**BAB III**

**STATUS ANAK MENURUT FIKIH DAN HUKUM PERDATA ISLAM INDONESIA**

Anak adalah bunga hidup. Anak merupakan hiasan dan pengharum dalam rumah tangga, obat jerih pelerai demam. Kepada anak bergantung pengharapan keluarga dikemudian hari. Dialah ujung cita-cita dalam segenap kepayahan. Misalnya terjadi perselisihan di dalam rumah antara suami dan istri, perselisihan itu dapat didamaikan apabila suami-istri sama-sama melihat anaknya yang masih suci. Orang tua tidak akan tega menjadikan anaknya korban pertikaian dan perselisihan mereka. Oleh sebab itu Nabi Muhammad SAW sangat sayang kepada anak-anak. Sampai punggungnya diperkuda-kuda oleh anak-anak sedang dia sujud waktu shalat. Sampai-saampai karena syangnya akan anak-anak, pernah dipangkunya ketika mengerjakan ibadah shalat. Apabila dia hendak sujud diletakannya anak itu ke sampingnya dan bila hendak tegak di pungutnya kembali.

Dalam kamus bahasa Indonesia disebutkan bahwa, “Anak adalah manusia yang masih kecil” atau “Anak-anak yang masih kecil (belum dewasa).”[[1]](#footnote-2) Anak dalam pengertian bahasa sangat banyak yaitu keturunan yang kedua, manusia yang masih kecil, binatang yang masih kecil, pohon kecil yang tumbuh pada umbi atau rumpun tumbuhan-tumbuhan yang besar, orang yang termasuk dalam satu golongan pekerjaan (keluarga dan sebagainya), bagian yang kecil (pada suatu benda), yang lebih kecil dari pada yang lain.[[2]](#footnote-3)

93

Pengertian anak dalam hukum Islam dan hukum keperdataan yang dihubungkan dengan keluarga. Anak dalam hubunganya dengan keluarga, seperti anak kandung, anak laki-laki dan anak perempuan, anak sah dan anak tidak sah, anak sulung dan anak bungsu, anak tiri dan anak angkat, anak piara, anak pungut, anak kemenakan, anak pisang, anak sumbang (anak haram) dan sebagainya.[[3]](#footnote-4)

Pengelompokan pengertian anak, memiliki aspek yang sangat luas. Berbagai makna terhadap anak, dapat diterjemahkan untuk mendekati anak secara benar menurut sistem kepentingan agama, hukum, sosial dari bidang masing-masing. Pengertian anak dari berbagai cabang ilmu akan berbeda-beda secara substansial fungsi, makna dan tujuan. Sebagai contoh, dalam agama Islam pengertian anak sangat berbeda dengan pengertian anak yang dikemukakan bidang disiplin ilmu hukum, sosial, ekonomi, politik dan hankam. Pengertian anak dalam Islam disosialisasikan sebagai makhluk ciptaan Allah SWT yang arif dan berkedudukan mulia yang keberadaanya melalui proses penciptaan yang berdimensi pada kewenangan kehendak Allah SWT.[[4]](#footnote-5)

Secara rasional, seorang anak terbentuk dari unsur gaib yang *transcendental* dari proses *ratifiksi sain* (ilmu pengetahuan) dengan unsur-unsur ilmiah yang diambil dari nilai-nilai material alam semesta dan nilai-nilai spiritual yang diambil dari proses keyakinan (tauhid Islam).[[5]](#footnote-6)

Penjelasan status anak dalam agama Islam ditegaskan Allah dalam Qs. al-Isra (17): 70:

وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلا (٧٠)

*“Dan Sesungguhnya telah Kami muliakan anak-anak Adam, Kami angkut mereka di daratan dan di lautan, Kami beri mereka rezki dari yang baik-baik dan Kami lebihkan mereka dengan kelebihan yang sempurna atas kebanyakan makhluk yang telah Kami ciptakan.* (Qs. al-Isra (15): 70)

Ayat di atas menunjukan bahwa al-Qur’an atau akidah Islam meletakan kedudukan anak sebagai suatu makhluk yang mulia, diberikan rezeki yang baik-baik dan memiliki nilai *plus* semua diperoleh melalui kehendak sang Pencipta, Allah SWT. Untuk menyikapi nilai *transcendental* dimaksud, pada bagian lain Allah menegaskan eksistensi anak tersebut dengan firman-Nya, dalam Qs. al-Tiin (95):4, yaitu:

لَقَدْ خَلَقْنَا الإنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ (٤)

*“Sesungguhnya Kami telah menciptakan manusia dalam bentuk yang sebaik-baiknya .* (Qs. al-Tiin [95]:4)

Statement yang diberikan oleh Islam menjadikan bidang ilmu pengetahuan, khususnya ilmu hukum semakin objektif dalam memandang proses advokasi dan hukum perlindungan anak, baik dalam melakukan pembinaan anak, pemeliharaan anak, yang pada akhirnya akan menjadikan anak sebagai *khalifatullah fi al-‘ardi* ditengah-tengah masyarakat millennium ini.

Berbeda kalau cara pandang dengan sistem ilmu pengetahuan khususnya ilmu hukum yang dibangun berdasarkan liberalisme dari warisan hukum kaum penjajah belanda dan berpatokan pada filsafat, sosial, budaya dan ekonomi yang dikemukakan oleh teori-teori pada umumnya, seperti teori Darwin, Herbert Spencer, Karl Marx, August Comte, dan lain-lain menjadikan proses evolusi fisik, kultur, dan peradaban tentang status anak dan hak-hak anak yang transparansional. Pengertian status anak yang diberikan masing-masing Sarjana Hukum mengandalkan teori-teori yang dilandaskan pada alam semesta (*natural of law*) yang menekankan prinsip-prinsip *the struggle for life and survival of the fittest* (perjuangan untuk hidup yang kuat akan bertahan).[[6]](#footnote-7)

Menurut ajaran Islam, Anak adalah amanah Allah SWT dan tidak bisa dianggap sebagai harta benda yang bisa diperlakukan sekehendak hati oleh orang tuanya. Sebagai amanah anak harus dijaga sebaik mungkin oleh orang tua yang mengasuhnya. Anak adalah manusia yang memiliki nilai kemanusiaan yang tidak bisa dihilangkan dengan alasan apapun.

Dalam istilah bahasa Arab, anak disebut juga dengan *al-walad*, satu kata yang mengandung penghormatan, sebagai makhluk Allah yang sedang menempuh perkembangan ke arah abdi Allah yang shaleh. Pendapat Ibnu Abbas – salah seorang ahli tafsir dikalangan sahabat Nabi Muhammad SAW – dalam menafsirkan kata-kata *walad* pada Qs. Al-Nissa’ (04):176.[[7]](#footnote-8) *Walad* dalam ayat itu mempunyai pengertian mencakup baik anak laki-laki maupun anak perempuan. Pandangan ini sangat berbeda dengan ijma’ para fuqaha dan ulama yang dianut selama ini, bahwa yang dimaksud dengan walad dalam ayat tersebut hanya anak laki-laki saja, tidak termasuk anak perempuan. Namun demikian, pengertian walad dalam nash bisa berarti laki-laki dan juga bisa berarti perempuan.[[8]](#footnote-9)

Kata al-Walad dipakai untuk menggambarkan adanya hubungan keturunan, sehingga kata *al-walid* dan *al-walidah* diartikan sebagai ayah dan ibu kandung. Berbeda dengan kata *ibn* yang tidak mesti menunjukan hubungan keturunan dan kata *ab* tidak berarti mesti ayah kandung.[[9]](#footnote-10)

Dalam sub bab tiga ini, penulis akan menguraikan konsep anak sah dan anak luar nikah dalam Islam.

1. **Anak Sah dan Anak Tidak Sah**

Frase anak sah atau anak yang sah, kalau di-Arabkan,lazimnya, akan menjadi al-walad al-shahih (الولد الصحيح). Kata al-walad (الولد) dalam bahasa Arab biasanya dipahami sebagai anak yang baru dilahirkan (الصبى حين يولد, bayi).[[10]](#footnote-11) Selain bermakna bayi atau kanak-kanak, kata walad juga bisa dipahami dengan makna budak (العبد).[[11]](#footnote-12) Sementara kata al-shahih, lebih merujuk pada kesesuaian sesuatu dengan syara’, baik kata *ashl*nya (substansinya; اصله) maupun sifatnya (kondisi pendukungnya; و صفته). Oleh karena, jika kata ini dipahami secara kebahasaan maka ia akan bermakna anak yang keberadaannya sesuai dengan ketentuan syara’.

Penggunaan frase ini untuk menunjukkan maksud anak yang sah sebagaimana yang dimaksud dalam peraturan perundang-undangan Indonesia, dalam khazanah fikih, termasuk sesuatu yang tidak lazim. Kata yang lazim digunakan untuk menunjukkan anak yang sah adalah *walad*. Seperti dapat dijumpai dalam sabda Rasulullah yang menyatakan bahwa “seorang anak bagi hubungan ranjang” (الولد للفراش). Dalam hadis ini kata walad memang digunakan untuk merefleksikan keabsahan (nasab) anak.

Sedangkan anak luar nikah adalah anak yang lahir dari hasil hubungan kelamin luar nikah.[[12]](#footnote-13) Kalau dipertanyakan bagaimana konsep fikih tentang anak yang sah, maka jawabannya adalah anak yang memiliki hubungan nasab dengan ayahnya (jika orientasi pertanyaan terhadap ayah/bapaknya) atau dengan ibunya (jika orientasi pertanyaan terhadap ibunya). Sementara ada atau tidaknya hubungan nasab itu (akan dijelaskan dalam sub bab berikutnya) ditentukan oleh tiga hal, yaitu: *pertama*, ada atau tidaknya hubungan ranjang. *Kedua*, melalui pengakuan atau gugatan terhadap anak. *Ketiga*, melalui alat bukti.

Konsep anak sah dalam khazanah peraturan perundang-undangan Indonesia dapat dijumpai dalam Undang-undang No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan. Pasal 42 UU tersebut menyatakan “Anak yang sah adalah adalah anak yang dilahirkan dalam atau sebagai akibat perkawinan yang sah.” Sementara Kompilasi Hukum Islam (KHI) selain menyebutkan hal yang sama pada Pasal 99 huruf a, juga menambahkan “syarat” anak sah itu pada huruf b, yaitu “hasil perbuatan suami isteri yang sah diluar rahim dan dilahirkan oleh isteri tersebut”.

Ketentuan ini menjelaskan bahwa “kelahiran” menjadi tolak-ukur penentu kebsahan anak dan pembuahan sebagai syarat tambahan. Ada dua keadaan melahirkan sebagai penentu utama keabsahan atau nasab anak kepada ayahnya, terutama Pasal 42 UU No. 1 Tahun 1974 dan huruf a Pasal 99 KHI, yaitu: pertama, melahirkan dalam perkawinan yang sah. Kedua, melahirkan setelah perkawinan yang sah berakhir akan tetapi yang dilahirkan itu adalah buah dari perkawinan yang sah. Sementara huruf b Pasal 99 KHI, pada dasarnya tetap menekankan unsur melahirkan juga. Hanya saja huruf b ini, dijadikan sebagai *preventif* terjadinya proses pembuahan di luar rahim (pembuahan secara medis), tetapi tetap menekankan kelahiran sebagai penentu akhir.

Penggunaan kata “atau” pada Pasal 42 UU No. 1/1974 dan huruf a Pasal 99 KHI, tidak memberikan perubahan yang berarti. Sebab fungsi “atau” yang lazim dipahami dalam bahasa Indonesia, termasuk dalam aturan itu, adalah untuk memberikan pilihan antara sesuatu yang ada sebelumnya, maupun sesudahnya.[[13]](#footnote-14) Dengan fungsi seperti itu, maka sesuatu yang ada setelahnya memiliki kekuatan sejajar dengan dengan yang ada sebelumnya. Manapun yang dipilih dari dua hal itu (lahir dalam perkawinan yang sah atau akibat perkawinan yang sah) akan menghasilkan anak yang sah.

Kata “atau” jika dipersamakan dengan fungsi “*aw*” (أو)[[14]](#footnote-15) dalam bahasa Arab, dalam aturan itu dipahami sebagai kelapangan (*li al-ibâhah*). Perbedaan penting antara fungsi “*aw*” sebagai pilihan (*li al-takhyîr*) dan kelapangan (*al-ibâhah*) adalah ketiadaan peluang penggabungan pada fungsi pilihan dan, sebaliknya, bisa digabungkan pada fungsi pilihan.[[15]](#footnote-16) Dengan fungsi ibahah ini, maka kata “atau” itu bisa menjalankan fungsi “dan”. Dalam konteks anak, dia baru bisa dikatakan sah kalau lahir dalam perkawinan yang sah dan akibat perkawinan yang sah. Akan tetapi, formulasi ini justru akan menafikan keabsahan pembuahan (anak) akibat perkawinan sah yang lahir setelah percerian terjadi.

Kalau dibandingkan dengan aturan yang dikemukakan ulama fikih klasik, jelas akan kelihatan bedanya. Ulama klasik menjadikan “*watha’* yang sah” atau *firasy* sebagai penentu utama keabsahan atau nasab anak kepada ayahnya, dan unsur melahirkan sebagai syarat tambahan. Unsur melahirkan ini hanya dijadikan sebagai penentu utama nasab anak terhadap ibunya, bukan terhadap ayahnya.

Perbedaan itu akan terlihat lebih nyata ketika dihadapkan pada kehamilan atau *watha’* di luar nikah. Menurut UU No. 1/1974 dan KHI anak itu tetap dianggap anak sah kalau dilahirkan dalam perkawinan yang sah. Hal itu jelas bisa dilakukan, yaitu dengan segera melakukan perkawinan, meskipun hanya satu detik sebelum melahirkan. Sementara menurut ulama fikih klasik, anak itu tidaka kan pernah menjadi anak sah, meskipun perkawinan antara laki-laki yang menghamilinya dan perempuan yang dihamili dilakukan satu detik setelah *watha’* tidak sah itu dilakukan.

Pemahaman terhadap aturan yang terdapat dalam UU No. 1/1974 dan KHI di atas juga didukung oleh peluang kawin hamil yang “dibukakan” oleh KHI pada Bab VIII Pasal 53, yang berbunyi:

1. Seorang wanita hamil di luar nikah, dapat dikawinkan dengan pria 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.

Tentang kawin hamil, memang sebagian besar ulama membolehkannya.[[16]](#footnote-17) Persoalannya bukan pada kawin atau melakukan akad nikah pada waktu hamil, akan tetapi nasab anak dari kehamilan di luar nikah itu. Tidak ada perbedaan pendapat ulama dalam hal ketiadaan nasab anak tersebut dengan laki-laki yang menikahi ibunya, meskipun laki-laki itulah yang menghamili ibunya dan (meskipun) laki-laki itu mengakuinya sebagai anaknya. Bukan hanya itu, kehamilan yang terjadi dalam perkawinan yang sah pun, tetapi yang menghamilinya bukan suami yang sah, maka menurut kesepakatan ulama anak itu tetap saja tidak memiliki hubungan nasab dengan suami sah ibunya.[[17]](#footnote-18)

Dengan membolehkan kawin hamil, plus tanpa memberikan penjelasan tentang nasab kehamilan (anak) itu, berarti KHI juga telah memberikan status anak sah terhadap anak zina yang lahir dalam perkawinan. Dalam kenyataannya, tidak selalu perempuan yang hamil di luar nikah melakukan perkawinan dengan orang yang menghamilinya. Biasanya juga sangat jarang pengakuan tentang kehamilan dari yang menghamilinya itu. Dengan demikian, secara tidak langsung, KHI juga mengakui keabsahan anak itu terhadap suami ibunya, meskipun si suami itu bukan orang yang menghamili ibunya.

Analisis konsep anak sah yang terdapat dalam peraturan perundang-undangan Indonesia, agaknya sangat dipengaruhi oleh Kitab Undang-undang Hukum Perdata (KUH Perdata)[[18]](#footnote-19) yang oleh kebanyakan umat Islam dianggap sebagai produk “kafir” dan pada awalnya juga ditujukan untuk bangsa Eropa, Timur Asing dan Tionghoa yang bermukim di Indonesia. Ketentuan tentang anak sah ini dalam KUH Perdata dapat ditemukan pada Bab XII, Kebapakan dan Asal Keturunan, khususnya bagian I tentang anak-anak sah. Pasal 250 disebutkan bahwa “anak yang dilahirkan atau dibesarkan selama perkawinan, memperoleh suami sebagai bapaknya”.[[19]](#footnote-20)

Aturan pasal 250 ini menjadi “inspirasi” kondisi melahirkan pertama, melahirkan dalam perkawinan yang sah, dalam Pasal 42 UU No. 1/1974 dan huruf a Pasal 99 KHI. Sementara kondisi melahirkan kedua, melahirkan perkawinan yang sah setelah perkawinan itu berakhir, bisa dirujuk inspirasinya dari Pasal 255, yang berbunyi “anak yang dilahirkan tiga ratus hari setelah bubarnya perkawinan adalah tidak sah. Bila kedua orang tua seorang anak yang dilahirkan tiga ratus hari setelah putusnya perkawinan, kawin kembali satu sama lain, si anak tidak dapat memperoleh kedudukan anak sah selain dengan cara yang sesuai dengan ketentuan-ketentuan bagian II bab ini.[[20]](#footnote-21)

Aturan yang terdapat dalam rumusan Pasal 255 KUH Perdata ini memberikan pemahaman bahwa seorang anak yang dilahirkan setelah perkawinan bubar tetap dianggap sah, selama ia dilahirkan sebelum perceraian itu berusia tiga ratus hari. Sebaliknya, sesuai dengan yang tertulis pada aturan itu, kalau kelahiran itu si anak baru terjadi setelah perkawinan berusia tiga ratus hari atau lebih, maka ia tidak lagi anak sah laki-laki yang telah menceraikan ibunya. Sebab, diduga kuat anak itu bukan lagi hasil pembuahan laki-laki tersebut, ia adalah anak di luar nikah atau anak zina. Akan tetapi, aturan tambahan pada Pasal 255 di atas juga memberikan peluang pengesahan anak yang dilahirkan setelah perceraian berusia tiga ratus hari atau lebih itu, kalau suami isteri rujuk kembali. Memang semata rujuk tidak bisa menjadikan status anak itu menjadi sah, untuk itu harus ada pengakuan dari suami tentang keabsahan anak itu, sesuai dengan aturan pada Bagian 2 Bab XII, tentang Pengesahan Anak-anak Luar Kawin, khususnya Pasal 272, yang berbunyi: “anak di luar kawin, kecuali yang dilahirkan dari perzinaan atau penodaan darah, disahkan oleh perkawinan yang menyusul dari bapak dan ibu mereka, bila sebelum melakukan perkawinan mereka telah melakukan pengakuan secara sah terhadap anak itu, atau bila pengakuan itu terjadi dalam akta perkawinannya sendiri.[[21]](#footnote-22)

Secara tegas pasal di atas sebetulnya memberikan dasar bagi pengesahan anak di luar kawin, termasuk yang lahir lewat dari tiga ratus hari setelah perceraian. Harus diingat, perzinaan atau penodaan darah yang dimaksud dalam Pasal 272 di atas bukanlah zina seperti zina yang dipahami ulama fikih. Zina atau perzinaan itu dipahami sebagai hubungan kelamin antara orang-orang yang memiliki hubungan darah. Hal ini dapat dipahami dari Pasal 283, berbunyi: “anak yang dilahirkan karena perzinaan atau penodaan darah (*incest*, sumbang), tidak boleh diakui tanpa mengurangi ketentuan Pasal 273 mengenai anak penodaan darah.[[22]](#footnote-23)

Pengecualiaan keabsahan anak zina, dalam perspektif KUH Perdata, bukan didasarkan pada ketidaksahan pembuahannya (*watha’*-nya), akan tetapi justru didasarkan pada ketidaktahuan suami tentang kelahiran anak itu. Hal itu dapat dilihat secara gamblang pada Pasal 253 KUH Perdata, yang berbunyi: “suami tidak dapat mengingkari keabsahan anak atas dasar perzinaan, kecuali jika kelahiran anak telah dirahasiakan terhadapnya, dalam hal ini, dia harus diperkenankan untuk menjadikan hal itu sebagai bukti yang sempurna, bahwa dia bukan ayah anak itu.[[23]](#footnote-24)

Uraian di atas memperjelas bahwa terdapat perbedaan yang sangat menyolok antara hukum perkawinan di Indonesia, yang banyak mengambil inspirasi dari KUH Perdata dengan fikih klasik dalam konsep anak sah atau nasab. Perbedaan yang sangat berpotensi mengubah konfigurasi paradigma fikih, yang seringkali ditempatkan sebagai hukum yang paling Islamiy. Dalam uraian berikut penulis akan menguraikan beberapa hal yang berkaitan dengan penetapan nasab dalam hukum Islam.

1. **Penyebab Munculnya Hubungan Nasab**

Nasab (النسب) atau biasa juga disebut dengan nisbah (النسبة) atau nusbah (النسبة), secara kebahasaan adalah kerabat (القرابة).[[24]](#footnote-25) Dalam al-Qur’an kata ini dapat ditemukan pada dua ayat berbeda, yaitu dalam Qs. Al-Furqan (25): 54 dan Qs. Al-Shaffat [37]: 158. Dalam kedua ayat tersebut, kata nasab diartikan sebagai hubungan kerabat karena nasab.

Lain halnya ketika kata nasab itu digunakan dalam bentuk kata kerja transitif (berpelengkap), maka berarti mengaikan kepada sesuatu yang dapat menjelaskan dan membedakan dengan yang lain, seperti mengaitkan dengan ayah, ibu, kabilah, negara atau kampung dan sebagainya.[[25]](#footnote-26) Untuk tujuan yang terakhir ini biasanya kata tersebut diberi akhiran ya’ nisbah.

Pada awalnya, ketika masih hidup dengan cara nomaden, orang Arab menisbahkan dirinya kepada kabilah mereka. Akan tetapi, ketika mulai hidup menetap di daerah-daerah tertentu, mereka juga menisbahkan diri kepada kampung atau negara tempat mereka tinggal, sama seperti yang dilakukan oleh orang-orang non Arab.[[26]](#footnote-27)

Fungsi sosiologis nasab dan nisbah adalah sebagai identitas bagi seseorang. Identitas nasab tersebut adalah identitas “asli”, yaitu, identitas yang berhubungan dengan eksistensi manusia, asal kehidupannya. Identitas kategori ini adalah identitas yang paling mendasar sifatnya. Sementara identitas lain, baik dengan adanya identitas asli maupun tidak, bisa berasal dari banyak hal. Identitas yang terakhir ini merupakan identitas substitutif, yaitu identitas pengganti atau identitas tambahan.

Kebiasaan penisbahan atau menasabkan diri, terutama menasabkan diri kepada orang tua, juga mendapat pengukuhan dalam Islam. Hal ini didasarkan pada firman Allah dalam Qs. Al-Furqan (25):54:

وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا فَجَعَلَهُ نَسَبًا وَصِهْرًا وَكَانَ رَبُّكَ قَدِيرًا (٥٤)

“*Dan Dia (pula) yang menciptakan manusia dari air lalu Dia jadikan manusia itu (punya) keturunan dan mushaharah[1070] dan adalah Tuhanmu Maha Kuasa.* (Qs. Al-Furqan (25):54)

Ibn ‘Arabiy, seperti dikutip al-Qurthubiy, memberikan ulasan terhadap ayat ini bahwa nasab merupakan suatu konsep yang mencerminkan percampuran sel sperma laki-laki dan sel telur perempuan yang sejalan dengan ketentuan syara’. Kalau percampuran itu dilakukan dengan jalan maksiat, menentang aturan syara’, maka ia tak lebih dari proses biologis alami dan sama sekali tidak bisa disebut sebagai nasab yang sesungguhnya.[[27]](#footnote-28)

Persoalan nasab adalah persoalan yang sangat penting dalam Islam. Ia tidak dapat dibuat begitu saja, sekehendak hati orang yang bersangkutan. Ia tidak bisa diadakan atas dasar kesepakatan para pihak, seperti pada akad muamalah lainnya. Persoalan nasab tidak ditentukan oleh agama yang dianut orang-orang yang terkait dengannya. Artinya, seagama atau tidaknya seseorang tidak akan mempengaruhi status hubungan nasabnya. Hal ini akan terlihat dalam beberapa ketentuan Allah dalam al-Qur’an, hubungan nasab antara orang-orang yang seagama (Islam) (Qs. Al-Ahzab (33): 5 dan 37), hubungan nasab antara ayah yang taat kepada Allah (Nabi Nuh) dengan anak yang ingkar kepada-Nya (Qs. Hud (11): 42-43), hubungan nasab antara anak yang taat kepada Allah (Ibrahim) dengan ayah yang engkar (Qs. Maryam (19): 41-42) dan, hubungan nasab antara orang beriman dengan orang kafir, meskipun mereka tidak bisa saling berkasih-kasihan (Qs. Al-Mujadalah (58): 22). Oleh karena itu, orang yang mengislamkan orang lain tidak dapat dianggap menjadi wali dari orang yang diislamkannya itu. Ibn Rûsyd menyebutkan bahwa pendapat terakhir ini, selain dikemukan oleh al-Syâfi’iy, juga dianut oleh Imâm Mâlik, al-Tsawriy dan, Dâwud. Sementara Imâm Abû Hanîfah dan pengikutnya berpendapat sebaliknya, orang yang mengislamkan seseorang bertindak sebagai wali dari orang yang diislamkannya.[[28]](#footnote-29)

Allah menyuruh menasabkan manusia dengan dua jenis nasab, yang memiliki (mengetahui) ayah dinasabkan kepada ayahnya, dan yang tidak memiliki (mengetahui) ayahnya dinasabkan kepada *mawla*nya. Terkadang ada orang yang memiliki orang tua dan mawlanya, maka ia dinasabkan kepada ayahnya dan mawlanya. Akan tetapi, nasab yang lebih utama itu adalah kepada ayahnya. Ada juga orang-orang yang termasuk dalam jenis ketiga, yaitu mereka yang tidak diketahui orang tua dan walinya. Golongan terakhir ini dinisbahkan kepada peibadatan kepada Allah, agama, dan bangunan mereka.[[29]](#footnote-30)

Seperti sudah diuraikan di atas, pada dasarnya nasab merupakan hubungan yang muncul akibat percampuran sel sperma dengan sel telur, terutama antara anak dengan orang tuanya (hubungan nasab asli). Dalam hal ini, laki-laki pemilik sel sperma disebut ayah dan perempuan pemilik sel telur disebut ibu. Ada perbedaan penting antara hubungan nasab seseorang dengan perempuan (ibunya) dan hubungan nasab dengan laki-laki (ayahnya). Khusus untuk perempuan, penyebab dasar hubungan nasab adalah adalah unsur “keibuan” dalam artian hubungan melahirkan-dilahirkan yang terdapat antara si anak dengan ibunya (انفصال الولد عنها) atau unsur melahirkan (الولادة).[[30]](#footnote-31)

Peran ini merupakan peran yang tidak tergantikan oleh dan sama sekali tidak menimbulkan keraguan bahwa si anak memang berasal darinya (dilahirkan dari rahimnya). Oleh karena itu, seorang perempuan tidak akan pernah bisa menafikan anak yang dilahirkannya, meskipun dari hubungan zina. Sementara laki-laki sama sekali tidak terikat langsung dengan kelahiran si anak, pada dasarnya bukanlah ayah si anak secara hukum. Hubungan itu baru muncul kalau si laki-laki tersebut mengakui anak itu sebagai anak.[[31]](#footnote-32)

Unsur keibuan ini merupakan unsur penentu sangat kuat dan sangat penting. Sebagai contoh penting dan kuatnya unsur keibuan ini adalah kalau seorang budak perempuan melahirkan dua orang anak selama ia dimiliki tuannya, kemudian salah seorang anaknya dijual tuannya. Kalau tuannya mengakui nasab anak yang tertinggal di tangannya, maka secara otomatis anak yang telah dijual juga dinasabkan kepadanya. Hal itu didasarkan pada kenyataan bahwa kedua anak tersebut memiliki ibu biologis yang sama.[[32]](#footnote-33)

Kata ibu (الأم) sendiri dalam bahasa Arab dipahami sebagai istilah bagi perempuan yang melahirkan seseorang.[[33]](#footnote-34) Hal itu diperkuat oleh pernyataan Allah dalam Qs. Al-Mujadalah (58):2:

الَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْكُمْ مِنْ نِسَائِهِمْ مَا هُنَّ أُمَّهَاتِهِمْ إِنْ أُمَّهَاتُهُمْ إِلا اللائِي وَلَدْنَهُمْ وَإِنَّهُمْ لَيَقُولُونَ مُنْكَرًا مِنَ الْقَوْلِ وَزُورًا وَإِنَّ اللَّهَ لَعَفُوٌّ غَفُورٌ (٢)

*“Orang-orang yang menzhihar isterinya di antara kamu, (menganggap isterinya sebagai ibunya, padahal) Tiadalah isteri mereka itu ibu mereka. ibu-ibu mereka tidak lain hanyalah wanita yang melahirkan mereka. dan Sesungguhnya mereka sungguh-sungguh mengucapkan suatu Perkataan mungkar dan dusta. dan Sesungguhnya Allah Maha Pemaaf lagi Maha Pengampun.* (Qs. Al-Mujadalah (58):2)

Dalam khazanah fikih secara umum, ayat di atas biasanya dipakai sebagai salah satu penjelasan penting tentang hukum zhihar. Akan tetapi dalam ayat di atas juga disinggung dengan jelas bahwa ibu seseorang adalah orang yang melahirkannya. Status keibuan itu tidak akan pernah pindah kepada orag lain. Oleh karena itu tidak ada perbedaan di kalangan ilmuwan Islam bahwa hubungan nasab seorang anak dengan ibunya didasarkan atas hubungan melahirkan-dilahirkan antara manusia.[[34]](#footnote-35)

Dalam literatur fikih, terutama ulama Ahl al-Sunnah, persoalan nasab anak dengan ibunya menempati posisi “pinggiran” dalam bahasan mereka. Di kalangan ulama ahl al-sunnah, hanya ulama hanafiyah yang cukup memberikan perhatian ekstra terhadap persoalan nasab anak dengan ibunya. Persoalan nasab dianggap hak laki-laki (ayah), bukan hak perempuan (ibu). Sekedar contoh, ketika menjelaskan kasus permohonan penetapan nasab seorang perempuan yang tidak memiliki suami (meskipun pernah bersuami) dan tidak diketahui nasabnya, Ibn Qudhamah – ulama terkemuka Hanabilah – tetap menekankan adanya hubungan hukum yang menjadi penyebab keberadaan si anak, terutama perkawinan. Ada dua riwayat yang dikemukannya. *Pertama*, permohonan itu tidak diterima, karena ada kemungkinan si anak memiliki hubungan nasab dengan (mantan) suaminya, dan suaminya itu tidak mengakui tau tidak menganggap (menghubungkan) kelahiran anak itu sebagai hasil dari hubungan tercela (zina) dengan laki-laki lain. *Kedua*, permohonan itu diterima, karena perempuan itu juga dianggap sebagai seseorang, layaknya laki-laki yang berhak mengajukan penetapan nasab tersebut dari (matan) suaminya itu.[[35]](#footnote-36)

Sebagai pengenal atau identitas bagi manusia, maka untuk nasab asli kepada ibu merupakan sesuatu yang secara meyakinkan “ada begitu saja” sejak si anak mulai tumbuh di dalam rahim si ibu. Lain halnya nasab kepada ayah, ia tidak bersifat “ada begitu saja”. Keberadaanya harus dibuktikan secara meyakinkan (disingkapkan: مكشوفة).[[36]](#footnote-37) Oleh karena itu, ulama mengatakan bahwa nasab seorang anak terhadap ayahnya hanya terjadi karena tiga tindakan hukum, yaitu: Pertama, melalui perkawinan yang sah. Kedua, melalui perkawinan yang *fâsid*. Ketiga, melalui hubungan senggama karena ada syubhat nikah.

1. **Nikah yang sah sebagai penyebab munculnya nasab**

Nikah yang sah, jika dipahami dari gabungan makna kebahasaan dua kata tersebut berarti akad untuk menghalalkan hubungan suami-isteri yang dilakukan sesuai dengan disyari’atkan, baik *ashl*nya (substansinya: أصله) maupun sifatnya. Sejalan dengan pengertian seperti itu, secara istilah ulama mendefinisikan nikah yang sah itu adalah:

النكاح الصحيح ما يكون منعقدا نافذا مستجمعا لشرائط صحة انكاح.[[37]](#footnote-38)

*Nikah yang sah adalah pernikahan yang berlaku mengikat, menimbulkan akibat hukum serta memenuhi sumua syarat sahnya nikah.*

Pengertian di atas memperlihatkan bahwa penyebab mengikat serta timbulnya akibat hukum dari nikah yang sah itu adalah karena telah terpenuhi semua persyaratan perkawinan yang sah, yaitu terpenuhinya rukun dan syarat akad nikah tersebut. Karena penentu sahnya perkawinan itu adalah terpenuhinya rukun dan syaratnya.

Rukun[[38]](#footnote-39) perkawinan dalam pandangan ulama Hanafiyyah hanyalah sighat *îjab* dan *qâbul*.[[39]](#footnote-40) Sedangkan menurut ulama Syafi’iyyah dan jumhur ulama, yang menjadi rukun[[40]](#footnote-41) nikah ada lima, yaitu *shighat* (*îjab* dan *qâbul*), calon suami, calon isteri, wali dan saksi.[[41]](#footnote-42)

Perbedaan rukun nikah yang kemukan di atas berimplikasi pada cakupan sah atau tidaknya (*bâthil*nya) suatu perkawinan menurut ulama Hanafiyyah dan jumhur. Rumusan ulama Hanafiyyah hanya menetapkan satu penentu utama sahnya suatu perkawinan. Dalam hal ini, jika ijab qabul tidak ada, maka nikah yang dilangsungkan tersebut menjadi *bâthil.* Akan tetapi jika dilakukan tanpa wali, misalnya, sementara ijab dan qabul ada, maka nikah itu bukanlah nikah *bâthil.* Sementara jumhur ulama, memperketat keabsahan perkawinan. Sahnya suatu perkawinan ditentukan oleh lima hal yang menjadi rukun dari perkawinan tersebut. Hal ini membawa konsekwensi, jika salah satu dari yang lima itu tidak terpenuhi, maka perkawinan itu batal secara hukum.

Masing-masing rukun perkawinan itu juga memiliki persyaratan spesifik agar dipandang sah.[[42]](#footnote-43) Persyaratan ijab dan qabul adalah: *Pertama*, harus dilafalkan oleh orang yang cakap bertindak hukum. *Kedua*, harus dilafalkan pada satu majelis, tidak diselingi oleh persoalan lain. *Ketiga*, qabul tidak boleh bernilai kurang dari ijab. *Keempat,* orang yang mengucapkan ijab tidak mencabutnya atau tidak menunjukkan sikap menolak sebelum qabul diucapkan. *Kelima*, kedua pihak mendengar dan mengerti dengannya. *Keenam*, keduanya harus tuntas, tidak dikaitkan dengan sesuatu yang akan terjadi kemudia. *Ketujuh*, di dalamnya disebutkan identitas kedua pihak calon suami dan isteri. *Kedelapan*, bersifat selamanya. Kalau dibatasi oleh waktu atau keadaan tertentu, menurut jumhur, nikah seperti itu haram.

Calon suami harus memenuhi syarat sebagai berikut: *Pertama*, sudah cakap hukum. *Kedua*, tidak ada halangan syarak menikahi calon isterinya (tidak sedang ihram, misalnya). Kalau ia tidak bisa hadir dalam akad nikah, ia bisa mewakilkan kepada orang yang dipercayainya, dengan syarat orang tersebut telah cakap hukum dan merdeka. Sedangkan calon isteri disyaratkan tidak berhalangan secara syarak untuk dinikahi, baik secara mu’abbad atau bersifat mu’aqqat.

Para saksi diharuskan memenuhi syarat-syarat berikut: *Pertama*, cakap bertindak hukum. *Kedua*, minimal dua orang. *Ketiga*, laki-laki. *Keempat*, merdeka. *Kelima*, adil, yaitu yang berpendirian teguh dan menjalankan semua ajaran agam, meskipun secara lahiriyah. *Keenam*, muslim. *Ketujuh*, dapat melihat. *Kedelapan*, hadir pada waktu ijab dan qabul dilaksanakan. Kehadiran saksi ini sangat penting, sebab nikah harus diketahui orang ramai, maka saksi merupakan wakil orang banyak. Kalau nikah tersebut tidak diumumkan (nikah al-sirr), menurut jumhur tetap sah. Sementara menurut ulama Malikiyah, nikah al-sirr tersebut tidak sah.

Sedangkan wali disyaratkan sebagai berikut: *Pertama*, cakap hukum. *Kedua*, merdeka. *Ketiga*, muslim. *Keempat*, laki-laki. *Kelima*, adil. *Keenam*, cerdas. *Ketujuh*, tidak sedang melaksanakan ihram atau haji. Larangan menikahkan dan dinikahkan (termasuk syarat bagi pasangan calon suami-isteri) didasarkan pada hadis berikut:

عن عثمان بن عفان يقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا ينكح المحرم ولا ينكح ولا يخطب (رواه مسلم أبو داود و النسائى و ابن ماجة و ابن حبان و البيهقى و الدارقطنى)

*Dari ‘Ustman ibn Affan, ia berkata: “Rasulullah SAW telah bersabda: Orang yang sedang ihram tidak boleh menikah, menikahkan dan meminang”.* (HR. Muslim, Abu Dawud, al-Nasa’iy, Ibn Majah, Ibn Hibban, al-Bayhaqiy dan al-Daruquthniy)

Setelah akad nikah dilangsungkan ada beberapa hak dan kewajiban yang harus dipenuhi dan dipelihara oleh pasangan suami dan isteri, yaitu: *Pertama*, halal melakukan hubungan suami-isteri. *Kedua*, isteri berhak memperoleh mahar. *Ketiga*, isteri wajib taat, bersikap baik dan hormat kepada suami. *Keempat*, isteri berhak memperoleh nafkah kebutuhan pokok, seperti makan, pakaian, perumahan dan lainnya, selama ia mematuhi suaminya. *Kelima*, menimbulkan hubungan kekeluargaan baru (persemendaan) yang menyebabkan suami haram mengawini ibu mertuanya, saudara si isteri dan keabat mertua lainnya. *Keenam*, antara suami-isteri saling mewarisi. *Ketujuh*, anak yang dilahirkan dinasabkan kepada suami, dan keduanya berkewajiban memeliharanya. *Kedelapan*, kalau suami memiliki lebih dari satu isteri, maka ia harus berlaku adil. *Kesembilan*, suami wajib menggauli isterinya dengan cara yang baik.[[43]](#footnote-44)

Hubungan nasab sebagai salah satu akibat hukum perkawinan yang sah, ulama fikih sepakat mengatakan bahwa anak yang lahir dari seorang perempuan dalam perkawinan yang sah dinasabkan pada suami perempuan tersebut. Hal ini sejalan dengan bunyi hadis:

عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال الولد للفراش و للعاهر الحجر (رواه البخاري و مسلم و الترمذى و النسائى و ابن ماجة و البيهقى و ابن حبان و الدارمى)[[44]](#footnote-45)

*“Dari Abu Hurairah, bahwa Rasulullah SAW bersabda: Seorang anak bagi hubungan ranjang, sedangkan bagi pelaku zina adalah penghalang*.” (HR. Al-Bukhariy, Muslim, al-Turmudziy, al-Nasa’iy, Ibn Majah, al-Baihaqiy, Ibn Hibban dan al-Darimiy)

Maksud “seorang anak adalah bagi hubungan ranjang” (الولد للفراش) dalam hadis di atas adalah “mengikuti hubungan ranjang” atau “status hukumnya ditetapkan berdasarkan hubungan ranjang”.[[45]](#footnote-46) Sementara yang dimaksud dengan “bagi pelaku zina adalah penghalang” (و للعاهر الحجر) adalah hubungan nasab terhalang dari anak yang dilahirkannya dari perbuatannya.[[46]](#footnote-47)

Tidak ada perbedaan pendapat ulama dalam menetapkan bahwa nasab ditetapkan berdasarkan hubungan ranjang. Hubungan ranjang itu sendiri bisa terjadi dengan nikah yang sah atau pada perkawinan yang sah atau watha’ syubhat. Pada nikah sah, hubungan ranjang memiliki kekuatan mandiri untuk menetapkan nasab. Karenanya, jika isteri sah mengakui seorang anak dilahirkan dalam atau akibat dari hubungan nikah yang sah, maka secara otomatis nsab anak itu “tersambungkan” kepada suami sahnya itu.[[47]](#footnote-48)

Walaupun watha’ telah terjadi dalam perkawinan yang halal, ternyata ulama juga tidak menerimanya begitu saja sebagai penentu keberadaan nasab. Untuk hal itu ada tiga syarat yang dikemukakan ulama sebagai berikut: *Pertama*, suami tersebut seorang yang memungkinkan memberikan keturunan. Menurut kesepakatan ulama fikih, ia adalah seorang laki-laki yang baligh. Oleh karena itu nasab tidak bisa terjadi dari laki-laki yang tidak bisa melakukan senggama atau dari laki-laki yang tidak memiliki kelamin, kecuali yang bisa diobati.[[48]](#footnote-49)

*Kedua*, menurut ulama Hanafiyyah, anak itu lahir enam bulan stelah perkawinan.[[49]](#footnote-50) Jumhur ulama menambahkan dengan syarat suami isteri telah melakukan hubungan senggama.[[50]](#footnote-51) Jika kelahiran anak itu kurang dai enam bulan, menurut kesepakatan ulama fikih, anak itu tidak dapat dinasabkan kepada suami perempuan yang melahirkannya. Hal ini menunjukkan bahwa kehamilan itu terjadi sebelum akad nikah, kecuali apabila suami tersebut mengakuinya. Pengakuan tersebut harus diartikan sebagai pernyataan bahwa perempuan itu hami sebelum akad nikah. Bisa juga kehamilan itu terjadi dalam perkawinan yang akadnya *fâsid* atau karena terjadi senggama syubhat. Kalau memang demikian halnya, si anak dapat dinasabkan kepada laki-laki tersebut untuk kemaslahatan si anak.

Ketiga, suami-isteri bertemu minimal satu kali setelah akad nikah. Hal ini disepakati ulama fikih, namun mereka berbeda pendapat dalam mengartikan kemungkinan pertemuan itu, apakah bersifat aktual atau menurut perkiraan. Ulama Hanafiyyah berpendapat bahwa pertemuan berdasarkan perkiraan menurut logika bisa terjadi. Oleh karena itu, jika perempuan itu hamil selama enam bulan sejak ia bertemu dengan suaminya itu.[[51]](#footnote-52) Misalnya, seorang perempuan dari Timur menikah dengan dengan seorang laki-laki yang berasal dari Barat, mereka tidak pernah bertemu selama satu tahun, tetapi lahir anak setelah enam bulan sejak akad nikah dilakukan, maka anak itu dinasabkan kepada suaminya itu

Apabila anak itu lahir seteah terjadi perceraian. Perceraian itupun terjadi setelah *dukhul*, baik thalak raj’i maupun talak *bâ’in* atau karena kematian, untuk menentukan nasabnya terdapat beberapa kemungkinan:

1. Jika anak itu lahir sebelum masa maksimal masa kehamilan setelah perceraian atau kematian suami, maka anak itu bernasab kepada si suami.[[52]](#footnote-53) Masa maksimal kehamilan menurut ulama Hanafiyyah dan Malikiyyah, dalam satu riwayatnya adalah 2 (dua) tahun. Menurut ulama Syafi’iyyah dan Hanabilah adalah 4 (empat) tahun. Sedangkan pendapat yang populer di kalangan ulama Malikiyyah adalah 5 (lima) tahun.[[53]](#footnote-54)
2. Apabila si anak lahir melebihi waktu maksimal kehamilan, menurut jumhur ulama si anak tidak bisa dinasabkan kepada suami ibu yang melahirkannya. Sedangkan ulama Hanafiyyah merincinya sebagai berikut:
3. Jika perceraian itu termasuk talak raj’iy dan siperempuan mengaku *iddah*nya belum habis, maka anak itu boleh dinasabkan kepada suaminya, baik sebelum masa 2 (dua) tahun sejak perceraian atau lebih, karena suami masih boleh melakukan watha’ dengan isterinya selama dalam masa ‘iddah talak raj’iy, dan itu sekaligus menjadi tanda rujuk. Jika si perempuan mengaku ‘iddahnya telah habis, maka si anak tidak boleh dinasabkan kepada si suami.
4. Jika perceraian itu termasuk talak *bâ’in* atau karena kematian, dan si isteri tidak mengakui bahwa ‘iddahnya telah habis, maka si anak tidak bisa dinasabkan kepada si suami.[[54]](#footnote-55)
5. **Nikah *Fâsid* sebagai Penyebab Munculnya Nasab**

Dalam banyak hal, jumhur ulama tidak membedakan pengertian bathil dan *fâsid*,[[55]](#footnote-56) keduanya merupakan kata yang memiliki makna yang sama (مترادفان : sinonim) sebagai lawan dari kata shahih (sama-sama tidak menimbulkan akibat hukum apapun).[[56]](#footnote-57) Akan tetapi ulama Hanafiyyah membedakan kedua kata tersebut. Menurut mereka, kata bathil berarti sesuatu yang *ashl*-nya (dasarnya) tidak mengikat sama sekali, seperti jula-beli minuman keras. Sedangkan kata *fâsid* merupakan sesuatu yang *ashl*-nya mengikat, akan tetapi sifatnya tidak mengikat (terdapat cacat pada sifatnya), seperti jual-beli riba. Sebagai jual-beli, maka pada dasarnya ia termasuk salah satu akad yang disyari’atkan, tetapi karena dilakukan dengan cara riba, maka jual-beli itu menjadi terlarang. Dalam konteks jual-beli, dalam pandangan ulama Hanafiyyah, *fâsid* memiliki kesamaan dengan *shahih*, yaitu sama-sama menghasilkan perpindahan kepemilikan, kalau jual-beli itu telah diiringi oleh serah terima.[[57]](#footnote-58) Berdasarkan hal ini, mereka mengemukakan kaidah:

لا يلزم من كون الشيئ ممنوعا بوصفه أن يكون ممنوعا بأصله.[[58]](#footnote-59)

*“Tidaklah menjadi suatu kelaziman (keharusan) kondisi suatu akad yang terlarang sifatnya membuat ashl-nya juga terlarang”*

Dalam hal ini, mereka menempatkan *fâsid* sebagai suatu kondisi yang berada di antara shahih dan bathil. Oleh karena itu mereka mengemukakan bahwa shahih adalah sesuatu yang *ashl* dan sifatnya disyari’atkan, yaitu akad yang memenuhi semua persyaratannya. Sedangkan bathil adalah sesuatu yang terlarang *ashl* dan sifatnya. Sebaliknya, Imâm al-Syâfi’iy dan Imâm Ahmad serta para pengikut mereka berpendapat bahwa semua yang terlarang berdasarkan sifatnya, mengakibatkan terlarangnya *ashl*nya.[[59]](#footnote-60) Bagi mereka *fâsid*, dan *bathil* adalah sesuatu yang tidak memenuhi rukun atau syarat tanpa *dharurat* (alasan yang dapat dibenarkan).[[60]](#footnote-61)

Senada dengan penjelasan di atas, al-Barkatiy mengemukakan definisi nikah *fâsid* sebagai berikut:

النكاح الفاسد هو الذي فقد شرطا من شرائط صحة النكاح.[[61]](#footnote-62)

*“Nikah fâsid adalah nikah yang kurang salah satu syarat sahnya akad nikah”*

Abu Bakar – salah seorang ulama Hanafiyyah – juga mensitir hal senada, namun dengan redaksi yang berbeda. Dia memberikan definisi nikah *fâsid* adalah perkawinan yang tidak lengkap persyaratannya.[[62]](#footnote-63) Dengan kata lain, yang dimaksud dengan nikah yang *fâsid* adalah nikah yang sah *ashl*nya akan tetapi tidak sah sifatnya. “Sah *ashl*” yang dimaksud di sini adalah terpenuhinya rukun nikah. Sedangkan “tidak sah sifat” yang dimaksud di sini adalah tidak terpenuhinya persyaratan masing-masing rukun tersebut atau kondisi lain yang mendukung bagi keberadaan dan keabsahan rukun nikah itu. Karena ada cacat pada syarat tertentu maka hukum *ashl* dari nikah itu berstatus sebagai nikah bathil, ia baru akan berubah menjadi nikah *fâsid* dengan terjadinya hubungan watha’ bukan semenjak akad dilaksanakan.[[63]](#footnote-64) Kalau tidak pernah terjadi hubungan watha’, maka perkawinan itu tidak akan pernah menjadi nikah *fâsid* sama sekali. Perkawinan itu bubar tanpa harus dengan talak atau putusan hakim, melainkan bubar dengan sindirinya. Kategori nikah yang termasuk dalam kelompok nikah *fâsid* ini antara lain nikah tanpa wali, nikah tanpa saksi, nikah dengan perempuan yang sedang dalam masa *iddah,* nikah mut’ah, nikah tahlil, nikah *sirr*, dan nikah tanpa persetujuan calon isteri.

1. **Nasab sebagai akibat hukum nikah *fâsid***

Untuk penetapan nasab, semua ulama sepakat mengatakan bahwa nikah *fâsid* menimbulkan hubungan nasab antara anak yang dilahirkan dengan laki-laki yang melakukan nikah *fâsid.*[[64]](#footnote-65)Hal itu didasarkan pada pertimbangan bahwa status hukum yang ditimbulkan oleh akad yang *fâsid* dianggap sama dengan akad *shahih.* Di samping itu, nasab itu sendiri akan muncul begitu tanda-tanda kehidupan si anak mulai terlihat.[[65]](#footnote-66) Malah menurut Imâm Muhammad al-Syaybaniy, nasab itu mulai dianggap ada semenjak *dukhul* terjadi.[[66]](#footnote-67) Artinya, eksistensi nasab itu muncul dengan terlihatnya tanda kehidupan, tanpa membutuhkan permohonan dan putusan hakim.

Al-Kasaniy menyebutkan bahwa pada dasamya nikah *fâsid* tidak memberikan akibat hukum yang sama dengan pernikahan yang sah. Kalau pada pernikahan *fâsid* itu terjadi *watha*’, maka hal itu akan menimbulkan beberapa dampak hukum, salah satunya adalah timbulnya hubungan nasab antara si suami dengan anak hasil *watha’* tersebut. Dampak hukum itu muncul semata karena telah terjadinya hubungan suami isteri, bukan karena akad yang telah dilakukan.[[67]](#footnote-68)

Secara hukum, munculnya nasab pada *nikah fâsid* ini bukan semata didasarkan pada *watha’* yang telah terjadi, namun lebih disebabkan karena adanya unsur syubhat pada *watha’* dan pernikahan tersebut. Hal ini sama-sama dikemukakan oleh ulama Hanafiyyah[[68]](#footnote-69) dan Syafi'iyyah.[[69]](#footnote-70) Artinya, *watha’* itu dilakukan atas dasar akad nikah yang diragukan keabsahannya. Sebab, kalau hanya *watha’* yang dijadikan dasar sebagai penetapan nasab, tentu *watha’* yang dilakukan pada perzinaan juga akan menimbulkan hubungan nasab. Kenyataannya, hampir seluruh ulama mengatakan bahwa *watha’* zina tidak menimbulkan hubungan nasab, karena seluruh ulama sepakat mengatakan bahwa zina itu haram.

Penyebab utama keraguan pada keabsahan nikah *fâsid* itu adalah adanya perbedaan pendapat ulama tentang keabsahannya, seperti nikah *mut‘ah.* Dalam hal ini, unsur khilafiyyah itulah yang menjadi penyebab munculnya syubhat. Seperti disebutkan al-Sayyid Sabiq setiap hal yang diperselisihkan ulama akan membawa syubhat.[[70]](#footnote-71) Unsur syubhat pada nikah itu sendiri, menurut ulama Hanafiyyah, memberikan “kekuatan” kepada nikah *fâsid* untuk menimbulkan beberapa akibat hukum yang sama dengan nikah yang sah. Terhadap hal ini, al-Sarakhsiy menyebutkan:

أن في حق وجوب المهر والعدة جعلت الشبهة بمنزلة حقيقة النكاح فكذلك في النسب[[71]](#footnote-72)

*Dalam hal liak kewajiban mahar dan iddah , syubliat menempati liakikat nikah, detnikian juga pada (penetapan) nasab.*

Sejalan dengan itu, al-Sarakhsiy menjelaskan bahwa nasab pada nikah *fâsid* ditetapkan syara’ dengan dukungan beberapa ketetapan (akibat hukum nikah *fâsid)* lain, seperti mahar dan iddah. Hubungan nasab itu tidak didasarkan pada adanya ikatan “suami isteri” antara laki-laki dan perempuan yang melakukan nikah *fâsid,* melainkan atas dasar asal kejadiannya secara biologis, yaitu dari mani laki-laki tersebut.[[72]](#footnote-73)

Imâm al-Nawawiy menyebutkan bahwa nasab pada nikah *fâsid,* sebagaimana wajibnya mahar dan iddah, muncul karena telah terjadinya *watha’* yang termasuk dalam kategori *watha’* syubhat. Sehubungan dengan itu, beliau mengemukakan sebuah kaidah yang berbunyi:

الوطء في فاسده يترتب عليه أحكام الوطء في صحيحه[[73]](#footnote-74)

*Watha’ yang dilakukan padafdsidnya (nikah) menimbulkan akibat hukum watha 'pada shahih-nya (nikah).*

Pada nikah *fâsid* yang terjadi karena perkawinan dilangsungkan dalam masa iddah(dari suami yang sah), maka setelah perceraian nikah *fâsid* itu dilakukan si perempuan harus menjalani dua iddah*,* yaitu iddah dari perceraian dengan suami sahnya dan *iddah* dari pernikahan *fâsid*nya.[[74]](#footnote-75) Kalau setelah perceraian terjadi, dan si isteri telah menjalani dua *iddah*nyasi isteri melahirkan anak, maka penentuan nasab si anak dimintakan putusan dari ahli penelusuran nasab (القافة). Putusan yang diberikan ahli nasab tersebut berlaku mengikat bagi para pihak yang terkait. Kalau seandainya ahli nasab tidak ada atau tidak memberikan putusan apapun, maka ditunggu sampai si anak dewasa, dan dialah yang akan menentukan nasabnya sendiri. Kalau kedua mantan suaminya memungkiri anak tersebut sebagai anak mereka, maka si anak dinasabkan kepada perempuan itu saja.[[75]](#footnote-76)

Di samping akibat hukum munculnya hubungan nasab di atas (akibat hukum pertama), ada beberapa akibat hukum lain yang muncul dari nikah *fâsid* tersebut, yaitu: Kedua, tidak adanya hubungan kepemilikan antara suami dengan isteri, karena munculnya hubungan kepemilikan terhadap orang merdeka hanya disebabkan oleh nikah yang sah.[[76]](#footnote-77) Pada nikah sah, segala akibat hukum yang muncul darinya berawal dan didasarkan pada akad yang telah dilakukan. Akad itu sendiri menjadikan suami “memiliki” isterinya dan, berikutnya juga, memiliki hak untuk talak, *zhihar* dan *khulu’*. Sedang pada nikah *fâsid*, segala akibat hukum yang muncul darinya semata didasarkan pada hubungan *watha’* yang telah terjadi. Atas dasar *watha’* (statusnya adalah *watha’* syubhat) itulah kemudian ditetapkan adanya kewajiban mahar, hubungan nasab, *iddah* dan gugurnya had zina.[[77]](#footnote-78)

Ketiga, isteri berhak mendapatkan mahar, karena *watha’* yang telah terjadi. Mahar yang wajib dibayar itu cakup hanya sekali, meskpun *watha* 'nya dilakukan berulang kali.[[78]](#footnote-79) Untuk persoalan mahar, *iddah* dan nasab, nikah *fâsid* memiliki pengaruh yang sama dengan nikah sah.[[79]](#footnote-80) Para ulama berbeda pendapat tentang mahar yang harus diserahkan; apakah mahar *al-mitsil* (kalau pada waktu akad maharnya tidak disebutkan) atau mahar *al-musammâ.* Ulama yang berpendapat bahwa si suami wajib menyerahkan mahar *musammâ* kalau pada waktu akad telah disebutkan jumlah mahamya. Hal itu didasarkan pada kaidah berikut:

فاسد كل عقد كصحيحه في الضمان و عدمه[[80]](#footnote-81)

*Fâsid merupakan tiap akad yang berdampak hukum sama dengan akad shahih dalam hal kewajiban mengganti atau tidaknya.*

Dalam pandangan ulama Malikiyyah, kalau suami telah menyebutkan jumlah mahar saat akad, maka ia wajib menyerahkan jumlah yang disebutkan itu. Jika belum, maka ia wajib menyerahkan mahar *mitsil*.[[81]](#footnote-82) Menurut Imâm Abu Hanifah dan dua orang muridnya (Abu Yusuf dan Muhammad Hasan al-Syaybaniy),[[82]](#footnote-83) suami wajib menyerahkan jumlah terendah dari mahar mitsil-nya.[[83]](#footnote-84) Sementara menurut Zufar, suami wajib menyerahkan jumlah tertinggi dari mahar *mitsil*-nya. [[84]](#footnote-85) Menurut Imâm al-Syafi'iy dan pendapat terkuat ulama Hanabilah, mahar yang menjadi hak isteri hanyalah mahar mitsil, meskipun pada waktu akad disebutkan jumlah mahar (mahar *musammâ*) yang akan diserahkan, baik mahar *mitsil* itu lebih banyak, lebih sedikit atau sama banyak dengan mahar *musammâ* yang disebutkan pada waktu akad.[[85]](#footnote-86) Hal itu didasarkan pada kaidah yang berbunyi sebagai berikut:

كل عقد فسد ثبت فيه المسمى و رجع إلى أجرة المثل[[86]](#footnote-87)

*Tiap akad fasad yang telah ditetapkan imbalan yang jelas (musamma) beralih menjadi imbalan mitsil.*

Keempat, isteri wajib menjalani *iddah* setelah perkawinannya diputus.[[87]](#footnote-88) Ulama Hanafiyyah, Imâm al-Syafi'iy dan ulama Hanabilah, menyebutkan bahwa pada dasamya *iddah* perempuan yang diceraikan dari nikah *fâsid,* dari sisi waktu dan kondisinya,[[88]](#footnote-89) bisa dikatakan sama dengan *iddah* yang harus dijalani oleh perempuan yang ditalak dari nikah yang sah.[[89]](#footnote-90) Masa *iddah* itu sendiri, walau terdapat perbedaan dalam pandangan ulama Syafi’iyyah, yang terkuat adalah semenjak perceraian terjadi.[[90]](#footnote-91) Perceraian itu sendiri harus didasarkan pada putusan hakim.[[91]](#footnote-92) Al-Marghinaniy, salah seorang ulama Hanafiyyah, menyebutkan bahwa *iddah* pada nikah *fâsid* itu sendiri merupakan konsekwensi dari perceraian yang telah dilakukan.[[92]](#footnote-93)

Dalam hal penentuan awal masa *iddah,* ulama Hanafiyyah berbeda pendapat. Menurut Imâm Abu Hanifah dan dua muridnya, si isteri wajib memulainya semenjak perceraian dilakukan.[[93]](#footnote-94) Karenanya si isteri tetap dianggap belum memulai *iddah-*nya*,* meskipun jarak antara dukhul yang mereka lakukan dengan perceraian sangat jauh. Sedang Zufar berpendapat bahwa ia wajib menjalaninya semenjak *watha’ (dukhul)* yang mereka lakukan.[[94]](#footnote-95) Karenanya, kalau si isteri telah mengalami tiga kali haid setelah *watha’* terakhir tersebut, meskipun perceraian belum terjadi sama sekali, maka berakhirlah masa *iddah* si isteri.[[95]](#footnote-96)

Kelima, *khalwah* yang dilakukan dalam pernikahan *fâsid* sama sekali tidak menimbulkan kewajiban *iddah*, karena nikah *fâsid* itu bukanlah pernikahan yang sesungguhnya. Penyamaannya dengan pernikahan sah dalam beberapa akibat hukukmnya setelah dukhul semata didasarkan atas kemaslahatan pihak suami-isteri.[[96]](#footnote-97) Di samping itu, penyebab utama yang mewajibkan *iddah* adalah hubungan *watha*' yang telah dilakukan dan *iddah* itu sendiri pada dasamya berfungsi untuk mengetahui kebersihan rahim si isteri dari janin suaminya. Dua kondisi yang disebutkan terakhir ini sama sekali tidak muncul karena *khalwah* pada nikah *fâsid* tersebut.[[97]](#footnote-98)

Keenam, kedua suami isteri tidak dikenai sanksi zina. Walaupun *watha*’ yang dilakukan pada nikah *fâsid* termasuk dalam kategori *watha’* haram, akan tetapi semua ulama berpendapat pelakunya tidak dikenai had zina dan mereka juga tidak dikenai *kafarah* (denda). Hal itu didasarkan pada adanya unsur syubhat yang terdapat pada hubungan *watha’* tersebut.[[98]](#footnote-99) Sementara ada riwayat populer yang menegaskan bahwa unsur syubhat menjadi penghalang penerapan had atau hudud. Al-Syawkaniy menyebutkan bahwa penegasan itu berasal dari Ali bin Abi Thalib, Ibn Mas'ud dan Ibn 'Abbas yang mengatakan: “Angkatlah *hudud* ketika terdapat syubhat” (الدرءوا الحدود بالشبهات).[[99]](#footnote-100)

Ketujuh, *watha’* pada nikah *fâsid* menimbulkan hubungan mushaharah. Oleh karena itu, mantan suami haram menikah dengan ibu dan anak perempuan mantan isterihya. Demikian pula, mantan isteri haram menikah dengan ayah dan anak laki-laki mantan suaminya. Jika *watha’* tidak pernah terjadi, rnaka larangan menikah ini tidak muncul sama sekali.[[100]](#footnote-101) Malah menurut ulama Hanafiyyah munculnya hubungan mushaharah itu bukan hanya karena hubungan *watha*’, tetapi juga tindakan lain yang disamakan dengan *watha',* seperti menyentuh atau memandang kamaluan si perempuan disertai dengan syahwat.[[101]](#footnote-102) Akan tetapi, menurut ulama Malikiyyah, nikah *fâsid* memiliki dampak hukum yang sama dengan *watha’* syubhat, yaitu tidak menimbulkan hubungan mushaharah.[[102]](#footnote-103)

Kedelapan, isteri tidak memiliki hak nafkah, kecuali kalau ia hamil. Pada dasarnya ulama sepakat mengatakan bahwa perempuan yang dinikahi dengan nikah *fâsid* tidak berhak sama sekali mendapatkan nafkah.[[103]](#footnote-104) Lebih lanjut, al-Syiraziy menjelaskan bahwa perempuan yang diceraikan dari nikah *fâsid* setelah terjadi dukhul tidak memiliki hak nafkah tempat tinggal. Ketiadaan hak nafkah tempat tinggal ini bukan hanya setelah ia diceraikan, melainkan semenjak ia masih terikat dalam pemikahan *fâsid* tersebut. Sementara nafkah lain, selain tempat tinggal, ia juga tidak berhak kalau tidak hamil, Namun kalau ia hamil, ada dua pendapat tentangnya. Pertama, ia tidak berhak. Pendapat ini dikemukakan dengan tujuan untuk menghormati kehamilan akibat perkawinan yang sempurna (sah). Kedua, ia berhak mendapatkannya. Pendapat ini didasarkan pada pertimbangan kehamilan akibat nikah *fâsid* sama dengan kehamilan karena nikah sah.[[104]](#footnote-105)

Kesembilan, dalam pandangan ulama Syafi'iyyah dan ulama Hanabilah, suami memiliki hak *li’an* dan hak menafikan anak.[[105]](#footnote-106) Sedang ulama Hanafiyyah berpendapat bahwa nikah *fâsid* sama sekali tidak menimbulkan hak *li’an* dan hak menafikan anak. Kalau si suami hendak menafikan anak yang dilahirkan dari nikah *fâsid* itu, maka ia dapat melakukannya dengan pernyataannya saja, bukan dengan cara *li’an.*[[106]](#footnote-107)

Al-Sarakhsiy menjelaskan alasan ulama Syafi’iyyah dalam hal ini, bahwa tujuan utama dari *li’an* adalah untuk menafikan si anak sebagai keturunannya. Artinya, hukum *li’an* itu sendiri diadakan memang untuk kepentingan si suami yang hendak menafikan nasab tersebut. Sementara argumentasi ulama Hanafiyyah adalah hukum *li’an* itu ditetapkan berdasarkan *nash* (Qs. al-Nur[24]: 6) dan itu ditentukan secara khusus untuk laki-laki yang disebut suami. Sementara nikah *fâsid* tidak menghasilkan hubungan suami isteri sama sekali.[[107]](#footnote-108)

Kesepuluh, menurut Imâm al-Syafi'iy, kalau si suami meninggal dunia sebelum perceraian terjadi, maka si isteri berhak menjadi ahli warisnya. Sebaliknya, kalau si isteri yang meninggal, maka suami juga berhak menjadi ahli warisnya.[[108]](#footnote-109) Sementara ulama Hanafiyyah dan ulama Hanabilah berpendapat bahwa suami isteri tersebut sama sekali tidak memiliki hak waris. Dalam pandangan mereka, hubungan perkawinan yang menimbulkan hak waris tersebut adalah perkawinan yang secara hukum menimbulkan kehalalan antara suami isteri yang menikah. Sementara nikah *fâsid* tidak menimbulkan akibat hukum kehalalan itu.[[109]](#footnote-110)

1. **Watha’ syubhat sebagai penyebab munculnya hubungan nasab**
2. Konsep watha’ syubhat

Makna kebahasaan asli dari *watha’* (الوطء atau الوطأ)adalah menginjak dengan kaki (داس). Tetapi kalau kata itu dalam bentuk kata kerja dengan subjek laki-laki dan objeknya perempuan (وطئ الرجل امرأته*),* maka ia berarti menggauli, bersetubuh, atau melakukan sengggama.[[110]](#footnote-111) Al-Sarakhsiy menyebutkan bahwa yang dimaksud dengan *watha’* adalah “memasukkan kemaluan (laki-laki) kepada kemaluan (perempuan).”[[111]](#footnote-112)

Selain kata *watha’,* ada beberapa kata yang secara populer digunakan untuk menggambarkan hubungan senggama ini, seperti kata *al-dukhul* (الدخول), yang makna kebahasaan aslinya adalah “masuk”, lawan dari keluar (الخروج).[[112]](#footnote-113) Kata lain yang juga bisa merefleksikan hubungan ini adalah *al-masîs* (المسيس), yang secara kebahasaan berarti “menyentuh”.[[113]](#footnote-114) Yang juga sering digunakan untuk maksud yang sama adalah kata *al*-*jima'* (الحماع), yang secara bahasa berarti “berkumpulnya beberapa hal menjadi satu, seperti beberapa kata yang berkumpul menjadi kalimat.[[114]](#footnote-115) Walau semua kata ini secara langsung tidak mencerminkan makna itu, akan tetapi dalam konteks pernikahan, kata tersebut dipahami sebagai senggama yang sah (hubungan suami isteri), selama tidak diikuti oleh indikasi *(qarinah;*قرينة) lain.

Secara hukum, menurut mayoritas ulama, suatu perbuatan bam dianggap sebagai *watha’* kalau dilakukan terhadap kemaluan perempuan (الفرج)minimal sebatas *hasyafah.[[115]](#footnote-116)* Dalam hal ini, yang jadi ukuran hanya perbuatan memasukkan *hasyafah* itu, bukanlah terjadinya ejakulasi atau tidak. Kalau seandainya kemaluan si laki-laki terpotong perbuatan itu baru diangap sebagai *watha’* kalau dilakukan dengan memasukkan kemaluan laki-laki seukuran *hasyafah* biasanya.[[116]](#footnote-117) Selain itu, juga disyaratkan bahwa perbuatan itu dilakukan oleh laki-laki yang telah berusia, minimal, sepuluh tahun. Ada yang mengatakan minimal berusia dua belas tahun dan ada juga yang menetapkan minimal berusia sembilan tahun. Karena laki-laki yang berusia di bawah itu, lazimnya belum bisa melakukan *watha’* sempurna.[[117]](#footnote-118)

Pada dasarnya, syubhat *(syubhah;*الشبهة) atau syabih (*syabih;* الشبية) adalah adanya kemiripan pada sesuatu, seperti warna dan rasa, keadilan dan kezaliman:-Dengan adanya kemiripan itu, baik kcsamaan pada substansinya maupun pada maknanya, maka dua objek syubhat tersebut tidak dapat dibedakan antara yang satu dengan yang lainnya. Dalam konteks hukum, syubhat tersebut merupakan sesuatu yang tidak diketahui kehalalan dan keharamannya secara tegas.[[118]](#footnote-119)

Dari makna kebahasaan di atas dapat dipahami bahwa yang dimaksud dengan *watha’* syubhat adalah hubungan suami isteri atau senggama yang secara pasti tidak bisa ditetapkan sebagai halal atau haram. Sejalan dengan itu, al-Syarwaniy menegaskan bahwa *watha’* syubhat, dari berbagai aspeknya, bukanlah zina.[[119]](#footnote-120) Lebih lanjut, Imâm al-Nawawiymenyebutkan bahwa status hukum *watha’* syubhat tidak termasuk dalam salah satu hukum yang lima (wajib, sunnat, mubah, makruh, dan haram), karena secara hukum ia tidak dapat digolongkan sebagai pekerjaan seseorang yang cakap dibebani hukum (mukallaf).[[120]](#footnote-121)

Sejalan dengan pemahaman kebahasaan di atas, dalam Ensiklopedi Hukum Islam disebutkan bahwa senggama syubhat tersebut adalah hubungan senggama yang terjadi bukan dalam perkawinan yang sah atau *fâsid* dan bukan pula perbuatan zina. Biasanya unsur syubhat yang terdapat pada *watha’* syubhat adalah adanya unsur pengetahuan yang tidak sesuai dengan kenyataan yang sesungguhnya. Oleh karena itu, kalau seorang perempuan digauli, sementara ia menyangka bahwa yang menggaulinya itu adalah suaminya atau tuannya (kalau ia budak), maka itu termasuk dalam *watha’* syubhat.[[121]](#footnote-122) Kalau ia tahu persis bahwa yang menggaulinya itu bukan suami atau tuannya, maka *watha’* yang telah terjadi tidak bisa disebut sebagai syubhat, melainkan adalah *watha’* haram yang wajib kena sanksi zina.[[122]](#footnote-123)

1. Klasifikasi *Watha’* Syubhat

Pembagian populer di kalangan ulama Hanafiyyah, *watha’* syubhat dikelompokkan jadi dua bagian, yaitu syubhat pada perbuatan (الشبهة في الفعل) dan syubhat pada tempat (الشبهة في المحل).Syubhat *fi al-fi’l* sendiri juga dikenal dengan nama *syubhah isytibah* dan *syubhah musyabbihah,* yaitu adanya keraguan pada kehalalan orang yang digaulinya. Misalnya, seorang laki-laki yang menggauli budak perempuan isterinya, karena menyangka bahwa budak itu halal baginya. Adanya dugaan halal itu didasarkan pada adanya kehalalan pengabdian si budak baginya, karena pengabdian budak itu halal bagi isterinya. *Syubhah fi al-mahal* juga sering disebut dengan *syubhah hukmiyyah* dan *syubhah milk*, yaitu adanya keraguan tentang hukum *syara’* pada kehalalan perempuan tersebut.[[123]](#footnote-124) Misalnya, menggauli budak perempuan anak kandung. Munculnya syubhat itu berawal dari hadis Nabi SAW berikut:

عن عائشة رضي الله عنها أن رجلا أتى رسول الله صلى الله عليه و سلم يخاصم أباه في دين عليه فقال نبي الله صلى الله عليه و سلم أنت و مالك لأبيك[[124]](#footnote-125)

*Dari A’isyah ra., seorang laki-laki menemui Nabi menggugat ayahnya yang berutang kepadanya. Nabi SAW bersabda: “Engkau dan hartamu adalah milikayahmu...”.* (HR. Ibn Hibban).

Penegasan Nabi tersebut memberikan peluang kehalalan kepada seorang ayah untuk menggauli budak perempuan anaknya. Akan tetapi, peluang kehalalan itu dinafikan oleh *ijmâ'* yang menegaskan bahwa huruf *lam* yang mendahului kata ayah bukan bermaksud memberikan kepemilikan mutlak kepada si ayah terhadap budak anaknya. Peluang kepemilikan meyakinkan yang diberikan hadis itu adalah terhadap harta si anak, di luar budaknya.[[125]](#footnote-126)

Al-Marghinaniy, salah seorang ulama Hanafiyyah terkemuka, memberikan penjelasan rinci tentang dua macam syubhat tersebut. Menurutnya syubhat *fi al-fi’l* terjadi pada *watha’* yang dilakukan terhadap delapan jenis orang, yaitu: Pertama, budak ayah. Kedua, budak ibu. Ketiga, budak isteri. Keempat, isteri yang ditalak tiga. Kelima, perempuan yang sedang menjalani *iddah* (*bâ’in*)karena khuluk. Keenam, budak perempuan yang telah dimerdekakan dan sebelumnya telah digauli. Ketujuh, budak perempuan yang telah dinikahi oleh budak laki-laki, dan Kedelapan, budak yang sedang dijadikan sebagai jaminan (المرهونة), kalau digauli oleh penerima jaminan (المر تهن). Terhadap delapan orang ini, pelakunya tidak dikenai sanksi zina kalau ia menyangka bahwa mereka halal baginya. Akan tetapi kalau ia tahu persis bahwa mereka itu haram baginya, maka ia dikenai sanksi (had) zina.[[126]](#footnote-127)

Sementara syubhat *fi al-mahal* terjadi kalau *watha’* dilakukan terhadap salah satu dari enam orang berikut Pertama, budak anak. Kedua, perempuan yang ditalak bain dengan menggunakan lafal kinayah. Ketiga, budak perempuan yang telah dijual, tapi masih berada di tangan penjualnya, kalau si penjual menggaulinya. Keempat, *watha’* dengan imbalan, seperti nikah  *fâsid.* Kelima, budak yang dimiliki oleh beberapa orang, dan Keenam, budak yang dijadikan rungguhan di tangan penerima rungguhan.

Ulama Syafi'iyyah membagi syubhat menjadi tiga macam, yaitu: Pertama, syubhat *fa’il* (شبهة فاعل), seperti menggauli perempuan ajnabiy yang disangka sebagai isteri sendiri. Kedua, syubhat mahal (شبهة محل), seperti menggauli budak perempuan anak ataii budak yang dimiliki' bersama-sama. Ketiga, syubhat jihah (شبهة جهة), seperti *watha’* pada nikah *fâsid,* yaitu nikah tanpa wali dan nikah lain yang tidak diketahui secara pasti kehalalan dan keharamannya.[[127]](#footnote-128)

Pembagian yang populer di kalangan ulama terhadap syubhat ini adalah terbagi empat, seperti dikutip al-Munawiy[[128]](#footnote-129) dari Ibn al-Kamal, yaitu: Pertama, syubhat *fi al-fi’l* (keraguan dalam perbuatan; الشبة في الفعل) adalah suatu pekerjaan yang dilakukan atas dasar suatu indikasi, seperti dugaan seseorang bahwa ia halal menggauli isteriaya aiau meggauli budak perempuan orang tuanya. Kedua, syubhat pada tempat (الشبة في المحل) adalah suatu pekerjaan yang dilaksanakan dengan anggapan bahwa tidak ada larangan melakukannya, seperti menggauli budak anaknya atau menggauli budak yang dimiliki bersama. Ketiga, syubhat pada pelaku (الشبهة في الفاعل) adalah dugaan seseorang bahwa yang digaulinya adalah isterinya atau budak perempuannya. Keempat, syubhat dalam cara *(*الشبهة في الطريق) menggauli dengan imbalan atau *watha’* dalam nikah *fâsid*.[[129]](#footnote-130)

Pada syubhat pertama yang jadi landasan syubhatnya bukan keyakinan atau dugaan, tetapi kebolehan melakukan sesuatu yang jadi miliknya tapi bukan di tempat atau waktu yang semestinya. Pada syubhat kedua berangkat dari khilafiyah ulama. Hal ini berarti setiap hal yang diperselisihkan ulama akan membawa syubhat. Pada syubhat ketiga yang jadi landasannya adalah dugaan bahwa apa yang dilakukannya adalah sesuatu yang dibolehkan, pada waktu dan tempat yang dibolehkan. Tapi ternyata dugaannya tidak sejalan dengan kenyataan yang tidak diketahuinya.[[130]](#footnote-131) Sementara syubhat pada jenis keempat didasarkan pada kekuranggan syarat pada akad yang dilakukan.

1. Nasab sebagai akibat hukum *watha’* syubhat

Persoalan *watha’,* terlepas dari kondisi *watha’* itu sendiri, apakah halal atau haram, mendapat perhatian cukup besar di kalangan ulama, karena dalam banyak hal *watha’* menjadi penentu dari berbagai hal yang timbul darinya, baik secara hukum maupun secara alamiah. Imâm al-Ghazaliy menyebutkan beberapa akibat hukum *watha’* tersebut, yaitu membatalkan ibadah, mewajibkan mandi *janâbah* bagi kedua belah pihak, mewajibkan *kafârah,* mewajibkan mahar pada nikah *fâsid* dan *watha’* syubhat, mewajibkan *iddah*, dan memunculkan hubungan mahram karena *mushâharah*.[[131]](#footnote-132)

Secara khusus, *watha’* juga menjadi penentu dalam empat hal, yaitu; Pertama, penentuan nasab. Kedua, pengukuhan kewajiban membayar mahar *musammâ* pada nikah. Sebagian ulama, terutama ulama Hanafiyyah, berpendapat bahwa dengan terjadinya *watha’* tidak otomatis mengukuhkan mahar *musammâ*; setelah *watha’* pada nikah *fâsid* tetap saja yang harus dibayar adalah mahar mitsil. Ketiga, penentuan had rajam dan dera dalam *jinayah* zina. Keempat, penentu kemampuan untuk menikah.[[132]](#footnote-133)

Khusus pada *watha’* syubhat, dalam banyak hal akibat hukum yang muncul darinya hampir sama dengan akibat hukum dari *watha’* pada nikah *fâsid.* Hanya saja terdapat beberapa perbedaan kecil antara keduanya. Khusus untuk akibat hukum nasab dari *watha’* syubhat, dapat dikemukakan sebagai berikut:

Ibn Bakar, salah seorang ulama Hanafiyyah, menegaskan bahwa *watha’* syubhat yang termasuk dalam kategori syubhat *fi al-fi’l*  tidak menimbulkan hubungan nasab antara anak dengan ayah atau laki-laki yang menggauli ibunya, kecuali pada talak tiga dengan lafal kinayah. Hal itu didasarkan pada substansi syubhat itu sesungguhnya terdapat pada akadnya.[[133]](#footnote-134) Sementara itu, Ibn ‘Abidin menyebutkan bahwa syubhat *fi al-mahal* menimbulkan nasab antara anak dengan laki-laki yang menggauli ibunya.[[134]](#footnote-135) Berdasarkan *ijmâ’*, kalau perempuan yang telah ditalak tiga digauli oleh mantan suaminya, dan itu termasuk dalam kategori syubhat *fi al-fi’l*, lalu kemudian hubungan itu melahirkan anak, maka *watha'* seperti itu tidak menimbulkan akibat hukum nasab. Kalau si suarni tetap bersikeras mengatakan bahwa itu adalah anaknya, maka berarti ia mengakui telah menggauli perempuan yang haram digaulinya, dan itu adalah zina yang membuat ia wajib dikenai sanksi zina. Karena perbuatan itu adalah zina, maka sudah pasti si anak tidak bisa dinasabkan kepadanya.[[135]](#footnote-136)

Syubhat yang terjadi pada *watha’* oleh suami terhadap isterinya yang talah ditalak tiga dan *watha’* dengan imbalan tidak mernunculkan hubungan nasab antara si anak dengan laki-laki yang menggauli ibunya. Penyebabnya adalah karena syubhat yang terdapat pada dua jenis *watha’* itu tidak semata pada perbuatannya, akan tetapi juga pada akadnya. Tapi kalau talak *bâ’in* itu dilakukan dengan lafal *kinayah* dan *watha’* terhadap perempuan *ajnabiy* yang disangka isterinya, keduanya termasuk dalam syubhat *fi al-fi’l*, maka dua jenis *watha’* ini menimbulkan hubungan nasab antara si anak dengan laki-laki yang menggauli ibunya.[[136]](#footnote-137)

Ulama Hanafiyyah menyatakan bahwa nasab itu bukan hanya hak si anak, akan tetapi juga hak si isteri. Dari sisi si anak, penetapan nasab akan memuliakan derjat si anak; dari anak zina menjadi anak sah. Sementara dari sisi si isteri penetapan nasab akan membebaskannya dari tuduhan zina. Oleh karena itu, penetapan nasab harus dilakukan secara hati-hati *(ihtiyâth),* terutama sekali guna menjaga kepentingan anak dan isteri. Dalam konteks kehati-hatian ini, ulama Hanafiyyah menetapken bahwa syubhat memiliki kekuatan yang sama dengan hakikat (tidak syubhat), sebagaimana syubhat mengangkat atau membebaskan tertuduh dari perbuatan hudud.[[137]](#footnote-138) Tentang hal itu, al-Sarakhsiy mengemukakan kaidah berikut.

الشبهة تعمل عمل الحقيقة فيما هو مبني على الإحتياط[[138]](#footnote-139)

*Syubhat berpengaruh sama dengan pengaruh hakikat pada persoalan yang didasarkan pada ihtiyâth.*

Dalam pandangan ulama Syafi’iyyah, sesuai dengan klasifikasi yang mereka kemukakan, semua bentuk *watha’* syubhat menimbulkan hubungan nasab antara anak yang dilahirkan dengan laki-laki yang menggauli ibunya. Hal itu didasarkan pada pertimbangan atau kaidah yang menyebutkan bahwa *watha’* syubhat memiliki status yang sama dengan *watha’* pada nikah sah dalam hal kewajiban terhadap *iddah*, mahar dan nasab.[[139]](#footnote-140) Akan tetapi terhadap orang-orang yang dimasukkan dalam klasifikasi syubhat *fi al-fi’l* oleh ulama Hanafiyyah, seperti disebutkan al-Syarbayniy, menurut pendapat terkuat di kalangan ulama Syafi'iyyah, selama dilakukan atas dasar ketidak-tahuan bahwa mereka haram, tetap

menimbulkan hubungan nasab. Sebagai pendukung kesimpulan itu, mereka mengemukakan beberapa kaidah, di antaranya adalah:

لأن الشبهة كما تدفع الحد تثبت النسب و الحرية[[140]](#footnote-141)

*Karena syubhat, sebagaimana ia mengangkat penerapan had, maka ia menetapkan adanya nasab dan kemerdekaan.*

Secara lebih spesifik, al-Syiraziy menyebutkan bahwa dalam hal penetapan nasab dan *iddah, watha’* syubhat memiliki kekuatan yang sama dengan *watha’* pada nikah yang sah. Lebih khusus lagi, untuk kasus *watha’* syubhat yang dilakukan oleh seorang ayah terhadap anak perempuannya.[[141]](#footnote-142) Menurut Imâm al-Nawawiy juga menimbulkan hubungan nasab antara anak hasil *watha’* tersebut dengan ayah dan/atau kakeknya yang menggauli ibu dan/atau kakaknya. Beliau menegaskannya sebagai berikut:[[142]](#footnote-143)

و في وطء الشبهة بين المسلمين بأن يطأ بنته فتأتي بولد فهي أمه و أخته من أبيه

*Dan tentang watha’ syubhat antara sesama muslim, di mana seseorang menggauli anak perempuannya yang kemudian melahirkan anak, maka perempuan itu adalah ibu si anak dan sekaligus saudara perempuannya dalam kaitannya dengan ayahnya.*

Pada dasarnya ulama Malikiyyah tidak berbeda pendapat dengan ulama Syafi'iyyah, bahwa *watha’* menimbulkan hubungan nasab antara anak yang dilahirkan dengan laki-laki yang menggauli ibunya. Secara khusus al-Zarqaniy menyebutkan kaidah sebagai berikut:

إن وطء الشبهة يدرأ الحد و يلحق الولد[[143]](#footnote-144)

*Sesungguhnya watha’ syubhat mengangkat had dan menghubungkan (nasab) anak.*

Sementara ulama Hanabilah juga sependapat dengan ulama Syafi'iyyah dalam hal itu. Untuk mengukuhkan pendapatnya, Ibn Qudamah mengutip perkataan Imâm al-Syafi'iy sebagai berikut:[[144]](#footnote-145)

لأن وطء الشبهة و في النكاح الفاسد في سغل الرحم ولحقوق النسب كالوطء في النكاح الصحيح فكان مثله فيما تحصل به البراءة

*Karena dalam hal aktifitas rahim dan penghubungan nasab watha’ syubhat dan (watha’) pada nikah fâsidsama seperti (watha’) pada nikah yang sah, maka iajuga berakibat hukum sama terhadap iddah.*

Beberapa akibat hukum *watha’* syubhat tersebut, selain hubungan nasab (akibat hukum pertama), adalah sebagai berikut: *Kedua*, kewajiban membayar mahar oleh laki-laki pelaku *watha’*[[145]](#footnote-146) sama seperti nikah *fâsid* dan hal ini disepakati oleh ulama.[[146]](#footnote-147) Kewajiban ini sama sekali tidak ada hubungannya dengan wajib atau terbebasnya para pelaku *watha’* syubhat itu dari sanksi zina. Karena kewajiban mahar itu muncul dari *watha’* yang telah terjadi, tidak disandarkan saraa sekali kepada sanksi atau denda tindakan itu.[[147]](#footnote-148)

*Ketiga*, kewajiban menjalani *iddah*[[148]](#footnote-149)oleh perempuan pelaku *watha’* syubhat. Hal ini juga dikemukakan mayoritas ulama, karena *watha’* syubhat berstatus sama dengan *watha’* pada nikah sah dalam hal penetapan nasab.[[149]](#footnote-150) Karenanya ia juga menimbulkan kewajiban *iddah,* sebagaimana *iddah* juga menjadi wajib pada perceraian nikah sah[[150]](#footnote-151) *iddah watha’* syubhat itu sendiri dihitung semenjak saat *watha’* terakhir terjadi.[[151]](#footnote-152) Lamanya masa *iddah* tersebut, menurut pendapat terkuat di kalangan ulama Hanabilah, adalah satu kali haid.[[152]](#footnote-153) Kalau *watha’* syubhat yang terjadi adalah menggauli isteri yang sudah ditalak bain, maka perempuan tersebut menjalani dua *iddah*: Pertama, *iddah watha’* syubhat yang telah terjadi. Kedua, menyambung *iddah* talak *bâ’in* yang masih tersisa.[[153]](#footnote-154)

*Keempat*, selama bersih dari kesengajaan dan niat zina, unsur syubhat pada *watha’* syubhat membebaskan kedua pelakunya dari had zina.[[154]](#footnote-155) Hal ini didasarkan pada hadis Nabi yang menyatakan bahwa syubhat menjadi penghalang diterapkannya sanksi *hudûd*, seperti telah disebutkan di atas. Akan tetapi, menurut Imâm Zufar kedua pelakunya tetap dikenai sanksi zina, karena zina itu telah terjadi, malahan bisa jadi telah berulang kali.[[155]](#footnote-156)

Ulama yang menyatakan batalnya had zina ini menyaratkan bahwa unsur syubhat itu betul-betul memunculkan bias kesamaan antara yang haram dengan yang halal.[[156]](#footnote-157) Sebagai contoh pada *watha’* terhadap budak isteri, Dari satu sisi, harta isteri juga menjadi harta suami. Hal ini juga didukung oleh ayat yang terdapat dalam Qs. al-Dhuha [93]: 8 (*Dan Dia mendapatimu sebagai seorang yang kekurangan, lalu Dia memberikan kecukupan*). Nabi dijadikan cukup dengan harta isterinya, Khadijah. Kenyataan itu memberikan “dugaan” bahwa budak isteri adalah halal bagi suaminya. Dugaan yang betul-betul menimbulkan bias kesamaran inilah yang membebaskan dari had zina.[[157]](#footnote-158)

*Kelima*, *watha’* syubhat, menurut pendapat yang masyhur di kalangan ulama Syafi'iyyah[[158]](#footnote-159) dan jumhur ulama, menimbulkan hubungan *mushdharah.*[[159]](#footnote-160)Timbulnya hubungan itu disyaratkan kedua belah pihak memang betul-betul menyangka bahwa lawan *watha’*nyaadalah orang yang halal baginya. Pendapat serupa juga dikemukakan oleh ulama Hanafiyyah.[[160]](#footnote-161) Al-Sarakhsiy menjelaskan bahwa hubungan *mushdharah* bukan hanya bisa muncul dengan adanya pernikahan (yang sah), melainkan juga bisa timbul dengan adanya *watha’*. Malahan unsur *watha’* ini sesungguhnya memiliki kekuatan lebih, dibanding nikah, dalam hal pemunculan hubungan *mushdharah.* Artinya, hubungan *mushdharah* tidak akan muncul dengan adanya nikah saja, ia baru muncul kalau telah ada *watha’.*[[161]](#footnote-162)

*Keenam*, tidak memunculkan hak nafkah, kecuali kalau si perempuan hamil.[[162]](#footnote-163) Ketiadaan hak nafkah itu (bagi yang tidak hamil), meskipun di masa *iddah*, didasarkan pada kenyataan bahwa *iddah* itu muncul dari *watha’* tanpa akad.[[163]](#footnote-164) Sementara hak nafkah selama kehamilan sampai ia meianirkan, lebih disebabkan karena masih adanya hubungan kehamilan tersebut dengan orang yang menggaulinya itu, sama seperti hubungan kehamilan perempuan yang dicerai dengan cara talak (dari nikah yang sah).[[164]](#footnote-165)

*Ketujuh*, para pihak yang melakukan *watha’* syubhat tidak saling mewarisi. Karena tidak satupun penyebab kewarisan yang memungkinkan mereka untuk mewarisi yang lain.[[165]](#footnote-166)

1. **Cara Penetapan Hubungan Nasab**

Seperti telah disebutkan, bahwa status nasab seorang anak dengan ibunya merupakan konsekwensi langsung dari terjadinya kelahiran. Oleh karena itu, kelahiran itu sendiri merupakan cara mutlak yang diakui ulama fikih sebagai cara penetapan nasab anak terhadap ibunya. Sebelumnya juga telah disebutkan bahwa, hubungan nasab anak dengan ayahnya tidak memiliki indikasi biologis yang jelas seperti yang dimiliki ibunya. Karenanya, keberadaan nasab anak terhadap ayahnya juga tidak bisa ditetapkan dan diketahui secara mudah. Penentuan hubungan itu harus didasarkan pada sesuatu “yang diadakan” atau “yang disingkapkan”. Atas dasar kesepakatan ulama fikih, penetapan nasab anak terhadap ayahnya ini dapat dilakukan dengan tiga cara sebagai berikut:

1. Melalui hubungan ranjang (*al-firâsy*)

Ulama sepakat mengatakan bahwa nasab terhadap ayah muncul atau ditetapkan berdasarkan hubungan ranjang. Hal itu didasarkan pada hadis Nabi SAW yang berasal dari Abu Hurayrah yang menyebutkan bahwa *“Seorang anak bagi hubungan ranjang”.* Maksudnya adalah “nasab itu bagi”. Dalam hal ini seorang perempuan (isteri) disebut *firâsy* karena menurut kebiasaan ia membuka diri (membentangkan) untuk digauli. Si suami disebut sebagai pemilik *firâsy* karena ia adalah orang yang berhak secara hukum terhadap “bentangan” yang diberikan isterinya.[[166]](#footnote-167)

Seperti telah disebutkan sebelumnya bahwa hubungan ranjang itu terjadi dengan nikah yang sah atau karena *watha’* syubhat. Pada nikah sah, hubungan ranjang memiliki kekuatan mandiri untuk menetapkan nasab. Karenanya, ketika si isteri sah mengakui seorang anak dilahirkan dalam atau akibat dari hubungan nikah yang sah, maka secara otomatis nasab anak itu “tersambungkan” kepada suami sahnya itu.[[167]](#footnote-168) Dalam hal ini, status administratif (tercatat atau tidaknya secara resmi pada instansi terkait) pernikahan dan anak itu tidak menjadi pertimbangan dalam penentuan keabsahan nasab si anak.

Kekuatan nikah yang sah secara mandiri sebagai penentu nasab karena ia merupakan akad yang secara syar’iy dimaksudkan untuk menghasilkan keturunan. Di samping itu, lazimnya pernikahan itu memang dimaksudkan untuk menyambung keturunan. Hal itu juga didasarkan pada hadis berikut:

عن سعيد بن أبى هلال أن النبي صلى الله عليه و سلم قال تناكحوا تكثروا فإنى أبا هي بكم الأمم يوم القيامة (رواه عبد الرزاق)[[168]](#footnote-169)

*Dari Sa’id bin Abi Hilal, bahwa Nabi SAW bersabda: “Menikahlah dan punya banyak anaklah, Sesungguhnya aku ingin bermegah-megah dengan (jumlah) kalian di hari kiamat".* (HR. 'Abd al-Razzaq)

Untuk tujuan ini, nikah *fâsid* memiliki posisi yang sama dengan nikah yang sah. Sebab pada nikah *fâsid* itu terdapat rukun akadnya. Hanya saja, seperti telah dijelaskan, ada salah satu syarat nikah yang tidak terpenuhi di dalamnya. Kealpaan dalam pemenuhan syarat tersebut, secara hukum, tidak membatalkan akibat akad itu secara keseluruhan.

Sementara pada *watha’* syubhat, ada perbedaan pendapat padanya. Menurut ulama Hanafiyyah *firâsy* tidak terjadi dengan adanya *watha',* kecuali kalau ada qarinah lain, yaitu pengakuan dari laki-laki yang melakukan *watha’* itu (disebut *qarinah al-da’wah).* Sementara menurut ulama Syafi’iyyah, seperti disebutkan al-Kasaniy, *watha'* memiliki kekuatan mandiri untuk menimbulkan hubungan *firâsy* tersebut, tanpa membutuhkan *qarinah al-da’wah.*[[169]](#footnote-170)

*Firâsy* itu sendiri, di kalangan ulama Hanafiyyah dibagi tiga, yaitu *firâsy* yang kuat *(*فراش قوي*), firasy* yang lemah (فراش ضعيف)dan *firâsy* yang menengah (فراش وسط)*. Firâsy* yang kuat adalah *firâsy* yang terjadi dari pernikahan yang menimbulkan hubungan nasab, dan tidak bisa dilakukan penafian kecuali dengan cara li’an. *Firâsy* menengah adalah *firâsy* yang terjadi dengan menggauli budak (*umm al-walad*)yang dalam banyak hal memiliki kekuatan yang sama dengan nikah yang sah. Tetapi bisa dinafikan dengan pernyataan penafian, tanpa hams dengan *li 'an,* akan tetapi memiliki kekuatan yang sama dengan *li’an.* Sementara *firasy* yang lemah adalah menggauli budak perempuan yang bukan *umm al-walad. Firâsy* seperti ini tidak menimbulkan hubungan nasab, kacuali dengan pengakuan dari pelaku *watha’.*[[170]](#footnote-171)

1. Melalui pengakuan atau gugatan terhadap anak.

Ulama fikih membedakan antara pengakuan terhadap anak dan pengakuan terhadap selain anak, seperti saudara, paman, atau kakek. Jika seorang laki-laki mengakui bahwa seseorang anak kecil adalah anaknya, atau sebaliknya seorang anak yang telah *baligh* (menurut jumhur) atau telah *mumayyiz* (menurut ulama Hanafiyyah) mengakut seorang lelaki sebagai ayahnya, maka pengakuan itu dapat dibenarkan dan anak itu dinasabkan kepada lelaki tersebut, apabila memenuhi persyaratan berikut:[[171]](#footnote-172)

*Pertama*, anak itu tidak jelas nasabnya, tidak diketahui ayahnya. Jika ayahnya diketahui, maka pengakuan itu batal, karena Rasulullah SAW mencela orang yang mengakui dan menjadikan anak orang lain sebagai nasabnya (HR. al-Bukhariy, Muslim, Abu Dawud, Ahmad dan Ibn Majah dari Sa'ad bin Abi Waqas di atas). Ulama fikih sepakat bahwa kalau anak itu telah dinafikan melalui *li’ân,* maka tidak ada yang berhak mengakui nasabnya selain suami yang telah me*li’ân* ibunya. Sementara penafian anak hasil *watha’* syubhat dan nikah *fâsid* tidak berkekuatan untuk menghalangi orang lain mengakui anak itu sebagai anaknya.

*Kedua*, pengakuan itu logis. Artinya, yang mengaku sebagai ayah tersebut memiliki usia jauh lebih tua dari anak yang diakui nasabnya itu. Kalau setelah pengakuannya itu ada orang lain yang juga mengaku sebagai ayah dari anak itu (ada dua pengakuan), maka hakim perlu meneliti secara seksama siapa ayah anak itu yang sesungguhnya.

*Ketiga*, kalau anak itu telah baligh dan berakal (menurut Jumhur) atau telah mumayyiz (menurut ulama Hanafiyyah), maka dibutuhkan pembenaran darinya terhadap pengakuan itu. Tetapi syarat ini ditolak ulama Malikiyyah, karena menurut mereka nasab tersebut adalah hak anak, bukan hak ayah.[[172]](#footnote-173)

*Keempat*, anak itu bukan hasil hubungan perzinaan, bukan budak orang lain, dan juga bukan orang yang dimerdekakan ketika kecilnya. Anak zina jelas tidak memiliki hubungan nasab dengan ayahnya.[[173]](#footnote-174) Sementara budak tidak bisa diakui sebagai anak orang lain guna memelihara hak perwalian tuannya, karena antara nasab dan perbudakan tidak saling bertentangan.[[174]](#footnote-175)

Kalau persyaratan di atas terpenuhi, maka sahlah pengakuan nasab itu dan si anak berhak mendapatkan nafkah, pendidikan, dan harta warisan dari ayahnya itu. Ketika status nasab itu telah ditetapkan, maka ia tidak boleh lagi dicabut (dengan mencabut pengakuan), karena nasab tidak bisa dibatalakan.

Ulama fikih berbeda pendapat tentang status kehidupan si anak pada saat pengesahan pengakuan nasab dilakukan. Ulama Hanafiyyah mensyaratkan anak tersebut berada dalam keadaan hidup. Kalau anak itu telah meninggal, maka pengakuan itu tidak sah dan anak itu tidak bisa dinsabkan kepada orang yang mengakui tersebut. Sedang ulama Malikiyyah menyatakan pengakuan itu tetap bisa disahkan selama persyaratan di atas terpenuhi, baik anak itu masih hidup atau telah meninggal.[[175]](#footnote-176) Sementara ulama Syafi'iyyah dan Hanabilah menambahkan syarat lain, yaitu seluruh ahli waris orang yang mengakui itu juga mengakuinya dan orang yang mengakui itu telah meninggal.

Tentang pengakuan nasab selain anak, menurut kesepakatan ulama hukumnya sah apabila memenuhi persyaratan di atas ditambah satu syarat lain, yaitu ada alat bukti *(al-bayyinah)* yang menguatkan pengakuan itu atau diakui oleh dua orang ahli waris dari orang yang mengakui itu. Alat bukti yang dibutuhkan, menurut Imâm Abu Hanifah dan Muhamamd bin Hasan al-Syaybaniy, adalah pengakuan dua orang lelaki, atau satu orang lelaki dan dua oragn perempuan. Menurut ulama malikiyyah pengakuan itu dikemukakan dua orang laki-laki saja. Sedang menurut ulama Syafi’iyyah, Hanabilah dan Imâm Abu Yusuf pengakuan itu harus datang dari seluruh ahli waris orang yang mengakui.

1. Melalui alat bukti

Alat bukti yang dibutuhkan dalam penetapan nasab, ketika ada pengakuan dari seseorang, adalah saksi. Persoalan ini biasanya terjadi dalam sengketa nasab terhadap anak temuan *(al-laqith).* Di atas telah disebutkan bahwa saksi yang dimaksud adalah ahli waris orang yang mengakui tersebut. Dalam hal ini disyaratkan bahwa ia benar-benar mengetahui keadaan dan sejarah anak yang akan dinasabkan. Hal itu disandarkan pada sabda Rasulullah SAW berikut:

عن بن عباس قال ذكر رسول الله صلى الله عليه و سلم الرجل يشهد بشهادة فقال أما أنت يا ابن عباس فلا تشهد إلا على أمر يضئ لك كضياء هذه الشمش و أومى رسول الله صلى الله عليه و سلم بيده إلى الشمش (رواه الحاكم و البيهقي)[[176]](#footnote-177)

*Dari Ibn* ‘*Abbas, ia berkata: “Rasulullah SAW menceritakan tentang seseorang yang memberikan kesaksian. Kemudian beliau bersabda: “Wahai Ibn 'Abbas, janganlah engkau menjadi saksi kecuaii terhadap sesuatu yang sangat terang bagimu seperti terangnya cahaya matahari ini”. Ketika itu Rasulullah SAW menunjukke matahari”.* (HR. al-Hakim dan al-Bayhaqiy).

Kalau ada dua orang atau lebih yang mengakui anak temuan sebagai anaknya, di mana para pihak yang mengakui itu kualitas dan kapabilitas yang sama untuk menjadi ayah anak tersebut; sama dalam hal keislaman, kemerdekaan, alat bukti dan sebagainya, maka persoalan itu diselesaikan dengan meminta penjelasan dari ahli nasab *(al-qâ'if).* Nasab anak itu sepenuhnya diserahkan kepada keputusan ahli nasab itu.[[177]](#footnote-178) Kalau ahli nasab itu menetapkan bahwa anak itu dinasabkan kepada keduanya, maka putusan itu juga harus diterima. Pendapat ini dikemukakan oleh ulama Hanabilah. Ibn Qudamah juga menjelaskan bahwa, pendapat ini berasal dari ‘Umar bin Khaththab, ‘Ali bin Abi Thalib dan Abu Tsawr, yang juga disetujui ulama Hanafiyyah. Akan tetapi ulama Syafi'iyyah menyatakan bahwa nasab itu tidak bisa ditetapkan lebih dari satu orang.[[178]](#footnote-179)

*Al-qâ’if* (القائف)atau ahli *qiyâfah* (اهل القافة) merupakan orang-orang yang memiliki keahlian dalam menelusuri nasab seseorang berdasarkan kemiripan-kemiripan tertentu dengan orang lain yang diduga sebagai kerabatnya. Dengan keahliannya itu, ia memiiiki kedudukan yang sama dengan ahli riwayat (khabar; hadis dan sejarah), ahli penelurusan kejujuran (أهل الخرص), ahli dalam pembagian waris (القا سمين), dan ahli lain yang membutuhkan keterampilan dalam. pelacakan sesuatu berdasar indikasi-indikasi khusus yang relevan. Kesimpulannya tentang nasab seseorang, bedasar pelacakannya pada tanda-tanda yang relevan, memiiiki kekuatan yang sama dengan putusan hakim.[[179]](#footnote-180)

Secara ilmiah, keberadaan *al-qâ'if* itu juga dibuktikan dengan penemuan ilmu pengetahuan kontemporer tentang “perpindahan” karakter dan berbagai potensi dasar orang tua dan nenek moyang melalui unsur yang disebut DNA. Hal itu juga telah disinyalir di dalam al-Qur’an, Qs. al-Nisa’ [4] 1:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالأرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا (١)

*Hai sekalian manusia, bertakwalah kepada Tuhan-mu yang telah menciptakan kamu dari seorang diri, dan dari padanya Allah menciptakan isterinya; dan dari pada keduanya Allah memperkembang biakkan laki-laki dan perempuan yang banyak. Dan bertakwalah kepada Allah yang dengan (mempergimakan) nama-Nya kamu saling meminta salu sama lain, dan (peliharalah) hubungan silaturrahim. Sesungguhnya Allah selalu menjaga dan mengawasi kamu.* (Qs. al-Nisa’ [4] 1)

Secara kebahasaan, kata *batstsa* (بث) berarti memecah atau memencarkan (فرق) dan membentangkan atau mengembangkan (نشر).[[180]](#footnote-181) Penggunaan kata itu memberikan isyarat bahwa eksistensi seseorang terdiri dari gabungan bagian-bagian orang tuanya, ayah (dan nenek moyanynya) dan ibunya (serta nenek moyanynya). Karena keberadaan seseorang dibentuk dari bagian ayah dan ibunya, plus pengaruh sosiologis dan psikologis lain, maka memang tidak secara mutlak ia akan mengikuti, dalam hal baik dan buruk, kepada salah satu dari orang tuanya itu. Walau demikian, karena ia bagian dari mereka, dalam hal-hal tertentu ia memiliki kesamaan dan mewarisi baik dan buruk serta karakter lain mereka, baik fisik maupun mental.

Sementara itu, dalam Kompilasi Hukum Islam (disebut KHI) penetapan iubungan nasab anak terhadap ayahnya (KHI menggunakan istilah asal usul seorang anak) diatur dalam Pasal 103, yang terdiri atas 3 (tiga) ayat, yang berbunyi sebagai berikut:

1. Asal usul seorang anak hanya dapat dibuktikan dengan akta kelahiran atau alat bukti lainnya.
2. Bila akta kelahiran alat bukti lainnya tersebut dalam ayat (1) tidak ada, maka Pengadilan Agama dapat mengeluarkan penetapan tentang asal usul seorang anak setelah mengadakan pemeriksaan yang teliti berdasarkan bukti bukti yang sah.
3. Atas dasar ketetetapan pengadilan Agama tersebut ayat (2), maka instansi Pencatat Kelahiran yang ada dalam daerah hukum Pengadilan Agama tersebut mengeluarkan akta kelahiran bagi anak yang bersangkutan.
4. **Akibat Hukum Hubungan Nasab**

Di dalam Islam, nasab mendapat tempat yang sangat penting. Islam menyatakan bahwa nasab adalah hak si anak.[[181]](#footnote-182) Sebagai sebuah konsep yang sangat penting, baik secara sosial kemasyarakatan maupun secara keagamaan, hubungan nasab menimbulkan berbagai akibat hukum yang sangat mendasar sifatnya. Di antara beberapa akibat hukum tersebut akan didiskusikan berikut ini.

1. Munculnya hak nafkah

Secara hukum, nasab menjadi salah satu penyebab adanya hak nafkah seseorang dari orang lain.[[182]](#footnote-183) Hak nafkah karena nasab itu sendiri merupakan hak yang jauh lebih kuat dari hak waris. Bukti dari kekuatannya itu adalah tidak berpengaruhnya halangan kewarisan terhadap hak mendapatkan nafkah (والما نع من الإرث لا يمنع من الإنفاق).[[183]](#footnote-184) Dalam hal ini, nafkah tersebut harus dipahami dalam maknanya yang luas, yaitu kebutuhan makanan pokok, pakaian, tempat tinggal, dan kain kafan (kalau ia meninggal).[[184]](#footnote-185) Secara khusus, anak yang berhak mendapat nafkah itupun terbatas pada anak yang masih kecil.[[185]](#footnote-186) Hal itu didasarkan pada penggalan firman Allah dalam Qs. al-Baqarah [2]: 233 berikut:

.... وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ ... (٢٣٣)

*... Dan kewajiban ayah memberi makan dan pakaian kepada para ibu dengan cara ma’ruf...*(Qs. al-Baqarah [2]: 233)

Secara *‘ibârah,* ayat itu mewajibkan suami untuk memberikan nafkah kepada para isteri yang telah dinikahinya. Akan tetapi secara *isyârah* ayat itu justru menegaskan bahwa para ayah berkewajiban memberikan nafkah kepada anak-anaknya.[[186]](#footnote-187) Kewajiban ayah untuk memberi nafkah itu juga dapat dipahami dari hadis Nabi SAW berikut:

روي أبو هريرة رضي الله عنه أن رجلا جاء إلى النبي صلى الله عليه و سلم فقال يا رسول الله عندى دينار فقال أنفقه على نفسك قال عندى اخر فقال أنفقه على ولدك عندى اخر فقال أنفقه على أهلك قال عندى اخر فقال أنفقه على خادمك قال عندى اخر قال أنت أعلم

Sementara itu, seorang ibu juga memiliki kewajiban untuk memberikan nafkah kepada anaknya. Sandarannya adalah penggalan firman Allah dalam Qs. al-Baqarah [2]: 233 berikut:

... لا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا ... (٢٣٣)

*...Janganlah seorang ibu menderita kesengsaraan karena anaknya ...*(Qs. al-Baqarah [2]: 233).

Kewajiban ibu dalam nafkah yang muncul dari penggalan ayat ini sesungguhnya lebih mengacu pada *hadhânah.* Sesuai dengan kandungan ayat itu, sesungguhnya seorang ibu tidak memiliki kewajiban mengikat untuk menafkahi anaknya. Oleh karena itu, ulama Hanafiyyah mengatakan bahwa si ibu tidak boleh dipaksa untuk memelihara, mendidik, dan menyediakan kebutuhan harian si anak. Akan tetapi, kalau tidak ada orang lain yang bisa melakukan itu selain si ibu, maka si ibu boleh dipaksa untuk melakukannya.[[187]](#footnote-188)

Kewajiban ayah dan ibunya ini sesungguhnya tidak terbatas pada anak mereka saja, akan tetapi juga menjangkau pada anak dari anak mereka (terus ke bawah). Kalau kewajiban nafkah ayah terhadap anaknya dapat dipahami secara zhahir (جهة الظهر), justru kewajiban ibu terhadap anaknya dipahami secara pasti (جهة القطع).[[188]](#footnote-189)

Keluasan makna nasab itu sendiri (bukan hanya kerabat langsung; ayah atau ibu), menurut ulama Hanabilah, juga memberikan implikasi bahwa dalam keadaan tertentu kerabat jauh (sesuai urutan perwalian) justru lebih berkewajiban menanggung nafkah seseorang, kalau kerabat terdekat, sekalipun ayah dan ibu, berada pada kondisi yang tidak memungkinkan untuk memikul nafkah tersebut.[[189]](#footnote-190) Sebagai contoh, kalau seorang anak memiliki ayah yang hidup susah (miskin) sementara ia memiliki kakek yang hidup lapang (kaya), maka nafkah anak itu dipikul oleh kakeknya.

Terlepas dari ada atau tidaknya hubungan nasab, pada dasamya hak nafkah ini merupakan hak yang melekat pada anak-anak muslim. Oleh karena itu, kalau seandainya seorang anak tidak diketahui nasabnya, maka nafkah anak itu ditanggung oleh seluruh umat Islam melalui Baitulmal. Dalam perspektif lain, kewajiban *baitul* *mâl* ini juga bisa dikaitkan dengan hakrya untuk mewarisi orang-orang yang tidak memiliki nasab atau kerabat yang akan menjadi ahli warisnya.[[190]](#footnote-191)

Sehubungan dengan hak nafkah ini, di dalam KHI juga ditegaskan bahwa yang bekewajiban menanggung nafkah dan biaya *hadhânah* anak adalah ayahnya. Hal itu diatur dalam pasal 104 dan 105. Pada pasal 104 disebutkan sebagai berikut:

1. Semua biaya penyusuan anak dipertanggungkawabkan kepada ayahnya. Apabila ayahya stelah meninggal dunia, maka biaya penyusuan dibebankan kepada orang yang berkewajiban memberi nafkah kepada ayahnya atau walinya.
2. Penyusuan dilakukan untuk paling lama dua tahun, dan dapat dilakukan penyapihan dalam masa kurang dua tahun dengan persetujuan ayah dan ibunya.

Sementara Pasal 105 mengatur hak *hadhânah* dalam kondisi terjadinya perceraian. Lengkapnya pasal itu berbunyi:

Dalam hal terjadinya perceraian:

1. Pemeliharaan anak yang belum mumayyiz atau belum berumur 12 tahun  
   adalah hak ibunya;
2. Pemeliharaan anak yang sudah mumayyiz diserahkan kepada anak untuk  
   memilih diantara ayah atau ibunya sebagai pemegang hak pemeliharaanya;
3. biaya pemeliharaan ditanggung oleh ayahnya.
4. Munculnya hak saling mewarisi

Dari berbagai ayat tentang kewarisan[[191]](#footnote-192) dapat disimpulkan bahwa penyebab utama kewarisan adalah adanya hubungan kerabat atau yang dikaitkan dengan kerabat, seperti *wala’* antara orang yang meninggal dengan orang yang ditinggalkan. Dalam hal ini, secara garis besar kerabat tersebut dibagi menjadi dua, kerabat karena hubungan rahim (nasab) dan kerabat karena hubungan perkawinan. Penyebabnya, ketika si mayat tidak lagi membutuhkan hartanya, maka tak seorangpun yang berhak terhadap harta itu tanpa sebab yang jelas. Ketika itu, kerabatlah orang yang paling berhak menerimanya. Selain itu, hubungan kerabat sendiri juga menjadi penyebab adanya hak nafkah, ketika si mayat masih hidup.[[192]](#footnote-193) Tentang hak kewarisan karena nasab ini di dalam KH1 diatur pada Pasal 174 yang berbunyi sebagai berikut:

* 1. Kelompok-kelompok ahli wans terdiri dari:

1. Menurut hubungan darah:

* golongan laki-Iaki terdiri dari: ayah, anak laki-laki, saudara laki**-**laki, paman dan kakek.
* Golongan perempuan terdiri dari: ibu, anak perempuan, saudara  
  perempuan dari nenek.

1. Menurut hubungan perkawinan terdiri dari: duda atau janda.
   1. Apabila semua ahli waris ada, maka yang berhak mendapat warisan hanya:  
      anak, ayah, ibu, janda atau duda.
2. Terhalang untuk menerima zakat

Konsekwensi selanjutnya dari adanya hak nafkah dan hak kewarisan di atas adalah orang yang memiliki hubungan nasab tidak boleh saling memberi atau menerima zakat.[[193]](#footnote-194) Ibn Qudamah secara tegas menyebutkan bahwa tidak boleh memberikan sedekah wajib (zakat) kepada orang tua (terus ke atas) dan anak (terus ke bawah). Ia mengatakan bahwa Ibn Munzir menyebut pendapat ini sebagai *ijmâ'* dari para ahli ilmu. Penyebabnya adalah pemberian zakat itu akan membuat mereka terhalangi dari hak mendapatkan nafkah. Pemberian nafkah kepada mereka itu, seolah-olah mengembalikan harta itu kepada pemiliknya. [[194]](#footnote-195)

1. Munculnya hak perwalian

Wali yang paling utama untuk seorang perempuan adalah wali nasabnya, khususnya ayahnya.[[195]](#footnote-196) Urutan wali itu sendiri menempatkan kerabat atau orang yang memiliki hubungan nasab pada urutan nomor satu, kemudian baru diikuti oleh orang yang memerdekakan dan terakhir adalah penguasa atau sultan. Urutan wali kerabat sendiri adalah: Pertama, ayah atau kakek atau kakeknya lagi terus ke atas. Kedua, saudara laki-laki kandung, atau yang seayah. Ketiga, anak saudara kandung atau seayah. Keempat, paman kandung atau seayah. Kelirna, anak paman kandung atau seayah. Keenam, *'ashabah* yang lain, kalau wali-wali yang terdahulu tidak ada. Urutan pada wali ini sama seperti urutan pada kewarisan.[[196]](#footnote-197)

Di dalam KHI, aturan khusus tentang perwalian ini dimuat dalam bab XV (pasal 107 s/d 112). Sesungguhnya tanggungjawab perwalian tersebut juga sudah dimuat dalam Pasal 106 yang menyebutkan:

1. Orang tua berkewajiban merawat dan mengembangkan harta anaknya yang belum dewasa atau dibawah pengampunan, dan tidak diperbolehkan memindahkan atau menggadaikannya kecuali karena keperluan yang mendesak jika kepentingan dan keslamatan anak itu menghendaki atau suatu kenyataan yang tidak dapat dihindarkan lagi.
2. Orang tua bertanggung jawab atas keragian yang ditimbulkan karena kesalahan dan kelalaian dari kewajiban tersebut pada ayat (1).

Aturan lebih lengkap tentang perwalian ini dalam KHI dapat dilihat di bawah ini:

Pasal 107

1. Perwalian hanya terhadap anak yang belum mencapai umur 21 tahun dan atau belum pernah melangsungkan perkawinan.
2. Perwalian hieliputi perwalian terhadap diri dan harta kekayaanya.
3. Bila wali tidak mampu berbuat atau lalai melaksanakan tugas perwaliannya, maka pengadilan Agama dapat menunjuk salah seorang kerabat untuk bertindak sebagai wali atas permohonan kerabat tersebut.
4. Wali sedapat-dapatnya diambil dari keluarga anak tersebut atau orang lain yang sudah dewasa, berpikiran sehat, adil, jujur dan berkelakuan baik, atau badan hukum.

Pasal 108

Orang tua dapat mewasiatkan kepada seseorang atau badan hukum untuk melakukan perwalian atas diri dan kekayaan anak atau anak-anaknya sesudah ia meninggal dunia.

Pasal 109

Pengadilan Agama dapat mencabut hak perwalian seseorang atau badan hukum dan menindahkannya kepada pihak lain atas permohonan kerabatnya bila wali tersebut pemabuk, penjudi, pemboros, gila dan atau melalaikan atau menyalah gunakan hak dan wewenangnya sebagai wali demi kepentingan orang yang berada di bawah perwaliannya.

Pasal 110

1. Wali berkewajiban mengurus diri dan harta orang yang berada di bawah  
   perwaliannya dengan sebaik-baiknya dan berkewajiban memberikan  
   bimbingan agama, pendidikan dan keterampilan lainnya untuk masa depan  
   orang yang berada di bawah perwaliannya.
2. Wali dilarang mengikatkan, membebani dan mengasingkan harta orang  
   yang berada di bawah perwaliannya, kecuali bila perbuatan tersebut  
   menguntungkan bagi orang yang berada di bawah perwaliannya yang tidak  
   dapat dihindarkan.
3. Wali bertanggung jawab terhadap harta orang yang berada di bawah  
   perwaliannya, dan mengganti kerugian yang timbul sebagai akibat  
   kesalahan atau kelalaiannya.
4. Dengan tidak mengurangi kententuan yang diatur dalam pasal 51 ayat (4)  
   Undang-undang No. 1 tahun 1974, pertanggungjawaban wali tersebut ayat (3) harus dibuktikan dengan pembukuan yang ditutup tiap satu tahun satu kali.

Pasal 111

1. Wali berkewajiban menyerahkan seluruh harta orang yang berada di  
   bawah perwaliannya, bila yang bersangkutan telah mencapai umur 21  
   tahun atau telah menikah.
2. Apabila perwalian telah berakhir, maka Pengadilan Agama berwenang  
   mengadili perselisihan antara wali dan orang yang berada di bawah  
   perwaliannya tentang harta yang diserahkan kepadanya.

Pasal 112

Wali dapat mempergunakan harta orang yang berada di bawah perwaliannya, sepanjang diperlukan untuk kepentingannya menurut kepatutan atau bil ma'ruf kalau wali fakir.

1. Munculnya halangan saling mengawini atau mahram

*Mahramah* atau *mahrumah* (محرمة أو محرمة) pada dasarnya berarti sesuatu yang tidak boleh dihalalkan.[[197]](#footnote-198) Untuk konteks hubungan manusia, khususnya perempuan terhadap laki-laki, ia berarti orang yang tidak boleh dinikahi. Hubungan mahram dalam Islam memang lebih banyak dinyatakan sebagai bentuk hubungan laki-laki dengan perempuan. Akan tetapi sesungguhnya hubungan itu berlaku timbal balik. Artinya, kalaupun yang disebutkan itu adalah hubungan seorang laki-laki dengan perempuan tertentu, maka hubungan itu juga berlaku antara itu tersebut dengan laki-laki tersebut. Hubungan mahram itu sendiri ditetapkan sebanyak empat belas; tujuh jenis hubungan didasarkan atas pertimbangan nasab dan tujuh jenis hubungan lain didasarkan atas pertimbangan sebab. Hubungan yang didasarkan atas pertimbagnan sebab adalah: ibu dan seterusnya ke atas, anak perempuan dan keturunan perempuannya ke bawah, saudara perempuan, bibi dari pihak ayah, bibi dari pihak ibu, anak perempuan saudara laki-laki, dan anak perempuan saudara perempuan. Sementara hubungan yang didasarkan pada pertimbangan nasab adalah: ibu susuan, saudara perempuan sesusuan, ibunya isteri, anak tiri dari isteri yang telah digauli, isteri anak laki-laki (menantu), menggabungkan dua orang perempuan yang bersaudara, dan ibu tiri.[[198]](#footnote-199)

Hubungan mahram ini di dalam KHI disebut dengan larangan kawin yang diatur dalam Bab VI. Secara khusus orang-orang yang haram untuk dinikahi tersebut dimuat dalam Pasal 39 yang berbunyi:

Dilarang melangsungkan perkawinan antara seorang pria dengan seorang wanita disebabkan:

* 1. Karena pertalian nasab:

1. dengan seorang wanita yang melahirkan atau yang menurunkansya atau  
   keturunannya;
2. dengan seorang wanita keturunan ayah atau ibu;
3. dengan seorang wanita saudara yang melahirkannya
   1. Karena pertalian kerabat semenda:
4. dengan seorang wanita yang melahirkan isterinya atau bekas isterinya;
5. dengan seorang wanita bekas isteri orang yang menurunkannya;
6. dengan seorang wanita keturunan isteri atau bekas isterinya, kecuali  
   putusnya hubungan perkawinan dengan bekas isterinya itu *qabla al-dukhul*;
7. dengan seorang wanita bekas isteri keturunannya.
   1. Karena pertalian sesusuan:
   2. dengan wanita yang menyusui dan seterusnya menurut garis lurus ke atas;
   3. dengan seorang wanita sesusuan dan seterusnya menurut garis lurus ke bawah;
   4. dengan seorang wanita saudara sesusuan, dan kemanakan sesusuan ke bawah;
   5. dengan seorang wanita bibi sesusuan dan nenek bibi sesusuan ke atas;
   6. dengan anak yang disusui oleh isterinya dan keturunannya.
8. Munculnya halangan menjadi saksi

Dalam kesaksian, orang yang memiliki hubungan nasab tidak bisa saling menjadi saksi. Sebagai contoh, seorang anak tidak bisa menjadi saksi bagi ayahnya dan sebaliknya, khususnya dalam masalah *hudud.*[[199]](#footnote-200)Cacat yang terdapat dalam kesaksian seperti itu adalah adanya unsur “kepentingan” (التهمة) antara mereka; bukan karena cacat yang ada pada diri mereka sendiri.[[200]](#footnote-201) Pendapat seperti ini dianut oleh al-Hasan al-Bashriy, al-Sya’biy, Zayd bin ‘Ali, al-Mu’ayyad Billah, Imâm Yahya, al-Tsawriy, Malik, ulama Syafi'iyyah dan ulama Hanafiyyah . Sementara itu, ‘Umar bin Khaththab, Qadhi Syurayh, ‘Umar bin ‘Abd al-‘Aziz, al-‘Itrah, Abu Tsawr, Ibn al-Mundzir dan Imâm al-Syafi'iy (dalam salah satu pendapatnya) menyatakan bahwa kesaksian mereka dapat diterima selama mereka memiliki sifat *'adâlah.*[[201]](#footnote-202)

1. Gugurnya hak *qishash*

Ketika hubungan nasab telah muncul, maka segala akibat hukum yang  
berkaitan dengannya akan berlaku secara hukum, seperti mahram, wajib  
nafkah dan tidak sahnya menjadi saksi. Termasuk dalam salah satu akibat hukum nasab itu adalah gugurnya hak *qishash* dalam tindakan *jinâyah* yang dilakukan oleh salah satunya terhadap yang lain.[[202]](#footnote-203) Oleh karena itu, kalau salah saorang orang tua membunuh anaknya mereka tidak dikenai sanksi *qishash*. Hal itu didasarkan pada pertimbangan bahwa orang tua adalah penyebab bagi adanya anak. Sebaliknya, seorang anak tidak memiliki peluang kebolehan untuk membunuh orang tuanya, meskipun orang tuanya itu murtad atau menjadi kafir harbiy, atau berzina dalam keadaan *muhshan.*[[203]](#footnote-204)

1. Menjadi ukuran kafa’ah atau tidaknya seseorang

Buat sebagian ulama, persoalan nasab juga menjadi penentu *kafâ'ah* atau tidaknya seorang laki-laki untuk menjadi suami perempuan tertentu. Oleh karena itu mereka mengatakan bahwa seorang laki-laki *‘ajam* (bukan keturunan Arab) tidak sekufu dengan perempuan yang berasal dari keturunan Arab, laki-laki yang bukan dari keturunan Quraysy tidak sekufu dengan perempuan Quraysy, dan laki-laki yang bukan dari keturunan Hasyim tidak sekufu dengan perempuan keturunan Hasyim.[[204]](#footnote-205)

1. **Perlindungan Anak**

Perlindungan anak merupakan segala usaha yang dilakukan untuk menciptakan kondisi agar setiap anak dapat melaksanakan hak dan kewajibannya demi perkembangan dan pertumbuhan anak secara wajar baik fisik, mental dan sosial. Perlindungan anak merupakan perwujudan adanya keadilan dalam suatu masyarakat, dengan demikian perwujudan perlindungan anak diusahakan dalam berbagai kehidupan bernegara, hal ini dikarenakan bahwa anak merupakan penerus bangsa sehingga perlu dilindungi keamanan dan keadilannya.[[205]](#footnote-206)

Kegiatan perlindungan anak menimbulkan akibat hukum, baik dalam kaitannya dengan hukum tertulis maupun tidak tertulis. Hukum merupakan jaminan bagi setiap anak, kepastian hukum perlu diusahakan demi berlangsungnya kegiatan perlindungan anak dan mencegah penyelewenangan yang membawa akibat negatif yang tidak diinginkan terhadap anak.[[206]](#footnote-207)

Komitmen perlindungan terhadap anak-anak dalam ajaran Islam, tertera di berbagai literatur, kodifikasi hukum dan kitab suci Al-Qur’an. Setiap anak Adam dipandang suci dan mulia dalam Islam. Banyak ayat yang menyatakan demikian, di antaranya Qs. al-Israa[17]:70. Setiap anak yang lahir dijamin kesuciannya, ia berhak mendapat pengasuhan dan pendidikan dari orang tua atau walinya. Setiap anak memiliki hak fisik dan moral. Hak fisik itu antara lain hak kepemilikan, warisan, disumbang, dan disokong. Hak moral antara lain: diberikan nama yang baik, mengetahui siapa orangtuanya, mengetahui asal leluhurnya dan mendapat bimbingan dalam bidang agama dan moral.

Di antara hak anak dalam hal pengasuhan yang diatur dalam ajaran Islam Qs. al-Baqarah[2]:233, adalah mendapatkan air susu ibu (ASI) sejak lahir (idealnya) hingga usia dua tahun penuh. Dua tahun penuh sebagai durasi ideal seorang bayi mendapat ASI, tanpa harus membebani Ibunya secara berlebihan, apalagi hingga membuat sang Ibu sengsara karenanya Islam juga memberi solusi bagi ibu yang kurang sehat boleh menitipkan penyusuan kepada perempuan lain, atas kesepakatan bersama suami. Penyusuan boleh dihentikan sebelum dua tahun, tapi terlebih dahulu kedua orang tua harus bermusyawarah untuk melihat baik buruknya pengehentian penyusuan tersebut. Hal ini ditegaskan dalam al-Quran:  
“*Apabila keduanya ingin menyapih (sebelum dua tahun) dengan kerelaan keduanya dan musyawarah, maka tidak ada dosa bagi keduanya*.” (Qs. al-An’am[6]: 151).

Di Indonesia, konsep perlindungan anak telah dituangkan ke dalam peraturan yang bersifat mengikat bagi pihak-pihak yang terkait sehingga bagi orang yang melanggar dapat dikenakan sanksi, baik pidana maupun sanksi administrasi.[[207]](#footnote-208) Hal ini dikarenakan masyarakat Indonesia adalah masyarakat hukum sehingga setiap peraturan yang dibuat oleh massyarakat tersebut harus dilaksanakan dan ditaati.

Perlindungan atau jaminan terhadap pemenuhan hak-hak anak di Indonesia tertuang dalam Undang-undang Nomor 23 tahun 2003 tentang Perlindungan Anak, yang terdiri dari 93 pasal. Pasal 4 UU tersebut menyatakan:

“Setiap anak berhak untuk dapat hidup, tumbuh, berkembang, dan berpartisipasi secara wajar sesuai dengan harkat dan martabat kemanusiaan, serta mendapat perlindungan dari kekerasan dan diskriminasi”

Dari pasal di atas, jelas bahwa hak anak secara luas yang harus dilindungi mencakup aspek yang dibutuhkan dalam pengembangan diri anak, sehingga anak terbebas dari sikap diskriminasi atau dari tindakan-tindakan yang dianggap merugikan anak. Hal ini ditegaskan dalam Pasal 2 UU ini:

“Penyelenggaraan perlindungan anak berasaskan Pancasila dan berlandaskan UUD RI 1945 serta prinsip-prinsip dasar Konvensi Hak-hak Anak, meliputi:

1. Non diskriminasi
2. Kepentingan yang terbaik bagi anak
3. Hak untuk hidup, kelangsungan hidup dan perkembangan
4. Penghargaan terhadap pendapat anak”

Seorang anak juga berhak mengetahui asal-usulnya sebagaimana ditegaskan dalam Pasal 7 Ayat (1) Undang-undang Nomor 23 tahun 2003 ini:

“Setiap anak berhak untuk menegetahui orang tuanya, dibesarkan, dan diasuh oleh orang tuanya sendiri. Ayat (2) menyebutkan: “Dalam hal karena suatu sebab, orang tuanya tidak dapat menjamin tumbuh kembang anak atau anak dalam keadaan terlantar maka anak tersebut berhak diasuh atau diangkat sebagai anak asuh atau anak angkat oleh orang lain sesuai dengan ketentuan peraturan perundang-undangan yang berlaku”.

Pasal di atas menjelaskan bahwa orang tua berkewajiban memelihara dan merawat ananknya sendiri, tetapi dalam kenyataan sosial sering ditemukan orang tua yang tidak sanggup dan tidak mampu dalam upaya memenuhi kebutuhan yang dibutuh oleh anaknya, sehingga banyak terjadi penelantaran anak, yang pada akhirnya diambil oleh Negara dan dirawat di yayasan anak.

Menurut Maindin Gultom, perlindungan anak harus memenuhi syarat-syarat antara lain: *pertama*, harus merupakan pengembangan kebenaran, keadilan dan kesejahteraan anak. *Kedua*, harus memiliki landasan filsafat, etika dan hukum. *Ketiga*, secara rasional dapat dipertanggung-jawabkan. *Keempat*, bermanfaat bagi yang bersangkutan. *Kelima*, mengutamakan perspektif yang diatur. *Keenam*, memperhatikan unsur-unsur manajemen. *Ketujuh*, memiliki operasional untuk menjalankan. *Kedelapan*, tidak merupakan wadah untuk mencari keuntungan pihak-pihak tertentu. *Kesembilan*, anak diberi kesempatan untuk berpartisipasi dalam situasi dan dan kondisinya.[[208]](#footnote-209)

1. Tim Penyusun Kamus Pusat Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka, 2002)., h. 41. [↑](#footnote-ref-2)
2. Darwin Prinst, *Hukum Anak Indonesia*, (Bandung: Citra Aditya Bakti, 1997)., h. 4. Lih. Juga Syakir Abdul Azhim, *Membimbing Anak Trampil Berbahasa*, (Jakarta: Gema Insani, 2002)., h. 2. [↑](#footnote-ref-3)
3. Tim Penyusun Kamus Pusat Bahasa, *Kamus...op.cit.,* h. 42. [↑](#footnote-ref-4)
4. Iman Jauhari, *Advokasi Hak-hak Anak Ditinjau dari Hukum Islam dan Peraturan Perundang-undangan,* (Meda: Pusataka Bangsa, 2008)., h. 46. [↑](#footnote-ref-5)
5. *Ibid*. [↑](#footnote-ref-6)
6. M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur’an*, (Bandung: Mizan, 2000)., h. 345. Statemen ini mengandung pesan pewarisan anak sebagai generasi penerus, agama, bangsa, dan negara harus dipersiapkan menjadi manusia yang tangguh, cerdas, dan mandiri. Statemen tersebut tidak meminimalisasikan system hukum dalam sosialisasi kehidupan tata pergaulan masyarakat di tingkat regional, maupun dunia internasional. [↑](#footnote-ref-7)
7. Firman Allah dalam Qs. Al-Nisaa’ (04): 176:

   يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلالَةِ إِنِ امْرُؤٌ هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ وَهُوَ يَرِثُهَا إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهَا وَلَدٌ فَإِنْ كَانَتَا اثْنَتَيْنِ فَلَهُمَا الثُّلُثَانِ مِمَّا تَرَكَ وَإِنْ كَانُوا إِخْوَةً رِجَالا وَنِسَاءً فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأنْثَيَيْنِ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ أَنْ تَضِلُّوا وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (١٧٦)

   *“Mereka meminta fatwa kepadamu (tentang kalalah. Katakanlah: "Allah memberi fatwa kepadamu tentang kalalah (yaitu): jika seorang meninggal dunia, dan ia tidak mempunyai anak dan mempunyai saudara perempuan, Maka bagi saudaranya yang perempuan itu seperdua dari harta yang ditinggalkannya, dan saudaranya yang laki-laki mempusakai (seluruh harta saudara perempuan), jika ia tidak mempunyai anak; tetapi jika saudara perempuan itu dua orang, Maka bagi keduanya dua pertiga dari harta yang ditinggalkan oleh yang meninggal. dan jika mereka (ahli waris itu terdiri dari) saudara-saudara laki dan perempuan, Maka bahagian seorang saudara laki-laki sebanyak bahagian dua orang saudara perempuan. Allah menerangkan (hukum ini) kepadamu, supaya kamu tidak sesat. dan Allah Maha mengetahui segala sesuatu.* (Qs. Al-Nisaa’ (04): 176). [↑](#footnote-ref-8)
8. Abdul Wahab Khallaf, *‘Ilmu Ushul al-Fiqh*, (Cairo: Maktabah al-Dakwah al-Islamiyah Shabab alAzhar, 1990)., h.95 [↑](#footnote-ref-9)
9. M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur’an*, Jilid XV, (Jakarta: Lentera Hati, 2004)., h. 614. [↑](#footnote-ref-10)
10. Muhammad bin Mukram bin Manzhur (selanjutnya disebut Ibn Manzhur), *Lisan al-Arab,* (Beirut: Dar Shadir, [tth])., Juz. I., h. 467. [↑](#footnote-ref-11)
11. Muhammad bin Abi Bakr bin Abd al-Qadir al-Raziy (selanjutnya disebut al-Raziy), *Mukhtar al-Shahah*, (Beirut: Maktanah Libanan Nasyirun, 1995)., h. 306 [↑](#footnote-ref-12)
12. Iman Jauhari, *Advokasi.., op.cit.,* h. 202. [↑](#footnote-ref-13)
13. Dalam hal ini, fungsi “atau” itu bisa diidentikkan dengan fungsi “aw” dalam bahasa Arab. Lihat Abu al-Qasim ‘Abd al-Rahman bin Ishaq al-Zujajiy, *Kitan Huruf al-Ma’aniy*, (Beirut: Mu’assah al-risalah, 1984)., h. 31 [↑](#footnote-ref-14)
14. Makna yang muncul dari huruf “*aw*” juga berbeda sesuai dengan pola kalimat yang digunakan. Kalau kalimatnya berbentuk kalimat berita, maka kata aw merefleksikan keraguan si pembicara terhadap isi pesan yang disampaikannya, seperti saya menemui Umar atau Ali. Akan tetapi kalau berbentuk kalimat perintah, maka kata “*aw*” memberikan pemahaman pilihan dan kelapangan, seperti ambillah ini atau itu. Lihat Abi al-Qasim Mahmud bin ‘Umar al-Zamakhsyariy, *al-Mufashshal fi Shin’ah al-I’rab*, (Beirut: Dar wa al-Maktabah al-Hilal, 1993)., h. 406. Ibn ‘Uqayl menambahkan satu fungsi “*aw*” pada kalimat berita, yaitu sebagai pengelompokkan (li al-taqsim). Lihat Baha’ al-Din ‘Abdillah bin ‘Uqay al-‘Uqayliy al-Mishriy al-Hamdaniy, *Syarh Ibn ‘Uqayl*, (Damaskus: Dar al-Fikr, 1985)., Juz. III., h. 232. [↑](#footnote-ref-15)
15. Abu Muhammad ‘Abdillah Jamal al-Din bin Yusuf bin Ahmad bin ‘Abdillah bin Hisyam, *Awdhah al-Masalik ila Alfiyah ibn Malik*, (Beirut: Dar al-Jil, 1979)., Juz. III., h. 377. [↑](#footnote-ref-16)
16. Lihat selengkapnya Muhammad bin ‘Abd al-Wahid al-Siwasiy Ibn Hummam, *Syarh Fath al-Qadir,* (Beirut: Dar al-Fikr, [tth])., Juz. 3., h. 241. [↑](#footnote-ref-17)
17. Muhammad bin Abi Sahl al-Sarakhsiy (selanjutnya al-Sarakhsiy), *al-Mabsuth,* (Beirut: Dar al-Ma’rifah, 1406 H)., Juz 15, h. 154. Lih. Juga Zayn bin Ibrahim bin Muhammad bin Muhammad ibn Bakar, *al-Bahr al-Raqa’iq*, (Beirut: Dar al-Ma’rifah, [t.th])., Juz 4, h. 294. Lih. Juga Muhammad bin Idris al-Syafi’iy (disebut al-Syafi’iy), *al-Umm*, (Beirut: Dar al-Ma’rifah, 1393 H)., Juz 4., h. 77. [↑](#footnote-ref-18)
18. KUH Perdata, adalah *Burgerlijk Wetboek* atau *Burgerlijk Wetboek voor Indonesia*, disingkat dengan BW. Ia merupakan *Koninlijk Bersluit* (KB) yang dibuat oleh Raja Belanda dengan dibantu oleh mentri jajahan atau mentri lainnya dengan mendengar Raad van State. Lih. Roihan A. Rasyid, *Hukum Acara Peradilan Agama*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1994)., cet. Ke-3, h. 21. Pipin Syaripin, *Pengantar Ilmu Hukum*, (Bandung: Pustaka Setia, 1999)., h. 130. Abdul Manan, *Penerapan Hukum Acara Perdata di Lingkungan Peradilan Agama*, (Jakarta: Prenada Media, 2005), cet. Ke-3, h. 8. [↑](#footnote-ref-19)
19. Niniek Sumarni, *Kitab Undang-undang Hukum Perdata (KUH Perdata),* (Jakarta: Rineka Cipta, 2005)., cet. Ke-6., h. 62. [↑](#footnote-ref-20)
20. *Ibid*., h. 63 [↑](#footnote-ref-21)
21. *Ibid*., h. 67. [↑](#footnote-ref-22)
22. *Ibid*., h. 69. [↑](#footnote-ref-23)
23. *Ibid*., h. 62. [↑](#footnote-ref-24)
24. Muhammad bin Ya’qub al-Fayruzabadiy, *al-Qamus al-Muhith*, ([t.tt]: [t.p], [t.th])., h. 176. [↑](#footnote-ref-25)
25. Muhammad bin Mukram ibn Manzur*, Lisan al-Arabiy*, (Beirut: Dar al-Shadir, [t.th])., Juz.I., h. 755. [↑](#footnote-ref-26)
26. Ahmad bin Muhammad Ali al-Muqriy al-Fuyumiy, *al-Misbah al-Munir fi Gharib al-Syarh al-Kabir li al-Rafi’iy,* (Beirut: al-Maktabah al-‘Ilmiyah, [t.th])., Juz. 2., h. 602. [↑](#footnote-ref-27)
27. Abu Abdillah Muhammad bin Ahmad al-Qurtubiy, *al-Jami’ al-Ahkam al-Qur’an*, (Kairo: Dar al-Syu’ub, 1372)., Juz. 13., h. 59. [↑](#footnote-ref-28)
28. Muhammad bin Ahmad bin Muhammad ibn Rusyd, *Bidayah al-Mujtahid,* (Beirut: Dar al-Fikr, [t.th])., Juz. 2., h. 271. [↑](#footnote-ref-29)
29. al-Syafi’iy, *al-Umm...., op.cit.,* Juz. 4., h. 125. [↑](#footnote-ref-30)
30. ‘Ala al-Din al-Kasaniy (disebut al-Kasaniy), *Bada’i al-Shana’i,* (Beirut: Dar al-Kitab al-‘Arabiy, 1982)., Juz. 6., h. 242. [↑](#footnote-ref-31)
31. Pendapat ini dikemukakan oleh Abu Yusuf, salah seorang ulama Hanafiyah. Sedangkan Imam Abu Hanifah sendiri berpendapat bahwa tujuan substansial dari nasab adalah status hukum, yaitu hadhanah dan tarbiyah (pendidikan pengajaran) dari si ibu, bukan ‘ainnya. Perbedaan ini sangat menentukan ketika menghadapi kasus sengketa nasab dari dua perempuan terhadap anak temuan dan masing-masing memiliki bukti meyakinkan bahwa nasab anak itu kepada mereka. Menurut Imam Abu Hanifah, anak itu bisa dinasabkan kepada keduanya, sedangkan menurut Imam Abu Yusuf, anak itu hanya boleh dinasabkan kepada salah satu keduanya. Lih. al-Sarakhsiy, *op.cit*., Juz. 5., h. 29. [↑](#footnote-ref-32)
32. *Ibid*., Juz. 13., h. 130. [↑](#footnote-ref-33)
33. Walau masing-masing memiliki nama sendiri, akan tetapi dalam masalah kewarisan terkadang kata ibu (al-umm) juga mencakup ibunya ibu (nenek) dan ibunya lagi terus ke atas, baik dari pihak ayah maupun dari pihak ibu. Lih. Abu Abdillah Muhammad bin Ahmad al-Qurthubiy, *al-Jami’ al-Ahkam al-Qur’an,* (Kairo: Dar al-Syu’ub, 1372)., Juz. 5., h. 108. [↑](#footnote-ref-34)
34. Lihat dalam al-Syafi’iy, *Ikhtilaf al-Hadist*, (Beirut: Mu’assasah al-Kutub al-Tsaqafiyah, 1985)., h. 255. Beliau menyimpulkan bahwa penasaban anak kepada ibu yang melahirkannya berdasarkan hadis Nabi yang menegaskan bahwa anak didasarkan hubungan ranjang. Hadis ini sesungguhnya mengantisipasi sengketa nasab antara beberapa laki-laki bukan perempuan. Dalam hal itu terkandung pemahaman bahwa terhadap laki-laki hubungan nasab itu harus didasarkan pada sebab yang halal/atau terbukti kehalalannya. Tanpa hadis itu bisa jadi seseorang akan sembarang mendakwa hubungan nasab dengan seorang anak. [↑](#footnote-ref-35)
35. ‘Abdullah bin Ahmad bin Qudhamah (disebut Ibn Qudamah), *al-Mughniy*, (Beirut: Da al-Fikr, 1405 H)., Juz. 5., h. 120. [↑](#footnote-ref-36)
36. Ibn Bakr, *op.cit*., h. 252. [↑](#footnote-ref-37)
37. Muhammad ‘Amin al-Ihsan al-Majdidiy al-Barkatiy (disebut al-Barkatiy), Qawa’id al-Fiqh, (Karatisyiy: al-Shadf Bibalsyariz, 1986)., h. 534. [↑](#footnote-ref-38)
38. Menurut ulama Hanafiyyah yang dimaksud rukun adalah “apa yang keberadaannya tergantung kepada sesuatu dan ia merupakan bagian dari hakikat sesuatu itu. Lih. Wahbah al-Zuhailiy, *al-Fiqh al-Islamiy wa ‘Adillatuh*, (Damaskus: Dar al-Fikr, 1989)., cet. ke-3., Juz. 4., h. 534. [↑](#footnote-ref-39)
39. Al-Kasaniy, *op.cit*., Juz. 2., h. 229 [↑](#footnote-ref-40)
40. Menurut jumhur ulama rukun adalah sesuatu yang membuat sesuatu yang lain menjadi berdiri (ada, terjadi) secara sempurna. Lih. Al-Jurjaniy, *op.cit*., h. 149. Lih. Juga ‘Ali al-Sha’idiy aal-‘Adawiy al-Makkiy (disebut al-‘Adawiy), *Hasyiyah al-‘Adawiy*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1989)., cet. Ke-3., Juz. 4., h. 92. Menurut jumhur ini, rukun adalah unsur-unsur yang menyusun hakikat sesuatu (ما تركبت حقيقة الشيئ منه), meskipun ia merupakan bukan bagian dari sesuatu tersebut, tetapi unsur-unsur tersebut menentukan ada atau tidaknya sesuatu itu. Lih. ‘Usman bin ‘Abd al-Rahman bin ‘Ustman al-Syaharzawiy, *Fatawa Ibn al-Shalah*, (Beirut: Maktabah al-‘Ulum wa al-Hukm, 1407 H)., h. 269. [↑](#footnote-ref-41)
41. Zakariya bin Muhammad Abu al-Hasan al-Anshariy, *Fath al-Wahab*, (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiah, 1411 H)., Juz. 2., h. 58. Lih. Juga Muhammad Khatib al-Syarbayniy, *Mughniy al-Muhtaj.,* (Beirut: Dar al-Fikr, [t.th])., Juz. 3., h. 139. [↑](#footnote-ref-42)
42. Tim Penyusn Ensiklopedi Hukum Islam, *Ensiklopedi Hukum Islam*, (Jakarta: PT. Ichtiar Baru van Hoeve, 1997)., Jilid. 4., h. 1331-1336. [↑](#footnote-ref-43)
43. Tim Penyusun , *op.cit*., h. 1344. [↑](#footnote-ref-44)
44. Al-Bukhariy, *op.cit.,* Juz. 6., h. 2499. Muslim, *op.cit.,* Juz. 2., h. 1081. Muhammad bin ‘Isa Abu ‘Isa al-Turmudziy, (disebut al-Turmudziy), *Sunan al-Turmudziy*, (Beirut: Dar Ihya al-Turats al-‘Arabiy, [t.th]), Juz. 3., h. 463. Al-Nasa’iy, *op.cit.,* Juz. 3., h. 378. Ibn Majah, *op.cit*., Juz. 1., 647. Al-Baihaqiy, *op.cit*., Juz. 7., h. 157. Ibn Hibban, *op.cit*., Juz. 9., h. 413. Al-Darimiy, *op.cit*., Juz. 2., h. 203. Lih. Juga Muhammad bin ‘Ali bin Muhammad al-Syawkaniy (disebut al-Syawkaniy), *Nayl al-Awthar min Ahadits Sayd al-Akhbar Syarh Muntaqa al-Akhbar*, ([t.tt]: Idarah al-Thaba’ah al-Minbarah, [t.th])., Juz. 7., 75. Al-Shan’aniy, *op.cit.,* Juz. 3., h. 210. [↑](#footnote-ref-45)
45. Taqiy al-Din Abi al-Fath Ibn Daqiq al-‘Aid, *Syarh ‘Umdah al-Ahkam*, (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, [t.th])., Juz. 4., h. 71. [↑](#footnote-ref-46)
46. Ahmad bin Ali bin Hajar al-Asqalaniy, *Fath al-Bariy Syarh Sahih al-Bukhariy,* (Beirut: Dar al-Ma’rifah, 1379 H)., Juz. 12., h. 36. [↑](#footnote-ref-47)
47. Al-Sarakhsiy, *op.cit*., Juz. 17., h. 99. Ibrahim bin ‘Ali bin Yusuf al-Fayruz Abadi al-Syiraziy (disebut al-Siraziy), *al-Muhadzdzab,* (Beirut: Dar al-Fikr, [t.th])., Juz. 2., h. 120. ‘Abdullah bin Qudhamah, *al-Kafiy fi Fiqh al-Imam al-Mubajjal Ahmad ibn Hanbal,* (Beirut: al-Maktabah al-Islamiy, 1988)., Juz. 3., h. 292. Muhammad bin Muflih al-Muqaddasiy (disebut Ibn Muflih al-Muqaddisiy), *al-Furu’*, (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1418 H)., Juz. 5., h. 405. [↑](#footnote-ref-48)
48. Ibn Qudamah , *al-Kafiy fi Fiqh al-Imam al-Mubajjal Ahmad bin Hanbal.*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1405 H)., Juz., h. 293. Ibn Qudamah, *al-Mughniy, op.cit*., Juz. 8., h. 65. Batas minimal usia laki-laki yang dianggap bisa membuahi dan bisa menjadi orang tempat dinasabkan menurut ulama terkuat di kalangan ulama Syafi’iyyah adalah sepuluh tahun. Al-Syiradziy, *op.cit.,* Juz. 2., h. 120. [↑](#footnote-ref-49)
49. Al-Srakhsiy, *op.cit*., Juz. 17., h. 156. [↑](#footnote-ref-50)
50. Al-Syarbayniy, *op.cit.,* Juz. 3., h. 41. Ibn Qudamah, *al-Mughniy..., op.cit,* Juz. 8., h. 103 [↑](#footnote-ref-51)
51. Al-Sarakhsiy, *op.cit*., Juz. 17., h. 156. [↑](#footnote-ref-52)
52. Abu ‘Abdillah Muhammad bn al-Hasan al-Syaybaniy, *al-Jami’ al-Shaghir*, (Beirut: ‘Alim al-Kutub, 1406 H)., h. 193. Al-Kasaniy, *op.cit*., Juz. 3., h. 211. Al-Sarakhsiy, *ibid*., Juz. 6., h. 50 [↑](#footnote-ref-53)
53. Al-Kasaniy, *ibid*., Juz. 3., h. 214. Lih. Juga ‘Abd al-Rahman al-Jaziriy, *al-Fiqh ‘Ala Mazhahib al-Arba’ah*, ([t.tt]: [tp], [t.th])., Juz. 3., h. 138. Al-Syarbayniy, *op.cit*., Juz. 3., h. 319. Ibn Qudamah, *al*-*Mughniy*....*op.cit*., Juz. 8., h. 66. [↑](#footnote-ref-54)
54. Tim Penyusun Ensiklopedi Islam, *op.cit.,* Jilid 4., 1305-1306. [↑](#footnote-ref-55)
55. Secara kebahasaan, kata *fâsid* merupakan bentuk isim fa’il dari kata fasad (فسد). Sebagai isim fa’il, ia tidak hanya bisa dibaca dan ditulis dengan *fâsid* (فاسد), tetapi juga bisa dengan bentuk lain, yaitu fasîd (فسيد). Kata fasad sendiri merupakan lawan dari kata al-shalâh (الصلاح), seperti rusak, hancur dan sebagainya. Dengan demikia, kata *fâsid* berarti sesuatu yang rusak atau sesuatu yang hancur, dan sebagainya. Ibn Manzhur, *op.cit*., Juz 3., h. 335. [↑](#footnote-ref-56)
56. *Fâsid*, secara istilah berarti sesuatu yang sah ashlnya tetapi tidak sah sifatnya. Sedangkan bathil adalah sesuatu yang tidak sah ashl dan sifatnya. Kalau pada bathil jelas-jelas tidak menimbulkan akibat hukum, tetapi pada *fâsid* akibat hukum itu bisa muncul kalau cacat pada sifatnya telah disempurnakan. Ulama Syafi’iyyah juga mengecualikan beberapa kasus yang berbeda padanya bathil dan *fâsid*, yaitu peminangan, khuluk, ‘ariyah, wakalah, syirkah, utang-piutang. ‘Abd al-Rahman bin Abi Bakar al-Suyuthiy (disebut al-Suyuthiy), *al-Asybah wa al-Nazha’ir*, (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1403 H)., h. 286. Lih. Juga: Muhammad bin Bahadur bin ‘Abdillah al-Zarkasyi Abu ‘Abdillah (disebut al-Zarkasyiy), *al-Mantsur*, (Kuwait: Wizarah al-Awqaf wa al-Syu’un al-Islamiyyah, 1405 H)., Juz 3., h. 7. [↑](#footnote-ref-57)
57. Kahlil bin Kaykaldiy al-‘Ala’iy, Tahqiq al-Murad, (Kuwait: Dar al-Kutub al-Tsaqafiyyah, [t.th])., h. 72. [↑](#footnote-ref-58)
58. *Ibid*. [↑](#footnote-ref-59)
59. *Ibid*. [↑](#footnote-ref-60)
60. Zakariya bin Muhammad bin Zakariya al-Anshariy Abu Yahya (disebut al-Anshariy), *al-Hudud al-Aniqah*, (Beirut: Dar al-Fikr al-Ma’ashir, 1411 H)., h. 74. [↑](#footnote-ref-61)
61. Al-Barkatiy, *op.cit*., h. 534. [↑](#footnote-ref-62)
62. Ibn Bakar, *op.cit*., Juz 3., h. 181. [↑](#footnote-ref-63)
63. Al-Sarakhsiy, *op.cit*., Juz 24., h. 125. [↑](#footnote-ref-64)
64. Ibn ‘Abidin, *op.cit.,* Juz 3, h. 131. Ibn Bakar, *op.cit,* Juz 4, h. 179. Malik bin Anas, *al-Mudawwanah al-Kubra,* (Beirut: Dar Shadir, [t.th]), Juz 4, h. 278. Muhammad bin Ahmad bin Juza al-Kalbiy al-Gharnathiy, *al-Qawanin al-Fiqhiyyah li Ibn Juza,* ([t.tp]: [t.p], [t.th]), h. 140. al-Syafi’iy, *al-Umm...,* *op.cit.,* Juz 5, h. 25. al-Syiraziy, *op.cit.,* Juz 2, h. 241. Ibn Qudamah, *al-Mughniy...,op.cit.,* Juz 7, h. 10.IbnMuflih al-Hanbali, *op.cit.,* Juz 8, h. 99. [↑](#footnote-ref-65)
65. Ibn Bakar, *ibid.,* Juz 3, h. 184. Lihat juga: Ibn Qudamah, *al-Mughniy...,op.cit.,* Juz 5, h 120. Ibn al-Hanbaliy, *op.cit.,* Juz 8*,* h. 99. Ali bin Sulayman al-Mardawiy (disebut: al-Mardawiy), *al-Inshaf li al-Mardawiy,* (Beirut: Dar Ihya’ al-Turats al-Arabiy, [t.th]), Juz 9, h. 268. [↑](#footnote-ref-66)
66. ‘Ali bin Abi Bakar bin ‘Abd al-Jalil al-Marghinaniy (disebut al-Marghinaniy), *al-Hindiyah Syarh al-Bidayah,* (Beirut: al-Maktabah al-Islamiyyah, [t.th]), Juz 1, h. 211 [↑](#footnote-ref-67)
67. Al-Kasaniy, *ap.cit.,* Juz 2, h. 335 [↑](#footnote-ref-68)
68. Al-Sarakhsiy, *op.cit.,* Juz 17, hal. 99 [↑](#footnote-ref-69)
69. Al-Syiraziy, *op.cit.,* Juz 2, h. 241 [↑](#footnote-ref-70)
70. Al-Sayyid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah,* Jilid 9, Terj. Kahar Masyhur, (Jakarta: Kalam  
    Mulia, 1990), hal. 14-15 [↑](#footnote-ref-71)
71. Al-Sarakhsiy, *op.cit*., Juz 12, h. 100. [↑](#footnote-ref-72)
72. *Ibid.,* Juz 7, h. 46., dan Juz 17, h. 99 [↑](#footnote-ref-73)
73. Muhyi al-Din bin Syaraf al-Nawawiy (disebut al-Nawawiy), *al-Majmu’*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1996)., Juz 9, h. 360. [↑](#footnote-ref-74)
74. *Ibid*. [↑](#footnote-ref-75)
75. Al-Syafi’iy, *al-Umm...,* *op.cit*., Juz 5, h. 233. [↑](#footnote-ref-76)
76. Muhammad bin Muhammad bin Muhammad al-Ghazaliy (disebut al-Ghazaliy), *al-Wasith,* (Kairo: Dar al-Salam, 1417 H)., Juz 6, h. 134. Al-Syafi’iy, *al-Umm...,* *ibid*, Juz 5, h. 17. [↑](#footnote-ref-77)
77. Al-Nawawiy, *al-Majmu’..., op.cit.,* Juz 9, h. 360 [↑](#footnote-ref-78)
78. Al-Maghribiy, *op.cit.,* Juz 4, h. 222. Muhy al-Din bin Syaraf al-Nawawiy (disebut al-Nawawiy), *Rawdhah al-Thalibin wa ‘Umdah al-Muftiyyin,* (Beirut: al-Maktab al-lslamiy, 1405 H)., Juz 7, h. 288. Ibn Qudamah, *al-Mughniy..., op.cit.,* Juz 10, h. 360 [↑](#footnote-ref-79)
79. Al-Syiraziy, *op.cit.,* Juz 2, h. 61. Dalam pandangan ulama Hanabilah, si isteri baru berhak mendapat mahar kalau terjadi salah satu dari dua kondisi, yaitu *watha’* atau *khalwah.* IbnDhuyan*, op.cit.,* Juz 2, h. 183. [↑](#footnote-ref-80)
80. Al-Syarbayniy, *op.cit.,* Juz 2, h. 358 [↑](#footnote-ref-81)
81. Al-Maghribiy, *op.cit.,* Juz 3, h. 451 [↑](#footnote-ref-82)
82. Sementara logika yang dikemukakan mayoritas ulama Hanafiyyah adalah bahwa para pihak yang melakukan akad tidak bermaksud memunculkan manfaat lebih dari yang telah disebutkan pada waktu akad. Oleh karena itu, kelebihan dari jumlah yang disebutkan tidak bersesuaian dengan akad, dan karenanya si isteri hanya berhak mendapatkan mahar *al*-*mitsil* yang tidak melebihi jumlah mahar *al-musamma*. Al-Kasaniy, *op.cit.,* Juz 2, h. 335 [↑](#footnote-ref-83)
83. Patokan dalam menentukan jumlah mahar *mitsil*nya adalah saudara perempuannya, atau bibinya (dari pihak ayah), atau anak bibinya, bukan dari ibunya atau bibinya (dari pihak ibu). Akan tetapi kalau seandainya ibu perempuan tersebut berasal dari kaum ayahnya, misalnya anak dari paman ayahnya, maka boleh manjadikan mahar si ibu sebagai patokan mahar *mitsil*nya. ‘Ali bin Abi Bakar bin ‘Abd al-Jalil al-Marghinaniy (disebut al-Marghinaniy), *Bidayah al-Mubtadiy,* (Kairo: Mathba’ah Muhammad ‘Ali Shabih, 1355 H), h. 63 [↑](#footnote-ref-84)
84. Terhadap pendapatnya, Zufar mengemukakan argumentasi bahwa hak atas manfaat baru muncul dengan adanya akad yang sah. Sementara akad yang *fâsid* tidak akan memunculkan manfaat (maksimal). Karenanya, si isteri hanya berhak mendapatkan jumlah tertinggi dari mahar *mitsil*-nya, dan itulah nilai manfaat yang telah dimanfaatkan si suami. Dengan logika seperti ini, sama sekali tidak bisa diterima menukar mahar tersebut dengan mahar *al*-*musamma*, meskipun pada waktu akad (yang *fâsid*) disebutkan secara jelas jumlah maharnya. Al-Kasaniy, *op.cit.,* Juz 2,  
    h. 335. [↑](#footnote-ref-85)
85. Al-Syafi’iy, *al-Umm...,* *op.cit.,* Juz 5, h. 17. Lih. juga Ibn Muflih al-Hanbaliy, *op.cit.,* Juz 7, h 172. Al-Bahutiy, *op.cit.,* Juz 5, h. 97. Sebagian ulama Syafi'iyyah membedakan mahar pada nikah *fâsid* ini; bukan hanya sekedar mahar *mitsil*. Al-Syarwaniy mengatakan bahwa pendapat terkuat adalah kalau perempuan yangdinikahi dengan nikah *fâsid* itu adalah janda, maka ia berhak mendapat mahar *mitsil*. Akan tetapi kalau perempuan itu perawan, maka ia berhak mendapat “ganti” ()dari keperawanannya. Lih. Abd al-Hamid al-Syarwaniy (disebut al-Syarwaniy), *Hawasyiy al-Syarwaniy,* (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.), Juz 4, h. 296. Pendapat yang sama juga dikemukakan ulama Hanabilah. Lih. Ibn Qudamah, *al-Mughniy...,* *op.cit.,* Juz 4, h. 159 [↑](#footnote-ref-86)
86. Al-Zarkasyiy, *op.cit.,* Juz 3, h. 113 [↑](#footnote-ref-87)
87. Pemutusan perkawinan atau perceraian nikah *fâsid* ini dilakukan dengan putusan hakim sama seperti pemutusan perkawinan karena tidak sekufu *(kqfa'ah).* Lih. Al-Dimyathiy, *op.cit.,* Juz 4, h. 307. Lih. juga Sulayman bin Umar bin Muhammad al-Bajiyarmiy (disebut: al-Bajiyarmiy), *Hasyiyah al-Bajiyarmiy,* (Turki: al-Maktabah al-Islamiyyah, [t.th])., Juz 4, h. 392. [↑](#footnote-ref-88)
88. Ibn Bakar, *op.cit.,* Juz 4, h. 159. Al-Syafi'iy, *al-Umm...,* *op.cit.,* Juz 5, h. 221. Ibn Qudamah, *al-Mughniy..., op.cit.,* Juz 8, h. 79. Al-Mardawiy, *op.cit.,* Juz 9, h. 270. Pada nikah *fâsid* yang terjadi karena perkawinan dilangsungkan dalam masa ‘*iddah* (dari suami yang sah), maka setelah perceraian nikah *fâsid* itu dilakukan si perempuan harus manjalani dua ‘iddah, yaitu ‘*iddah* dari perceraian dengan suami sahnya dan *‘iddah* dari pernikahan *fâsid*nya. Al-Syafi'iy, *al-Umm...,* *op.cit.,* Juz 5, h. 233 [↑](#footnote-ref-89)
89. Bukan berarti tidak ada perbedaan sama sekali. Perbedaan ymg cukup menyolok antara *'iddah* nikah *fâsid* dengan *'iddah* nikah yang sah adalah di mana *‘iddah* yang muncul dari nikah *fâsid* tidak menimbulkan larangan keluar rumah bagi si perempuan yang telah diceraikan dari nikah *fâsid* tersebut. Al-Kasaniy, *op.cit.,* Juz 3, h. 207. [↑](#footnote-ref-90)
90. Al-Bajiyarmiy, *op.cit.,* Juz 4, h. 83. Pendapat yang sama juga dikemukakan ulama Hanabilah. Al-Bahutiy, *op.cit.,* Juz5, h. 425 [↑](#footnote-ref-91)
91. Al-Nawawiy, *Rawdhah..., op.cit.,* Juz 8, h. 382. Al-Anshariy*, Fath...,op.cit,* Juz 2, h. 98 [↑](#footnote-ref-92)
92. Al-Marghinaniy, *Bidayah..., op.cit.,* Juz 1, h. 85 [↑](#footnote-ref-93)
93. Alasan mereka karena setelah terjadi *watha’* pada nikah *fâsid*, maka pernikahan itu mengikat atas dasar hubungan ranjang itu. Sedang hubungan ranjang itu tidak akan hilang tanpa perceraian. Sebab, kalau seandainya si suami tetap menggaulinya sebelum perceraian, ia tidak dikenai had zina dan ia tidak wajib mengulang membayar mahar. Akan tetapi kalau ia menggaulinya setelah perceraian, maka ia wajib dikenai sanksi zina. Kalau seandainya ia menggaulinya karena syubhat, setelah perceraian, ia terhalang untuk dikenai sanksi akan tetapi ia wajib membayar mahar tambahan. Dalam hal ini, perceraian pada nikah *fâsid* berkedudukan sama dengan talak pada pernikahan yang sah. Oleh karena itu, patokan waktu dimulainya *‘iddah* pada nikah *fâsid* adalah saat perceraian dilakukan, sama seperti saat talak sebagai patokan dimulainya *‘iddah* pada nikah yang sah. Al-Kasaniy, *op.cit.,* Juz 2, h. 335 [↑](#footnote-ref-94)
94. Alasannya, karena kewajiban menjalani *‘iddah* muncul disebabkan adanya *watha’.* Fungsi utama *‘iddah* itu sendiri adalah untuk meyakinkan bersihnya rahim perempuan dari bibit atau janin suaminnya, dan itu merupakan konsekwensi utama dari *watha’.* Di samping itu, *‘iddah* itu sendiri juga tidak pernah dan tidak akan pernah muncul kalau *watha’* tidak pernah terjadi. Oleh karena kewajibannya didasarkan pada *watha’,* maka ia langsung mengikuti dan dimulai begitu *watha’* terakhir dilakukan, sama seperti aturan lain yang dikaitkan dengan kondisi tertentu. *Ibid.* [↑](#footnote-ref-95)
95. *Ibid.* [↑](#footnote-ref-96)
96. Al-Mardawiy, *op.cit.,* Juz 9, h. 270. Munculnya kewajiban *‘iddah* karena khalwah pada nikah yang sah bukan semata karena *khalwah-*nya*,* akan tetapi lebih didasarkan pada adanya *sanksi* untuk *watha’.* Meskipun pada khalwah itu *watha’* sama sekali tidak bisa dilakukan karena halangan syar’iy, seperti karena sedang haid, ihram, puasa, atau sebab-sebab lain. Dalam hal itu, khalwah dijadikan sebagai upaya berhati-hati dalam menjalankan hukum, karena khalwah itu menunjukkan adanya *tamkin* pada perkawinan sah yang status kepemilikan bersifat mutlak. Dalam hal itu, secara mutlak sesungguhnya dasar utama yang mewajibkan *‘iddah* pada pernikahan yang sah adalah adanya kepemilikan mutlak, bukan khalwah-nya. Sementara itu, khalwah pada nikah *fâsid* sama sekali tidak bisa dijadikan sebagai indikasi adanya *tamkin*, karena nikah *fâsid* tidak memunculkan kepemilikan sama sekali. *Ibid.* Menurut Ibn Qudamah, khalwah pada nikah *fâsid* tetap menimbulkan kewajiban ‘iddah. Ibn Qudamah, *al-Mughniy..., op.cit.,* Juz 7, h. 10 [↑](#footnote-ref-97)
97. Dengan logika yang sama, *khalwah* pada nikah *fâsid* juga tidak menimbulkan kewajiban mahar terhadap suami. Karena *khalwah* itu sendiri tidak menimbulkan kewajiban *iddah* bagi isteri, maka terlebih lagi juga tidak menimbulkan kewajiban mahar bagi suami. Dalam hal ini, kewajiban *‘iddah* dan mahar sama-sama dikaitkan dengan ada atau tidaknya *watha’* yang mereka lakukan. Al-Kasaniy, *op.cit.,* Juz 2, h. 335. Lih. juga al-Sarakhsiy, *op.cit.,* Juz 5, h. 29 [↑](#footnote-ref-98)
98. Al-Sarakhsiy, *ibid.,* Juz 26, h. 179. Lihat. juga al-Dimyathiy, *op.cit.,* Juz 3, h. 319. Lih. juga IbnQudamah *al-Mughniy..., op.cit.,* Juz 7, h. 9. [↑](#footnote-ref-99)
99. Al-Syawkaniy, *op.cit.,* Juz 7, h. 272. [↑](#footnote-ref-100)
100. Al-Syafi’iy, *al-Umm...,* *op.cit.,* Juz 5, h. 25. Akan tetapi Imam al-Nawawiy menyebutkan pendapat lain di kalangan ulama Syafi’iyyah yang mengatakan bahwa nikah *fâsid* tidak menimbulkan hubungan *mushaharah.* Alasannya karena nikah *fâsid* itu sama sekali tidak menimbulkan kehalalan perempuan yang dinikahi. Sementara keharaman perempuan lain, yang menjadi kerabatnya, merupakan konsekwensi dari kehalalannya. Lih. al-Nawawiy, *Rawdhah..., op.cit.,* Juz 7, h. [↑](#footnote-ref-101)
101. Ibn ‘Abidin, *op.cit.,* Juz 3, h. 30. Penambahan tindakan lain yang disamakan dengan *watha’* ini sesungguhnya menyalahi prinsip umum ulama Hanafiyyah yang menegaskan bahwa *mushaharah* hanya muncul karena sebab-sebab yang memunculkan nasab dan ‘iddah, yaitu *watha’.* Akan tetapi penyimpangan dari prinsip umum didasarkan pada riwayat yang menyebutkan bahwa Ibn ‘Umar menegaskan: “Kalau seorang laki-laki telah menggauli seorang perempuan atau memeluk atau menyentuh atau melihat kemaluannya dengan syahwat, maka si perempuan haram dinikahi ayah anak laki-laki tersebut, dan si laki-laki haram menikah dengan ibu dan anak perempuan tersebut”. Selain itu, memandang dan menyentuh kemaluan perempuan dengan syahwat merupakan perantara dan permulaan dari *watha’.* Keharaman yang muncul dari pemikahan itu sendiri didasrkan pada pertimbangan kehati-hatian. Oleh karena itu hal-hal yang menjadi pengantar *watha’* disamakan hukumnya dengan *watha’* itu sendiri. Al-Sarakhsiy, *op.cit.,* Juz 4, h. 207. [↑](#footnote-ref-102)
102. Al-‘Adawiy, *op.cit*., Juz 2, h. 78-79 [↑](#footnote-ref-103)
103. Ibn Bakar, *op.cit*., Juz 4, h. 196. Al-Dasuqiy, *op.cit*., Juz 2, h. 371. Ibn Qudamah, *al-Kafiy..., op.cit*., Juz 3, h. 357 [↑](#footnote-ref-104)
104. Al-Syiraziy, *op.cit*., Juz 2, h. 165 [↑](#footnote-ref-105)
105. Kalau mantan suami *fâsid* menuduh anak itu sebagai hasil hubungan zina mantan isterinya itu dengan orang lain, maka ia terbebas dari had *qadzaf* dengan cara melakukan *li’an. Li’an* itu sendiri pada dasarnya bertujuan untuk menafikan nasab dengan si anak. Akan tetapi kalau si anak memang secara meyakinkan bukan anaknya (bukan nasabnya), maka status mantan suami *fâsid* itu sama seperti orang lain dan ia tidak berhak melakukan li’an, konsekwensinya ia juga wajib dikenai sanksi *qadzaf.* Al-Ghazaliy, *op.cit.,* Juz 6, h. 89-90. Lih. Juga Ibn Qudamah, *al-Mughniy..., op.cit.,* Juz 7, h. 10 [↑](#footnote-ref-106)
106. Ibn Bakar, *op.cit.,* Juz 4, 129. Hak pengingkaran anak dengan cara *li‘an* ini, dalam KHI disebutkan dalam Pasal 101, “seorang suami yang mengingkari sahnya anak, sedang isteri tidak menyangkalnya, dapat neneguhkan pengingkarannya dengan li’an”. Aturan teknis acaranya dimuat dalam Pasal 102. [↑](#footnote-ref-107)
107. Al-Sarakhsiy, *op.cit.,* Juz7, h. 46 [↑](#footnote-ref-108)
108. Al-Syafi’iy, *al-Umm...,* *op.cit.,* Juz 5, h. 17 [↑](#footnote-ref-109)
109. Ibn ‘Abidin, *op.cit.,* Juz 6, h. 799. Pendapat senada juga dikemukakan ulama Hnabilah. Sebab, menurut mereka, adanya nikab *fâsid* itu sama seperti tidak ada sama sekali. Lih. dalam: Ibn Qudamah, *al-Kafiy..., op.cit.,* Juz 2, h. 256. al-Bahutiy, *op.cit.*, Juz 4, h. 404. Ibn Qudamah, *al-Mughniy ..., op.cit.,* Juz 7, h 10. [↑](#footnote-ref-110)
110. Al-Ba’liy, *op.cit.,* h. 31. Lihat juga: Mahmud Yunus, *Kamus Arab - Indonesia,* (Jakarta: PT. Hidakarya Agung, [t.th])., h. 501. [↑](#footnote-ref-111)
111. Al-Sarakhsiy, *op.cit.,* Juz 9, h. 76 [↑](#footnote-ref-112)
112. Al-Munawiy, *op.cit.,* h. 334 [↑](#footnote-ref-113)
113. Al-Nawawiy, *Tafsir Alfazh al-Tanbih,*(Damaskus: Dar al-Qalam, 1408)*.,* h. 257 [↑](#footnote-ref-114)
114. Ibn Manzhur, *op.cit.,* Juz 8, h. 54 [↑](#footnote-ref-115)
115. Bagian atas dari khitan laki-laki. Al-Qawnuniy, *op.cit.,* h*.* 51 [↑](#footnote-ref-116)
116. Al-Kasaniy, *op.cit.,* Juz 1. h. 36. Ibn ‘Abidin, *op.cit.,* Juz 3, h. 495. Abu al-Barakat, *op.cit*., Juz 2, h. 436. al-Dasuqiy, *op.cit,* Juz 1, h. 128. al-‘Abdariy, *op.cit.,* Juz 3, h. 468. Al-Syiraziy, *op.cit,* Juz 2*,* h. 49*.* Ibn Qudamah, *al-Kafiy..., op.cit.,* Juz 3, h. 65. Al-Nawawiy, *al-Majmu’..., op.cit.,* Juz 7, h. 347. Al-Syarbayniy, *op.cit.,* Juz4, h. 67. [↑](#footnote-ref-117)
117. Ibn Muflih al-Hanbaliy, *op.cit.,* Juz 7, h. 404. Lih. Juga Ibn ‘Abidin, *op.cit.,* Juz 3, h. 35. Ibn Bakar, *op.cit.,* Juz 3, h. 106. [↑](#footnote-ref-118)
118. Ibn ‘Abidin, *op.cit.,* Juz 3, h. 35. Ibn Bakar, *op.cit.,* Juz 3, h. 106. [↑](#footnote-ref-119)
119. Al-Syarwaniy, *op.cit,* Juz 4, h. 389. Lihat juga: Ibn Muflih at-Hanbaliy, *op.cit.,* Juz.3, h. 101 [↑](#footnote-ref-120)
120. Muhy al-Din Abi Zakariya Yahya bin Syaraf al-Nawawiy al-Dimasyqiy, *Daqa’iq al-Minhaj,* (Makkah al-Mukarramah: al-Maktab al-Makiyyah, 1996)., h. 32 [↑](#footnote-ref-121)
121. Abdul Aziz Dahlan (ed.), *op.cit.,* Jilid 4, h. 1306 [↑](#footnote-ref-122)
122. Al-Dimyathiy, *op.cit.,* Juz 3, h. 293. [↑](#footnote-ref-123)
123. Muhammad bin ‘Abd al-Wahid al-Siwasiy (populer dengan sebutan Ibn Hummam), *Syarh Fath al-Qadir,* (Beirut: Dar al-Fikr, [t.th])., Juz 5, h. 250. [↑](#footnote-ref-124)
124. Ibn Hibban, *op.cit.,* Juz 2, h. 142. Hadis senada juga diriwayatkan oleh Ibn Majah,  
     *op.cit.,* Juz 2, h. 769. al-Bayhaqiy, *op.cit.,* Juz 7, h. 480 dan 481. [↑](#footnote-ref-125)
125. Ibn ‘Abidin, *op.cit.,* Juz 4, h. 19 [↑](#footnote-ref-126)
126. Al-Marghinaniy, *al-Hindiyah...,* *op.cit.,* Juz 2, h. 100 [↑](#footnote-ref-127)
127. Al-Syarbayny, *op.cit.,* Juz 4, h. 144. Al-Dimyathiy menyebut syubhat *jihah* inidengan syubhat thariq. Al-Dimyathiy, *op.cit.,* Juz 3, h. 350. [↑](#footnote-ref-128)
128. Al-Munawiy, *op.cit.,* h. 423 [↑](#footnote-ref-129)
129. Al-Syarwaniy menyebutkan bahwa pemerkosaan dan menggauli orang gila termasuk dalam kategori *watha’* syubhat. Al-Syarwaniy, *op.cit.,* Juz 7, h. 304 [↑](#footnote-ref-130)
130. Lihat dalam: Al-Sayyid Sabiq, *op.cit.,* Jilid 9, h. 14-15 [↑](#footnote-ref-131)
131. Al-Ghazaliy, *op.cit.,* Juz 5, h. 185. Hubungan mahram karena mushaharah itu tidak akan muncul semata-mata dengan nikah *fâsid*nya saja, tanpa adanya *watha’.* Al-Nawawiy, *Rawdhah..., op.cit.,* Juz 7, h. 111 [↑](#footnote-ref-132)
132. *Ibid*., h. 185-186. [↑](#footnote-ref-133)
133. Ibn Bakar, *op.cit.,* Juz 5, h. 15. [↑](#footnote-ref-134)
134. Ibn ‘Abidin, *op.cit.,* Juz 5, h. 258. [↑](#footnote-ref-135)
135. Penetapan nasab itu sendiri, menurut kebanyakan ulama Hanafiyyah, baru muncul  
     kalau si laki-laki mengajukan permohonan penetapan nasab kepada hakim. Sementara menurut Imam Abu Hanifah dan Imam Muhammad al-Syaybaniy, nasab itu tetap dengan sendirinya, tanpa harus ada penetapan dari hakim. Lih. Ibn Bakar, *op.cit.,* Juz 4, h. 172. Menurut kebanyakan ulama Hanafiyyah, penetapan nasab itu tidak membutuhkan adanya pembenaran dari pihak perempuan  
     yang melahirkan si anak. Akan tetapi menurut sebagian ulama Hanafiyyah yang lain, pembenaran dari pihak perempuan tersebut menjadi syarat penentu bagi penetapan nasab itu. Ibn Bakar, *ibid.,* Juz 4, h. 172 [↑](#footnote-ref-136)
136. *Ibid.* [↑](#footnote-ref-137)
137. Al-Sarakhsiy, *op.cit.,* Juz 4, h. 209 [↑](#footnote-ref-138)
138. *Ibid.* [↑](#footnote-ref-139)
139. Al-Nawawiy, *Rawdhah..., op.cit.,* Juz 4, h. 99. Lih. Juga Al-Syarbayniy, *op.cit.,* Juz 4, h. 146 [↑](#footnote-ref-140)
140. *Ibid*. [↑](#footnote-ref-141)
141. Al-Syiraziy, *op.cit.,* Juz 2, h. 145. [↑](#footnote-ref-142)
142. Al-Nawawiy , *Tafsir...op.cit*,. h. 247. [↑](#footnote-ref-143)
143. Al-Zarqaniy, *op.cit,* Juz 4, h. 188. [↑](#footnote-ref-144)
144. Ibn Qudamah, *al-Mughniy..., op.cit.,* Juz 8, h. 79 [↑](#footnote-ref-145)
145. Ulama Hanafiyyah membedakan mahar yang harus diserahkan pada *watha’* yang dilakukan seorang ayah terhadap budak anaknya dengan *watha’* yang dilakukan anak terhadap budak ayahnya. Menurut mereka, seorang ayah hanya wajib membayar satu kali mahar, walaupun ia menggauli si budak berulang kali. Sedang si anak wajib membayar mahar sebanyak ia menggauli si budak. Ibn Bakar, *op.cit.,* Juz 3, h. 219. [↑](#footnote-ref-146)
146. Al-Ghazaliy, *op.cit.,* Juz 5, h. 245. Lihat juga: Ibn Qudamah, *al-Mughniy..., op.cit.,* Juz 10, h. 360. Sebagian ulama Syafi’iyyah juga menetapkan adanya kewajiban mengganti keperawanan yang telah hilang pada *watha’* syubhat, kalau si perempuan tersebut perawan. Ai-Syarwaniy, *cp.cit,* Juz 4. h. 389. [↑](#footnote-ref-147)
147. Al-Sarakhsiy, *op.cit.,* Juz 9, h. 54. Perbedaan penting antara sanksi dan denda (diyat) dengan mahar adalah di mana diyat menjadi wajib karena tindakan kejahatan dan kewajiban itu dapat ditangguhkan atau dicicil () pelunasannya oleh pihak penanggung (*al-‘aqilah*; ). Sedang kewajiban mahar harus dilunasi segara (tunai; ) dengan harta pelaku kejahatan itu sendiri. *Ibid,* Juz *9,* h. 76. [↑](#footnote-ref-148)
148. Ulama Malikiyyah menyebutkan bahwa sesungguhnya penggunaan kata *‘iddah*terhadap *watha’* syubhat bukanlah dengan makna hakiki, melainkan adalah dengm makna majaziy, karena *‘iddah* hanya muncul dari nikah sah. Pada dasarnya yang terjadi adalah *istibra’*, yaitu memastikan bersihnya rahim dari janin si laki-laki yang melakukan *watha’.* Lihat al-Dasuqiy, *op.cit.,* Juz 2, h. 256. [↑](#footnote-ref-149)
149. Ibn Qudamah, *al-Mughniy..., op.cit.,* Juz 8, h. 79. Dengan logika seperti ini, dalam pandangan ulama Syafi’iyyah, perempuan yang berzina tidak wajib menjalani ‘iddah, karena *iddah* itu sendiri berfungsi menghilangkan pengaruh nasab, sementara zina sama sekali bukanlah penyebab munculnya nasab. Al-Syiraziy, *op.cit.,* Juz 2, h, 145. [↑](#footnote-ref-150)
150. Ulama Hanafiyyah berprinsip setiap *watha’* yang disertai unsur syubhat berstatus sama dengan *watha’* hakiki. Oleh karena itu, *watha’* syubhat juga menimbulkan kewajiban *‘iddah,* sebagaimana kewajiban *‘iddah* juga muncul dengan terjadinya *watha’* hakiki. Ibn Bakar, *op.cit.,* Juz 4, h. 159 [↑](#footnote-ref-151)
151. Al-Syarwaniy, *op.cit.,* Juz 8, h. 247. *‘Iddah* karena *watha’* syubhat juga tidak  
     menghalangi si perempuan untuk keluar dari rumahnya. Ibn ‘Abidin, *op.cit.,* Juz 3, h. 534. [↑](#footnote-ref-152)
152. Pendapat ini didasarkan pada pendapat ‘Utsman bin ‘Affan yang juga diikuti oleh Ibn Umar dan Ibn ‘Abbas. Lih. Ibn Taymiyyah, *op.cit.,* Juz 32, h. 335 [↑](#footnote-ref-153)
153. Dalam masa *‘iddah* ini, si suami yang telah menggaulinya itu tidak berhak meminang perempuan tersebut, karena ia tidak boleh menikahinya, meskipun dalam masa *‘iddah* talaknya. Sebab, *‘iddah* yang dijalaninya adalah *‘iddah* talak *bâ’in*, dan si isteri baru bisa dinikahinya kalau sudah menikah dengan laki-laki lain. Lih. dalam Al-Dimyathiy, *op.cit.,* Juz 3, h. 268. [↑](#footnote-ref-154)
154. Al-Zarqaniy, *op.cit.,* Juz 3, h. 185. Al-Syiraziy, *op.cit.,* Juz 2, h. 173. Ibn Qudamah, *al-Mughniy..., op.cit.,* Juz 4, h. 14. [↑](#footnote-ref-155)
155. Kalau seandainya kedua pelaku itu tahu bahwa lawan *watha’*nya adalah haram  
     baginya, maka keduanya wajib dikenai sanksi zina. Akan tetapi, dalam kasus *watha’* syubhat ini, keduanya “menyangka” bahwa pasangan *watha’*nya halal baginya, dan unsur “sangkaan” itulah yang dijadikan sebagai “tameng” menghalang sanksi zina. Padahal sangkaan sama sekali tidak memadai untuk dijadikan sebagai landasan terhadap sesuatu keyakinan. Tegasnya, dugaan atau  
     sangkaan sama sekali tidak akan pernah bisa mengalahkan sesuatu yang meyakinkan; sangkaan halal yang terdapat pada *watha’* yang haram tidak akan menafikan sanksi zina. Lih. Al-Sarakhsiy, *op.cit,* Juz 9, h. 53 [↑](#footnote-ref-156)
156. ‘Umar bin Khaththab pernah menjadikan “dugaan” tentang masih halalnya zina  
     sebagai unsur syubhat yang menghalangi penerapan had zina, karena aturan hukum tentang zina itu belum diketahui secara merata oleh seluruh umat Islam. Kasus itu berawal dari kejadian seorang laki-laki yang datang bertamu pada waktu Zuhur ke rumah seseorang. Lalu pada keesokan harinya, setelah Subuh, ia mengaku telah berzina dengan tuan rumah perempuan. Ketika kasus itu  
     disampaikan kepada ‘Umar, beliau menyatakan bahwa kalau si laki-laki tahu bahwa Allah telah mengharamkan zina, maka hukumlah dengan had zina. Akan tetapi kalau ia belum tahu, maka beri tahulah. Jika ia mengulangi, baru dikenai sanksi zina. *Ibid.,* Juz 9, h. 53-54. [↑](#footnote-ref-157)
157. *Ibid.* [↑](#footnote-ref-158)
158. Kalau syubhat sempurna itu hanya terdapat pada salah satunya, ulama berbeda  
     pendapat tentangnya. Ada yang mengatakan mengikuti si laki-laki, kalau ia yang mengalami syubhat sempurna maka timbullah hubungan *mushaharah*. Ada yang mengatakan bahwa hubungan *mshaharah* itu hanya muncul bagi yang mengalami syubhat sempurna saja. Ada juga yang memberlakukan ketentuan yang sama seperti aturan yang berlaku pada kondisi kedua belah pihak mengalami syubhat sempurna. Lih. al-Nawawiy, *Rawdhah..., op.cit.,* Juz 7, h. 112. [↑](#footnote-ref-159)
159. Ibn Muflih al-Muqaddisiy, *op.cit.,* Juz5, h. 148. [↑](#footnote-ref-160)
160. Ibn ‘Abidin menegaskan bahwa pendapat seperti itu juga dikemukakan oleh Imam Malik (dalam salah satu riwayatnya) dan Imam Ahmad. Pendapat itu berasal dari ‘Umar bin Khaththab, Ibn Mas’ud, Ibn ‘Abbas, ‘Imran bin al-Hushayn, labir, Abi A’isyah, dan Jumhur tabi’in, seperti Hasan al-Bashriy, al-Sya’biy, al-Nakha’iy, al-Awza’iy, Thawus, Mujahid, ‘Atha’, Ibn al-Musayyab, Sulayman bin Yasar, Hammad, al-Tsawriy, dan Ibn Rahiwayh. Lih. Ibn ‘Abidin, *op.cit,* Juz 3, h. 32 [↑](#footnote-ref-161)
161. Al-Sarakhsiy, *op.cit.,* Juz 17, h. 100 [↑](#footnote-ref-162)
162. Ibn Bakar, *op.cit.,* Juz 4, h. 159. Lih. juga Al-Ghazaliy, *op.cit.,* Juz 6*,* h. 153. [↑](#footnote-ref-163)
163. Ibn ‘Abidin, *op.cit.,* Juz 3, h. 518. [↑](#footnote-ref-164)
164. Al-Ghazaliy, *op.cit.,* Juz 6, h. 220. [↑](#footnote-ref-165)
165. Bandingkan dengan: al-Syarbayniy, *op.cit.,* Juz 3, h. 30. [↑](#footnote-ref-166)
166. Al-Kasaniy, *op.cit.,* Juz 6, h. 242. Ibn Qudamah, *al-Mughniy..., op.cit,* Juz 8, h. 44 [↑](#footnote-ref-167)
167. Al-Sarakhsiy, *op.cit.,* Juz 17, h. 99. al-Syiraziy, *op.cit.,* Juz 2, h. 120. Ibn Qudamah, *al-Kafiy..., op.cit,* Juz 3, h. 292. Ibn Muflih al-Muqaddisiy, *op.cit.,* Juz 5, h. 405. [↑](#footnote-ref-168)
168. Abu Bakar ‘Abd al-Razzaq bin Humam al-Shan’aniy, *Mushnaf ‘Abd al-Razzaq,* (Beirut: al-Maktab al-Islamiy, 1403 H), Juz 6, h. 173. Hadis seperti ini memang tidak terlalu populer. Tapi ada hadis lain yang berisi saran Nabi SAW untuk menikahi perempuan subur dan (berpotensi) punya banyak anak, karena Nabi berkeinginan memiliki umat terbanyak di hari kiamat dibanding nabi-nabi lain. Lihat dalam: al-Bayhaqiy, *op.cit.,* Juz 7, h. 81. Ibn Hibban, Juz 9, h. 338. al-Syawkaniy, *op.cit.,* Juz 6 h. 232. al-Shan’aniy, *op.cit.,* Juz 3, h. 111. [↑](#footnote-ref-169)
169. Al-Kasaniy, *op.cit.,* Juz 6, h. 243. [↑](#footnote-ref-170)
170. *Ibid*. [↑](#footnote-ref-171)
171. Al-Syarbayniy, *op.cit.,* Juz 2*,* h. 259. Ibn Bakar, *op.cit.,* Juz 7, h. 255. [↑](#footnote-ref-172)
172. *Ibid*., Juz 2, h. 259 [↑](#footnote-ref-173)
173. *Ibid.* Lih. jugaIbn Bakar, *loc.cit* [↑](#footnote-ref-174)
174. Ketentuan ini diadopsi oleh UU No. 1/1974 dan KHI setelah mengganti kata “zina” dengan kata “di luar perkawinan”. Pasal yang mengatur hal itu dalam UU No. 1/1974 adilah Pasal 43 ayat (1) yang berbunyi Anak yang dilahirkan di luar perkawinan hanya mempunyai hubungan perdata dengan ibunya dan keluarga ibunya. Pasal yang mengatur hal itu dalam KHI adalah Pasal 100 yang berbunyi: Anak yang lahir di luar perkawinan hanya mempunyai hubungan nasab dengan ibunya dan keluarga ibunya. [↑](#footnote-ref-175)
175. Al-Syarbayniy, *op.cit,* Juz 2, h. 259. [↑](#footnote-ref-176)
176. Al-Hakim, *op.cit.,* Juz 4, h. 110. dan ia menyatakan sanadnya *shahih.* Al-Bayhaqiy, *op.cit.,* Juz 10, h. 156. dan ia menyatakan sanadnya *dha'if*. Lih. juga dalam: Ahmad bin ‘Ali bin Hajar Abu al-Fadhl al-‘Asqalaniy, *Talkhish al-Habir,* (Madinah: [t.p], 1963), Juz 4, h. 194. Abu Na’im Ahmad bin ‘Abdillah al-Ashbihaniy, *Hulyah al-Awliya’ wa Thabaqat al-Ashfiya,* (Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabiy, 1405 H), Juz 4, h. 18. Ibn Hazm mengomentari hadis ini, dengan mengutip pendapat Abu Muhammad, bahwa sanadnya tidak shahih, karena di dalamnya terdapat Muhammad bin Sulayman bin Masymul yang tidak shahih hadisnya. Akan tetapi secaca makna hadis ini dapat diterima *(shahih).* Ibn Hazm, *op.cit.,* Juz 9, h. 434. Hadis ini dijadikan oleh mayoritas ulama sebagai sandaran salah satu syarat saksi, yaitu menyaksikan langsung peristiwa yang dipersaksikan, kecuali pada peristiwa yang kesaksiannya melalui informasi dari orang banyak dan *istifadhah* di bolehkan. Lihat dalam: Al-Zuhayliy, *op.cit.,* Juz 6, h. 559 [↑](#footnote-ref-177)
177. Al-Syarbayniy, *op.cit.,* Juz 2, h. 428 [↑](#footnote-ref-178)
178. Ibn Qudamah, *al-Mughniy..., op.cit., ha* 6, h. 48 [↑](#footnote-ref-179)
179. Muhamamd bin Abi Bakar al-Zar’iy al-Dimasyqiy (Ibn al-Qayyim al-Jawziy), *al-Thuruq al-Hukmiyyah,* (Kairo: Mathba’ah al-Madaniy, t.th), h. 333. Al-Razty, *op.cit.,* Juz 1, h. 232. Abu al-Sa’adat al-Mubarik bin Muhammad al-Jaziriy, *al-Nihayahfl Gliarlb al-Hadits wa al-Atsdr,* (beimt: al-Maktabah al-’Umiyyah, 1979), Juz 4, h. 121. ‘Abdullah bin Muslim bin Qutaybah al-Daynuriy Abu Muhammad, *Gharib al-Hadits (al-Gharib li Ibn Qutaybah),* (Baghdad: Mathba’ah al-’Aniy, 1397 H), Juz 2, h. 519 [↑](#footnote-ref-180)
180. Al-Qurthubiy, *op.cit.,* Juz 5, h. 2. [↑](#footnote-ref-181)
181. Al-Nawawiy, *Rawdhah..., op.cit.,* Juz 12, h. 104 [↑](#footnote-ref-182)
182. Selain nasab, nikah juga menjadi penyebab munculnya hak nafkah ini. Al-Kasaniy, *op.cit.,* Juz 2, h. 332 [↑](#footnote-ref-183)
183. Hanafiyyah menyebutkan bahwa kewajiban ayah memberi nafkah anaknya itu adalah selama si anak merdeka. Kalau si anak berstatus sebagai budak orang lain, maka hak nafkah si anak berpindah kepada tuannya, tidak lagi menjadi tanggung jawab ayahnya. Ibn Bakar, *op.cit.,* Juz 4, h. 218 [↑](#footnote-ref-184)
184. Al-Syarbayniy, *op.cit.,* Juz 2, h. 153 [↑](#footnote-ref-185)
185. Ibn Bakar, *loc.cit.* [↑](#footnote-ref-186)
186. Ulama Hanafiyyah menambahkan bahwa *isyarah nash* ayat itu juga menghendaki  
     bahwa nasab anak bersifat patrilineal. *Ibid.* [↑](#footnote-ref-187)
187. Al-Kasaniy, *op.cit..* Ju2 4, h. 40 [↑](#footnote-ref-188)
188. Al-Syiraziy, *op.cit.,* Juz 2, h. 166 [↑](#footnote-ref-189)
189. Ibn Muflih al-Hanbaliy, *op.cit.,* Juz8, h. 217. [↑](#footnote-ref-190)
190. Ibn Qudamah, *al-Mughniy..., op.cit.,* Juz 6, h. 37 [↑](#footnote-ref-191)
191. Misalnya: Qs. al-Nisa’ [4]: 11, 12, 33 dan 176, serta Qs. al-Anfal [8]: 75 [↑](#footnote-ref-192)
192. Ibn Bakar, *op.cit.,* Juz 8, h. 556 [↑](#footnote-ref-193)
193. Ibn Muflih al-Hanbaliy, *op.cit,* Juz 8, h. 217 [↑](#footnote-ref-194)
194. Ibn Qudamah, *al-Mughniy..., op.cit.,* Juz 2, h. 269 [↑](#footnote-ref-195)
195. Al-Syafi’iy, *al-Umm...,* *op.cit., Juz 2,* h. 88. Secara khusus sebetulnya hak wali nasab atau ayah ini tertuju kepada perempuan yang merdeka. Sebab, seorang ayah tidak memiliki hak itu terhadap anak perempuannya yang berstatus budak. Yang berhak menjadi wali nikah budak perempuan ini adalah tuannya. Ibn Qudamah, *al-Mughniy..., ibid,* Juz 7, h. 10 [↑](#footnote-ref-196)
196. Al-Nawawiy, *Rawdhah..., op.cit..* Juz 7, h. 59. Ulama Malikiyyah membagi wali menjadi dua, yaitu wali *mujbir* dan wali *mukhtar*. Wali *mujbir* adalah penguasa, ayah dan orang yang menerima wasiatnya. Wali *mukhtar* adalah orang-orang selain wali *mujbir* di atas. Abu al-Barakat, *op.cit.,* Juz 2, h. 221-222. Ibn Qudamah menyebutkan urutan wali menurut al-Kharkhiy sebagai berikut: penguasa, ayah, kakek dari pihak ayah (terus ke atas), anak laki-laki (terus ke bawah), saudara laki-laki yang menjadi *‘ashabah,* anak-anak saudara laki-laki mulai dari urutan *‘aihabah* yang lebih dekat sampai yang paling jauh. Ibn Qudamah, *al-Mughniy..., ibid,* Juz 2, h. 179 [↑](#footnote-ref-197)
197. Ibn Manzhur, *op.cit.,* Juz 12, h. 122 [↑](#footnote-ref-198)
198. Al-Sarakhsiy, *op.cit.,* Juz 4, h. 198-200 [↑](#footnote-ref-199)
199. Al-Kasaniy, *op.cit.,* Juz 6, h. 272. Al-Syafi’iy, *al-Umm...,* *op.cit.,* Juz 5, h. 96. Lih. juga Ibn Qudamah, *al-Mughniy..., op.cit.,* Juz 10, h. 186 [↑](#footnote-ref-200)
200. Al-Sarakhsiy, *op.cit..* Juz 10, h. 164 [↑](#footnote-ref-201)
201. Al-Syawkaniy, *op.cit.,* Juz 9. h. 203 [↑](#footnote-ref-202)
202. Al-Syarbayniy, *op.cit*., Juz 3, h. 12. [↑](#footnote-ref-203)
203. Ibn Bakar, *op.cit*., Juz. 7, h. 248. Al-Syiraziy, *op.cit*., Juz 2, h. 174. [↑](#footnote-ref-204)
204. Muhammad bin Ahmad al-Minhajiy al-Suyuthi, *Jawahir al-Uqud*, (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiah, 1996)., Juz 2, h. 9. [↑](#footnote-ref-205)
205. Maindin Gultom, *Perlindungan Hukum terhadap Anak*, (Bandung: PT. Refika Aditama, 2008)., h. 34 [↑](#footnote-ref-206)
206. *Ibid*. 35 [↑](#footnote-ref-207)
207. Dudu Duswara Machmudi, *Pengantar Ilmu Hukum*, (Bandung: Refika Aditama, 2002)., cet. Ke-2., h. 31. [↑](#footnote-ref-208)
208. Maindin Gultom, *op.cit.,* h. 36 [↑](#footnote-ref-209)