis S2-nya dipublikasikan pada *Jurnal al-Mizan*, Jurnal Pemikiran Hukum Islam IAIN Gorontalo, Vol. 15, No. 1, tahun 2019, dengan judul: “Kritik Terhadap Fikih Poligami: Studi Atas Pemikiran Siti Musdah Mulia”. Ia pernah menyunting karya Sofyan A. P. Kau yang berjudul *Ushul Fiqh dari Nalar Kreatif Menuju Nalar Progresif*, (Malang: Inteligencia Media: 2020) dan *Argumen Islam Ramah Budaya*, (Malang: Inteligencia Media: 2021). Untuk buku yang disebut terakhir, Ririn demikian panggilan akrabnya, ia juga memberi pengantar dengan judul “Islam *Rahm*atan lil’*alam*in, Islam Ramah Budaya”. Untuk keempat kalinya ia masih dipercaya menyunting buku ini *Isu-Isu Aktual Kontemporer Fikih Keluarga*,

setelah sebelumnya menyunting buku *Fiqh Kontemporer Ragam Perspektif dan Pendekatan*. Dalam buku ini menuliskan kata pengantar penyunting dengan judul, “*Arah Baru Pengkajian Fiqh Kontemporer*”. Kini, ia sedang mengikuti program S3 pada UIN ‘Alaudin Makassar.