

**KONSEPSI PERWALIAN NIKAH MENURUT FIKIH  
(Upaya Pemahaman Ulang atas Al-Qur'an)**



**SARINA AINI**

NIM. 26142244

**PASCASARJANA  
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI (UIN) AR-RANIRY  
BANDA ACEH  
2022**

## LEMBAR PERSETUJUAN PROMOTOR

KONSEPSI PERWALIAN NIKAH MENURUT FIKIH  
(Upaya Pemahaman Ulang atas Al-Qur'an)

**SARINA AINI**  
**NIM. 26142244**  
**FIQH MODERN**

Disertasi ini sudah dapat diajukan kepada Pascasarjana UIN Ar-Raniry Banda Aceh untuk diujikan dalam ujian Terbuka

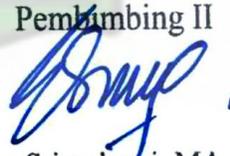
Menyetujui

Pembimbing I



Prof. Dr. Al Yasa Abubakar, MA

Pembimbing II



Prof. Eka Srimulyani, MA., Ph.D

LEMBAR PENGESAHAN

KONSEPSI PERWALIAN NIKAH MENURUT FIKIH  
(Upaya Pemahaman Ulang atas Al-Qur'an)

SARINA AINI  
NIM. 26142244  
FIQH MODERN

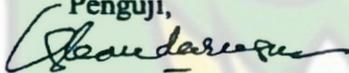
Telah Dipertahankan di Depan Tim Penguji Disertasi Tertutup  
Pascasarjana Universitas Islam Negeri (UIN) Ar-Raniry  
Banda Aceh

Tanggal: 3 Januari 2022 M  
1 Jumadil Akhir 1443 H  
TIM PENGUJI

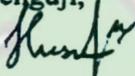
Ketua,



Dr. Mustafa Ar, MA  
Penguji,

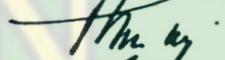


Prof. Dr. Iskandar Usman, MA  
Penguji,

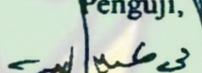


Dr. Husni Mubarak, MA

Sekretaris,



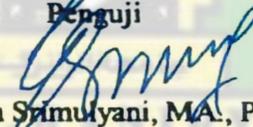
Dr. Tarmizi M. Jafar, M. Ag  
Penguji,



Dr. Zulkarnaini Abdullah, MA  
Penguji,



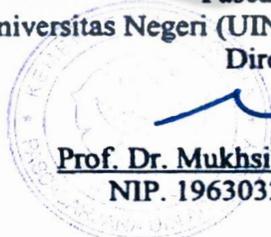
Prof. Dr. Al Yasa Abubakar, MA  
Penguji



Prof. Eka Stimulyani, MA, Ph.D

Banda Aceh, 7 Januari 2022  
Pascasarjana

Universitas Negeri (UIN) Ar-Raniry Banda Aceh  
Direktur,



Prof. Dr. Mukhsin Nyak Umar, MA  
NIP. 196303251990031005

**LEMBAR PENGESAHAN**

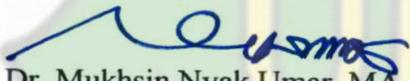
**KONSEPSI PERWALIAN NIKAH MENURUT FIKIH  
(Upaya Pemahaman Ulang atas Al-Qur'an)**

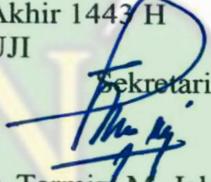
**SARINA AINI  
NIM. 26142244  
FIQH MODERN**

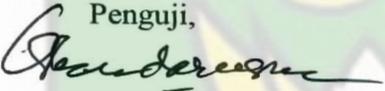
Telah Dipertahankan di Depan Tim Penguji Disertasi Terbuka  
Pascasarjana Universitas Islam Negeri (UIN) Ar-Raniry  
Banda Aceh

Tanggal: 17 Januari 2022 M  
14 Jumadil Akhir 1443 H  
TIM PENGUJI

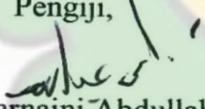
Ketua,

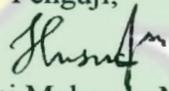
  
Prof. Dr. Mukhsin Nyak Umar, MA  
Penguji,

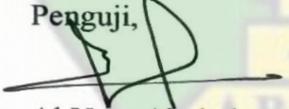
  
Sekretaris,  
Dr. Tarmiza M. Jakfar, M. Ag  
Penguji,

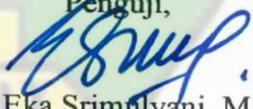
  
Prof. Dr. Iskandar Usman, MA  
Penguji,

  
Prof. Rusjdi Ali Muhammad, MA  
Penguji,

  
Dr. Zulkarnaini Abdullah, MA  
Penguji,

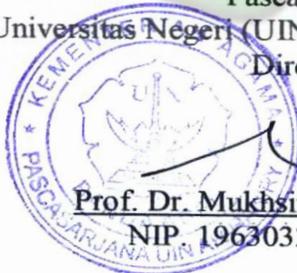
  
Dr. Husni Mubarak, MA  
Penguji,

  
Prof. Dr. Al Yasa Abubakar, MA

  
Prof. Eka Srimulyani, MA., Ph.D

Banda Aceh, 17 Januari 2022  
Pascasarjana

Universitas Negeri (UIN) Ar-Raniry Banda Aceh  
Direktur,



  
Prof. Dr. Mukhsin Nyak Umar, MA  
NIP. 196303251990031005

## PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama mahasiswi : Sarina Aini  
Tempat Tanggal Lahir : Peunaron, 17, September 1983  
Nomor mahasiswi : 26142244  
Program Studi : Fiqh Modern

Menyatakan bahwa disertasi ini merupakan hasil karya saya sendiri dan belum pernah diajukan untuk memperoleh gelar kesarjanaan di suatu perguruan tinggi dan dalam disertasi ini tidak terdapat karya atau pendapat yang pernah ditulis atau diterbitkan oleh orang lain, kecuali yang secara tertulis diacu dalam naskah ini dan disebutkan dalam daftar pustaka.

Banda Aceh, 24 Januari 2022

Saya yang menyatakan,



*Sarina Aini*  
Sarina Aini

NIM: 26142244

AR-RANIRY

## PERNYATAAN PENGUJI

Disertasi dengan judul “Konsep Perwalian Nikah Menurut Fikih (Upaya Pemahaman Ulang atas Al-Qur’an)” yang ditulis oleh Sarina Aini dengan Nomor Induk Mahasiswa 26142244 telah diperbaiki sesuai dengan saran dan permintaan Tim Penguji Disertasi pada Ujian Terbuka, pada tanggal 17 Januari 2022

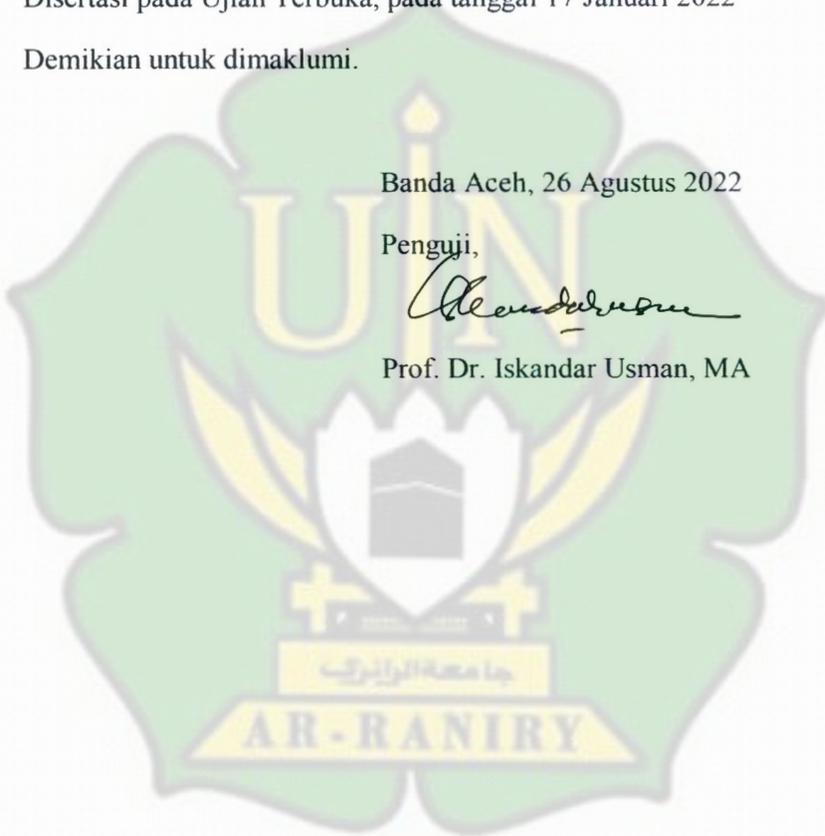
Demikian untuk dimaklumi.

Banda Aceh, 26 Agustus 2022

Penguji,



Prof. Dr. Iskandar Usman, MA



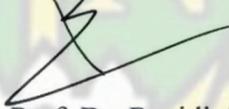
## PERNYATAAN PENGUJI

Disertasi dengan judul “ Konsep Perwalian Nikah Menurut Fikih (Upaya Pemahaman Ulang atas Al-Qur’an)” yang ditulis oleh Sarina Aini dengan Nomor Induk Mahasiswa 26142244 telah diperbaiki sesuai dengan saran dan permintaan Tim Penguji Disertasi pada Ujian Terbuka, pada tanggal 17 Januari 2022

Demikian untuk dimaklumi.

Banda Aceh, 22 Agustus 2022

Penguji,

  
Prof. Dr. Rusjdi Ali Muhammad, MA

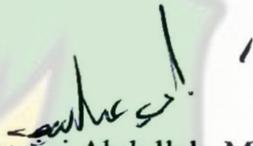
## PERNYATAAN PENGUJI

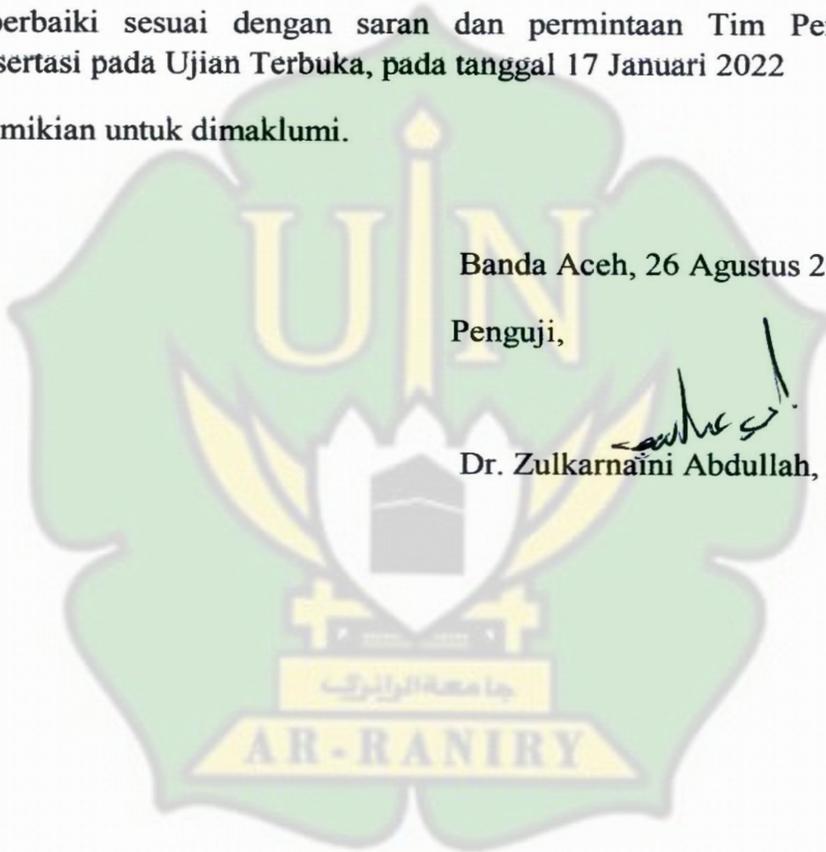
Disertasi dengan judul “Konsepsi Perwalian Nikah Menurut Fikih (Upaya Pemahaman Ulang atas Al-Qur’an)” yang ditulis oleh Sarina Aini dengan Nomor Induk Mahasiswa 26142244 telah diperbaiki sesuai dengan saran dan permintaan Tim Penguji Disertasi pada Ujian Terbuka, pada tanggal 17 Januari 2022

Demikian untuk dimaklumi.

Banda Aceh, 26 Agustus 2022

Penguji,

  
Dr. Zulkarnaeni Abdullah, MA



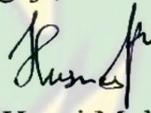
## PERNYATAAN PENGUJI

Disertasi dengan judul “Konsep Perwalian Nikah Menurut Fikih (Upaya Pemahaman Ulang atas Al-Qur’an)” yang ditulis oleh Sarina Aini dengan Nomor Induk Mahasiswa 26142244 telah diperbaiki sesuai dengan saran dan permintaan Tim Penguji Disertasi pada Ujian Terbuka, pada tanggal 17 Januari 2022

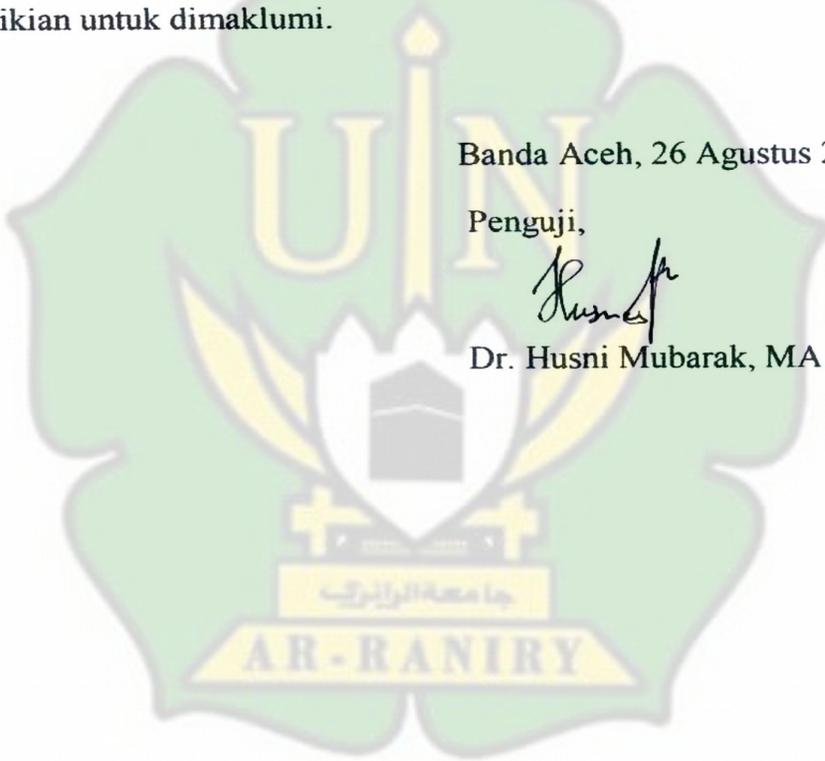
Demikian untuk dimaklumi.

Banda Aceh, 26 Agustus 2022

Penguji,



Dr. Husni Mubarak, MA



## PERNYATAAN PENGUJI

Disertasi dengan judul “Konsep Perwalian Nikah Menurut Fikih (Upaya Pemahaman Ulang atas Al-Qur’an)” yang ditulis oleh Sarina Aini dengan Nomor Induk Mahasiswa 26142244 telah diperbaiki sesuai dengan saran dan permintaan Tim Penguji Disertasi pada Ujian Terbuka, pada tanggal 17 Januari 2022

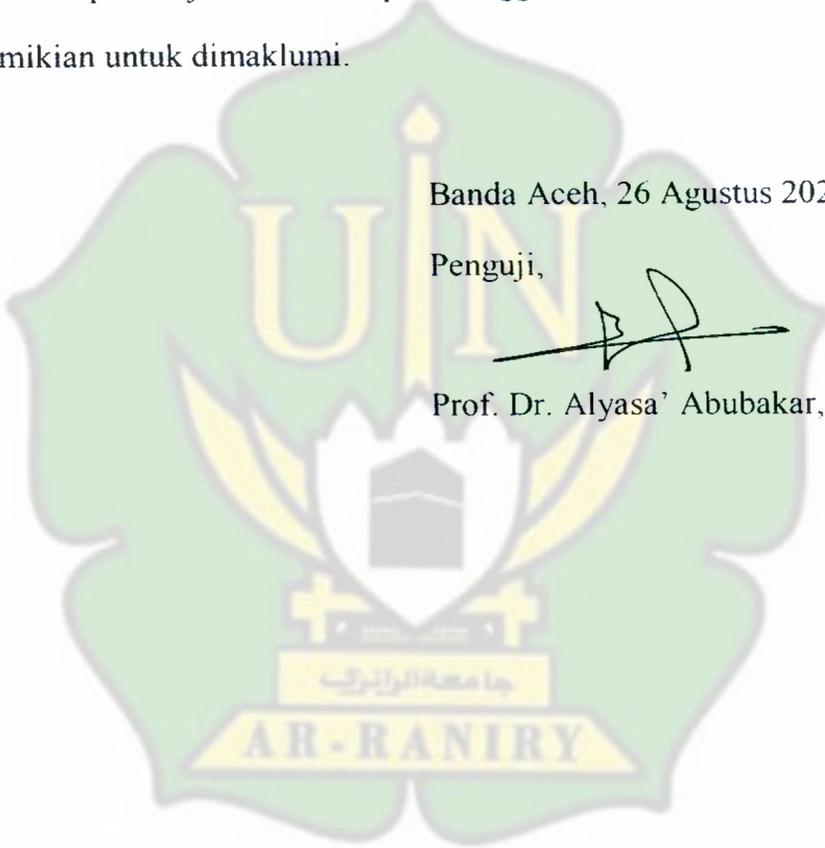
Demikian untuk dimaklumi.

Banda Aceh, 26 Agustus 2022

Penguji,



Prof. Dr. Alyasa' Abubakar, MA



## PERNYATAAN PENGUJI

Disertasi dengan judul “Konsep Perwalian Nikah Menurut Fikih (Upaya Pemahaman Ulang atas Al-Qur’an)” yang ditulis oleh Sarina Aini dengan Nomor Induk Mahasiswa 26142244 telah diperbaiki sesuai dengan saran dan permintaan Tim Penguji Disertasi pada Ujian Terbuka, pada tanggal 17 Januari 2022

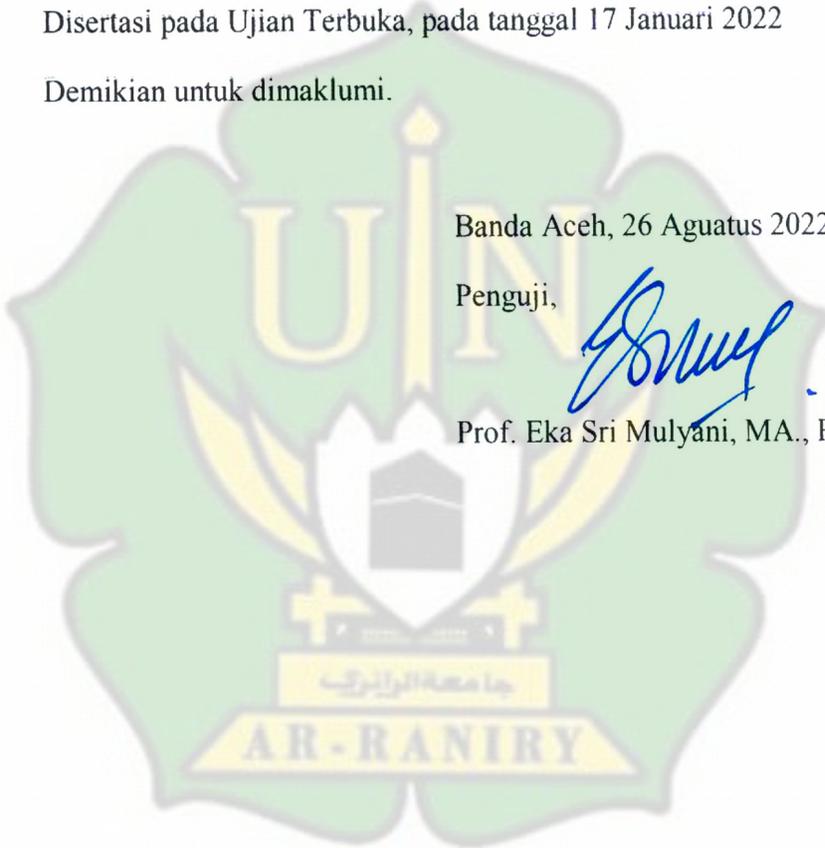
Demikian untuk dimaklumi.

Banda Aceh, 26 Agustus 2022

Penguji,



Prof. Eka Sri Mulyani, MA., Ph.D



## Pedoman Transliterasi Bahasa Arab

Program Pascasarjana UIN Ar-Raniry Banda Aceh (disalin dari *Panduan Penulisan Tesis dan Disertasi*, Program Pascasarjana UIN Ar-Raniry Darussalam Banda Aceh, 2018)

### 1. Konsonan

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
ا	Alif	-	Tidak dilambangkan
ب	Ba'	B	Be
ت	Ta'	T	Te
ث	Sa'	TH	Te dan Ha
ج	Jim	J	Je
ح	Ha'	H	Ha (dengan titik di bawahnya)
خ	Ka'	Kh	Ka dan Ha
د	Dal	D	De
ذ	Zal	DH	Zet dan Ha
ر	Ra'	R	Er
ز	Zai	Z	Zet
س	Sin	S	Es
ش	Syin	Sy	Es dan Ye
ص	Sad	Ş	Es (dengan titik di bawahnya)
ض	Dad	Ḍ	D (dengan titik di bawahnya)
ط	Ta'	Ṭ	Te (dengan titik di bawahnya)
ظ	Za	Ẓ	Zet (dengan titik di bawahnya)
ع	'Ain	'-	Koma terbalik di atasnya
غ	Gain	GH	Ge dan Ha
ف	Fa'	F	Ef
ق	Qaf	Q	Qi
ك	Kaf	K	Ka
ل	Lam	L	El
م	Mim	M	Em

ن	Nun	N	En
و	Wawu	W	We
ه/ة	Ha'	H	Ha
ء	Hamzah	'-	Apostrof
ي	Ya'	Y	Ye

## 2. Konsonan yang dilambangkan dengan W dan Y.

wad'	وضع
'iwad	عوض
Dalw	دلو
Yad	يد
ḥiyal	حيل
ṭahī	طهي

## 3. Mād dilambangkan dengan ā, ī, dan ū. Contoh:

Ulā	أولى
ṣūrah	صورة
Dhū	ذو
Īmān	إيمان
Jīl	جيل
Fī	في
Kitāb	كتاب
siḥāb	سحاب
Jumān	جمان

## 4. diftong dilambangkan dengan aw dan ay. Contoh:

Awj	أوج
Nawm	نوم
Law	لو
Aysar	أيسر
Syaykh	شيخ
'aynay	عيني

5. *Alif* ( ا ) dan *waw* ( و ) ketika digunakan sebagai tanda baca tanpa fonetik yang bermakna tidak dilambangkan. Contoh:

fa'alū	فعلوا
ulā'ika	أولائك
Ūqiyah	أوقية

6. Penulisan *alif maqṣūrah* ( ى ) yang diawali dengan baris *kasrah* ( ِ ) ditulis dengan *ī*, bukan *īy*. Contoh:

Raḍī al-Dīn	رضي الدين
al-Miṣrī	المصري

7. Penulisan *ṣ* (tā' marbūṭah)

Bentuk penulisan *ṣ* (tā' marbūṭah) terdapat dalam tiga bentuk, yaitu:

- a. Apabila *ṣ* (tā' marbūṭah) terdapat dalam satu kata, dilambangkan dengan *ṣ* (hā'). Contoh:

ṣalāh	صلاة
-------	------

- b. Apabila *ṣ* (tā' marbūṭah) terdapat dalam dua kata, yaitu sifat dan yang disifati (*ṣifat mawṣūf*), dilambangkan *ṣ* (hā'). Contoh:

al-Risālah al-Bahīyah	الرسالة البهية
-----------------------	----------------

- c. Apabila ة (tā' marbūṭah) ditulis sebagai *muḍāf dan muḍāf ilayh*, maka *muḍāf* dilambangkan dengan “t”. Contoh:

Wizārat al-Tarbiyah	وزارة التربية
---------------------	---------------

#### 8. Penulisan ء (hamzah)

Penulisan hamzah terdapat dalam bentuk, yaitu:

- a. Apabila terdapat di awal kalimat ditulis dilambangkan dengan “a”. Contoh:

Asad	أسد
------	-----

- b. Apabila terdapat di tengah kata dilambangkan dengan “ ’ ”. Contoh:

mas’alah	مسألة
----------	-------

#### 9. Penulisan ء (hamzah) *waṣal* dilambangkan dengan “a”. Contoh:

Riḥlat Ibn Jubayr	رحلة ابن جبير
al-istidrāk	الإستدراك
kutub iqṭanat’hā	كتب أقتنتها

#### 10. Penulisan *syaddah* atau *ta sydīd*.

Penulisan *syaddah* bagi konsonan *waw* ( و ) dilambangkan dengan “ww” (dua huruf w). Adapun bagi konsonan *yā* ( ي ) dilambangkan dengan “yy” (dua huruf y). Contoh:

Quwwah	قُوَّة
‘aduww	عُدُو
Syawwāl	سَوَّال
Jaw	جَو
al-Miṣriyyah	المصرية
Ayyām	أَيَّام

quṣayy	قَصَيَّ
--------	---------

### 11. Penulisan alif lām ( ال ).

Penulisan ال dilambangkan dengan “al-” baik pada ال syamsiah maupun ال kamariah. Contoh:

al-kitāb al-thānī	الكتاب الثاني
al-ittiḥād	الإتحاد
al-aṣl	الأصل
al-āthār	الأثار
Abū al-Wafā'	ابو الوفاء
Maktabat al-Nahḍah al-Miṣriyyah	مكتبة النهضة المصرية
bi al-tamām wa al-kamāl	بالتمام والكمال
Abū al-Layth al-Samarqandī	ابو الليث السمرقندي

Kecuali: Ketika huruf ل berjumpa dengan huruf ل di depannya, tanpa huruf alif (ا), maka ditulis “lil”. Contoh:

lil-Syarbaynī	للشربيني
---------------	----------

12. Penggunaan “ ’ ” untuk membedakan antara د (dal) dan ت (tā) yang beriringan dengan huruf "ه" (hā') dengan huruf ذ (dh) dan ث (th). Contoh:

ad'ham	أدهم
akramat'hā	أكرمتهَا

13. Tulisan Allah dan beberapa kombinasinya

Allah	الله
Billāh	بِالله
Lillāh	لله
Bismillāh	بِسْمِ الله

## ABSTRAK

Judul : Konsepsi Perwalian Menurut Fikih  
(Upaya Pemahaman Ulang atas al-Qur'an)  
Nama Penulis/NIM : Sarina Aini/ 26142244  
Pembimbing I : Prof. Dr. Al Yasa Abubakar, MA  
Pembimbing II : Prof. Eka Srimulyani, MA., Ph.D  
Kata Kunci : Perwalian, Keekerabatan, al-Qur'an

Salah satu prinsip yang digunakan oleh para ulama mazhab dalam menentukan urutan wali adalah prinsip keekerabatan (*al-qurabah*). Berdasarkan prinsip keekerabatan, ulama mazhab menyimpulkan bahwa yang menjadi kerabat terdekat dalam perwalian adalah garis keturunan laki-laki. Kesimpulan ini kemungkinan disebabkan oleh faktor budaya masyarakat yang cenderung patriarkis dengan model keluarga luas dan patrilineal, hal ini berbeda jika kita bandingkan dengan kondisi hari ini dengan model keluarga dan sistem keekerabatan yang berbeda. Penerapan hukum yang sama pada konteks yang berbeda tentunya akan memunculkan permasalahan yang besar. Untuk itu konsep urutan wali tampaknya perlu untuk ditelaah kembali.

Jenis penelitian ini merupakan penelitian pustaka (*library research*). Metode pengumpulan data adalah dengan kajian tertulis (*written document*). Model dalam sistematika penyajian penulisan adalah tafsir *maudū'ī* (tematik). Analisis data terhadap pemahaman ulang konsep perwalian ini memanfaatkan tiga pisau analisis, yaitu: (1) kaidah ushul fikih, (2) pada batas tertentu menggunakan perspektif antropologi (budaya) (3) hermeneutika.

Setelah melalui pengkajian dengan menggunakan metode di atas, hasil dari penelitian ditemukan bahwa: (1). Jika tidak ada ayat Qur'an yang menjelaskan secara eksplisit tentang izin menikah harus dari laki-laki, maka hadits yang ada harus dipahami dalam konteks budaya. (2). Karena izin menikah tidak harus laki-laki, maka konsep perwalian bisa berpindah dari model sistem patrilineal ke model sistem bilateral. (3). Rumusan perwalian dalam fikih dipengaruhi oleh sistem keekerabatan patriarkhis dimana garis keturunan yang diakui adalah garis keturunan laki-laki saja, pengaruh dari sistem tersebut terlihat pada urutan wali dalam fikih. (2). Perubahan terhadap definisi keekerabatan; (3) pemahaman ulang

terhadap definisi wali; (4). sistem kekerabatan yang dikehendaki al-Qur'an adalah sistem kekerabatan bilateral/parental dimana garis keturunan yang diakui adalah dari dua garis (garis laki-laki dan garis perempuan) bukan paternal atau maternal. Maka dari sistem ini akan berimplikasi pada konsep perwalian yang bilateral juga. Dimana yang menjadi wali nikah adalah kerabat terdekat dari dua garis yang memiliki kemampuan, tanpa mempertimbangkan laki-laki atau perempuan.



## ABSTRACT

Title : The Concept of Guardianship in the Fikih  
Name/NIM : Sarina Aini/ 26142244  
Supervisor I : Prof. Dr. Al Yasa Abubakar, MA  
Supervisor II : Prof. Eka Srimulyani, MA., Ph.D  
Keywords : Guardianship, Kinship, al-Qur'an

In determining the order of the guardian (*walī*), the *madhhab* imams follow three general principles. *First*, *al-qarb*, which means the closest in relation. *Second*, *tamlīk*, which means ownership or one with the largest role. *Third*, *tawkīl*, which is the function of *walī* to represent the woman to be married. Based on these three principles, *madhhab* scholars conclude that the closest in relation is the male lineage. This is likely influenced by the patriarchal society prevalent with the extended family model at the time. This differs if we compare to the current times where the nuclear family model is more prevalent. The implementation of identical laws to different contexts will indeed cause substantial issues. Therefore, the order of the *walī* must be re-examined.

This study is descriptive-analytical in nature. The data collection method was from written documents. The model in the systematic presentation of writing is *tafsīr mauḍū'ī* (thematic exegesis). Data analysis from the anthropolinguistic perspective used three analytical lenses: (1) anthropology (culture), (2) *uṣūl fiqh* principles, and (3) Fazlur Rahman's double movement hermeneutics.

After conducting the study using the above methods, it was found that the formulation of guardianship in fikih was influenced by a patriarchal kinship system, as only the male lineage is recognized. The influence of this system can be clearly seen in the order of *walī* in fikih. *Second*, the kinship system recommends by the al-Qur'an is the bilateral/parental system, where both lineages (male and female) are recognized. The implication of this system is a bilateral guardianship concept, such that the *walī* for marriage will be the closest kin from both lineages, regardless of whether the *walī* is male or female.

## الملخص

العنوان : مفهوم الولاية في الفقه  
الإسم/ رقم القيد : سرينة عيني / 26142244  
المشرف الأول : الأستاذ الدكتور ألياس أبو بكر الماجستير  
المشرف الثاني : الأستاذة الدكتورة إيكاسري ملياني الماجستير  
الكلمات المفتاحية : الولاية، القرابة، القران

استخدم أئمة المذاهب الأربعة ثلاثة المبادئ العامة في ترتيب الأولياء، أولها: القرابة، وثانيها: التملك؛ الذي له دور كبير في المولى له، وثالثها: التوكيل، وهو أن وظيفة الولي وكيلاً للمرأة في تزويجها. بناء على هذه المبادئ استخلص أئمة المذاهب أن القرابة هي من جهة الذكور فقط. ويمكن أن نقول: أن ما قرره أئمة المذاهب راجع إلى العامل الاجتماعي وهو أن ثقافة المجتمع حينئذ أقرب إلى نظام القرابة الأبوية بالنسبة إلى نظام العشيرة عموماً. إذا نظرنا إلى عصرنا الحاضر أن نط العائلة ونظام القرابة قد اختلف. وتنزيل نفس الأحكام في الأزمنة والسياقات المختلفة يؤدي إلى فوضى كبيرة. وعلى هذا، فترتيب الأولياء في الفقه يحتاج إلى إعادة النظر والدراسة من جديد.

هذا البحث يعتمد على المنهج الوصفي التحليلي. وذلك بجمع البيانات والمعلومات المتعلقة بالبحث، مع مقارنة التفسير الموضوعي. وفي تحليل البيانات المتعلقة بإعادة النظر في مفهوم الولاية وترتيبها، استخدمت الباحثة ثلاث الأدوات التحليلية، وهي: (1) قواعد أصول الفقه، (2) في بعض الأحيان استخدام نظرة أنثروبولوجية (علم الإنسان والثقافة)، (3) هرمنيوطيقاً حركة مزدوجة فضل الرحمن. بعد الدراسات الفاحصة باستخدام الأدوات التحليلية السالفة الذكر، والنتائج التي يتوصل إليها البحث: (1) أن مفهوم الولاية في الفقه متأثر بنظام

القرباة الأبوية (المجتمع الأبوي)؛ لأن العبرة في النسب هي الذكر من جهة الأب فقط. وتأثير هذا النظام يتجلى في ترتيب الأولياء في الفقه، (2) تغير مفهوم القرباة، (3) إعادة النظر في مفهوم الولاية، (4) نظام القرباة كما أرادها القرآن هو نظام القرباة الشائبة التي يكون النسب من جهتي الأب والأم من ذكر وأنثى، وليس من أقارب الأب فقط أو أقارب الأم فقط. وعلى هذا ولي المرأة في النكاح هو أقرب أقاربها من جهتي الأب والأم بغض النظر عن كونه ذكراً وأنثى.



## KATA PENGANTAR

Atas terselesaikannya disertasi ini, penulis mengucapkan rasa syukur yang mendalam kepada Allah Swt., Rasulullah Saw. Beserta para pewarisnya. Terima kasih yang sebesar-besarnya juga penulis sampaikan kepada Rektor UIN Ar-raniry Prof. Dr. Warul Walidin, , Direktur Pascasarjana Prof. Dr. Mukhsin Nyak Umar, Ketua dan Sekretaris Program Studi Fiqh Modern Dr. Tarmizi Jakfar dan Ihdi Karim Makinara, MA, dan para staf Akademik UIN Ar-raniry.

Ucapan terima kasih juga penulis sampaikan kepada promotor I : Prof. Dr. Alyasa' Abubakar, yang telah membimbing penulis melalui diskusi panjang dan mendalam dan terkadang sesekali melontarkan pertanyaan-pertanyaan kritis tajam dan bersayap, yang membuat penulis berpikir keras menemukan dan menganalisa setiap jawaban-jawabannya. Juga kepada Prof. Eka Srimulyani, Ph.D, sebagai promotor II, atas diskusi dan sarannya melalui obrolan-obrolan santai baik secara langsung maupun tidak langsung. Kolaborasi kedua promotor sebagai pakar ushul fiqh dan pakar sosio-antropologi memberikan warna yang serasi dalam disertasi ini sehingga penelitian ini menemukan arah dan tujuannya. Ucapan terima kasih juga penulis sampaikan kepada para penguji, Prof. Dr. Iskandar Usman, MA, Dr. Zulkarnaini Abdullah, MA, Dr. Husni Mubarak, Lc., MA, atas kritik dan sarannya melalui tahapan-tahapan sidang, yang memberi kematangan dan kesempurnaan terhadap disertasi ini.

Selanjutnya secara khusus, penulis persembahkan penelitian ini kepada suami tercinta, Muhammad Fadhil Rahmi yang tak pernah berhenti mendukung secara moral maupun materil, dan selalu memberi ruang kepada penulis untuk terus belajar dan mengabdikan. Juga kepada anak-anak saya, Fayyadh Muhammad Fadhil, Nawwaf Muhammad Fadhil, Neswa Naqiyya Muhammad Fadhil, dan Ziedal Mafaz Muhammad Fadhil, yang menjadi saksi

setiap langkah perjuangan ini. Teristimewa kepada orang tua penulis Alm. Bidinsyah dan H. Jaiyyah, serta mertua Alm. Khadijah dan Alm. Abdul Ghani. Juga kepada kakak dan adik yang selalu memberi dukungan demi terselesainya disertasi ini

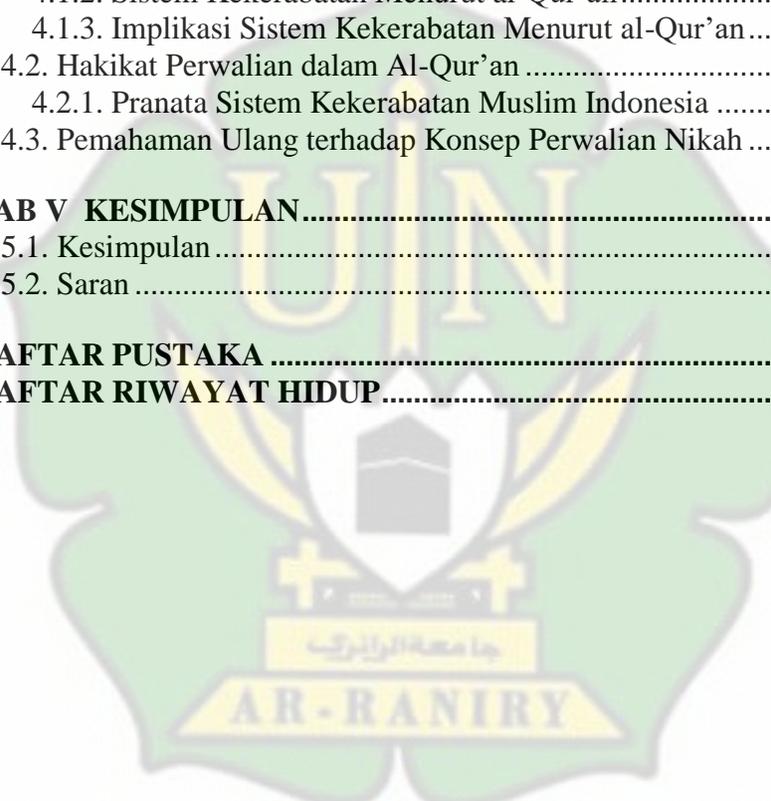
Terima kasih juga kepada semua dosen dan guru-guruku atas ilmu yang sudah diberikan, semoga Allah melimpahkan rahmat, dan dimudahkan semua urusan-urusan.



## DAFTAR ISI

<b>HALAMAN JUDUL .....</b>	<b>i</b>
<b>LEMBAR PERSETUJUAN PROMOTOR .....</b>	<b>ii</b>
<b>LEMBAR PENGESAHAN.....</b>	<b>iii</b>
<b>SURAT PERNYATAAN KEASLIAN .....</b>	<b>iv</b>
<b>PERNYATAAN PENGUJI .....</b>	<b>v</b>
<b>PEDOMAN TRANSLITERASI.....</b>	<b>xi</b>
<b>ABSTRAK .....</b>	<b>xvii</b>
<b>KATA PENGANTAR .....</b>	<b>xxiii</b>
<b>DAFTAR ISI.....</b>	<b>xxiv</b>
<b>BAB I PENDAHULUAN .....</b>	<b>1</b>
1.1. Latar Belakang Masalah .....	1
1.2. Rumusan Masalah.....	12
1.3. Konsep-konsep Kunci.....	13
1.4. Tujuan dan Kegunaan Penelitian .....	16
1.5. Kajian Pustaka .....	17
1.6. Kerangka Teoritis .....	19
1.7. Metode Penelitian .....	23
1.8. Sistematika Pembahasan.....	24
<b>BAB II SISTEM KEKELUARGAAN MASYARAKAT ARAB PRA-ISLAM .....</b>	<b>26</b>
2.1. Sistem kekerabatan Masyarakat Arab Pra-Islam .....	26
2.2. Sistem Kekeluargaan Masyarakat Pra-Islam .....	38
2.2.1. Keluarga Elementer .....	41
2.2.2. Keluarga ( <i>al-Usrah</i> ).....	48
2.2.3. Kekerabatan .....	57
2.3. Istilah kelompok kekerabatan Masyarakat Arab Pra-Islam	61
2.4. Kedudukan Perempuan dalam Masyarakat Arab pra-Islam	78
2.5. Perwalian dalam Masyarakat Arab Pra-Islam .....	90
<b>BAB III PENALARAN ULAMA FIKIH, TAFSIR DAN HADITS TENTANG WALI NIKAH.....</b>	<b>98</b>
3.1. Penalaran Ulama Fikih .....	98
3.1.1. Konsep <i>Wilayah</i> .....	98
3.1.2. Kedudukan Wali Menurut Ulama Mazhab .....	106

3.1.3. Urutan Wali dalam Mazhab.....	140
3.2. Penalaran Ulama Tafsir .....	158
3.3. Penalaran Ulama Hadits .....	172
<b>BAB IV PEMAHAMAN ULANG TERHADAP KONSEP WALI NIKAH.....</b>	<b>196</b>
4.1. Hakikat Kerabat dalam Al-Qur'an.....	196
4.1.1. Terma Kekkerabatan dalam Al-Qur'an .....	196
4.1.2. Sistem Kekkerabatan Menurut al-Qur'an .....	205
4.1.3. Implikasi Sistem Kekkerabatan Menurut al-Qur'an...	212
4.2. Hakikat Perwalian dalam Al-Qur'an .....	225
4.2.1. Pranata Sistem Kekkerabatan Muslim Indonesia .....	234
4.3. Pemahaman Ulang terhadap Konsep Perwalian Nikah ...	239
<b>BAB V KESIMPULAN.....</b>	<b>263</b>
5.1. Kesimpulan.....	263
5.2. Saran .....	272
<b>DAFTAR PUSTAKA .....</b>	<b>275</b>
<b>DAFTAR RIWAYAT HIDUP.....</b>	<b>284</b>



# BAB I PENDAHULUAN

## 1.1. Latar Belakang Masalah

Realitas dunia menunjukkan adanya pergeseran paradigma yang mengakibatkan perubahan besar terhadap setiap aspek pergerakan manusia. Perubahan ini juga terjadi dalam dunia akademik. Realitas menunjukkan bahwa paradigma Islam telah bergeser dari corak spesifik-parsialistik menjadi integralistik-interdisipliner. Memasuki abad baru ini, studi Islam mulai bersentuhan dengan berbagai perspektif dan metodologi keilmuan sains.<sup>1</sup> Realitas keilmuan pada era ini menampakkan integrasi dan interkoneksi antara ilmu humaniora (seperti ilmu agama) dan ilmu sains dan sosial (seperti ilmu alam dan ilmu sosial-antropologi budaya).

Disertasi ini menggunakan paradigma budaya masyarakat Arab pra-Islam dalam ranah kajian teks (al-Qur'an) dengan prinsip integrasi-interkoneksi.<sup>2</sup> Paradigma ini meniscayakan adanya integrasi antara struktur-struktur elementer (bahasa al-Qur'an dan antropologi budaya) dalam sebuah sistem. Disertasi ini kemudian akan mengkaji konsep perwalian sebagai sebuah studi kasus antara kajian agama (bahasa al-Qur'an) di satu sisi dan ilmu sosial (antropologi budaya) di sisi lain.

Dalam pembahasan nikah, konsep perwalian merupakan bagian yang terpenting dan tak terpisahkan karena ia merupakan salah satu syarat sah pernikahan Islam. Para ulama sepakat bahwa sebuah perkawinan yang tidak disertai wali adalah tidak sah. Ketentuan tersebut merujuk pada hadits Nabi, "Tidak sah nikah

---

<sup>1</sup>Amin Abdullah, "Al-Ta'wīl al-'Ilmī: Ke Arah Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci", *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies* 39, No. 2, Juli-Desember 2001, hlm. 366.

<sup>2</sup>Kata integralistik dan integralisme diambil dari perbendaharaan Armahedi Mahzar dengan arti yang berbeda. Armahedi Mahzar, *Integralisme: Sebuah Rekonstruksi Filsafat Islam* (Bandung: Mizan, 1983), hlm. 80.

seseorang tanpa wali dan dua orang saksi”. Para ulama fikih memahami hadis tersebut sebagai dalil *qaṭ’ī* tentang kewajiban wali bagi calon perempuan dalam sebuah pernikahan.

Istilah wali merupakan derivasi dari kata dasar *wilāyah*. Kata *wilāyah* mempunyai lebih dari satu makna etimologis. *Pertama*, *wilāyah* berarti pertolongan (*nuṣrah*). *Kedua*, *wilāyah* berarti cinta (*maḥabbah*), sebagaimana dinyatakan dalam al-Qur’an, "Orang mukmin laki-laki dan orang mukmin perempuan satu sama lainnya saling mengasihi" (QS Al-Taubah: 71). Selain pengertian tersebut, *wilāyah* juga berarti *al-sulṭah* (kekuasaan dan kemampuan), sehingga wali adalah orang yang memiliki kekuasaan (*ṣāhibul al-sulṭah*). Dalam istilah fikih sendiri, wali adalah orang yang memiliki kekuasaan untuk melakukan *taṣarruf* tanpa tergantung pada izin orang lain.

Pembahasan mengenai wali nikah dalam fikih pada pokoknya menyangkut kekuasaan terhadap jiwa (*wilāyah al-naḥs*). *Wilāyah al-naḥs* terdiri dari dua jenis. *Pertama*, kekuasaan yang memaksa (*wilāyah al-ijbār*) dan *kedua*, kekuasaan yang tidak memaksa (*wilāyah al-ikhtiyār*). Kekuasaan yang memaksa ini terbentuk oleh empat hal, yaitu kekerabatan, kepemilikan, perbudakan, dan kepemimpinan. Adapun kekuasaan *ikhtiyār* adalah hak wali untuk mengawinkan anaknya berdasarkan pilihan anak.<sup>3</sup>

Dalam fikih, pada dasarnya konsep perwalian mengikuti konsep *‘aṣābah*, dimana hak perwalian berada pada mereka yang berasal dari keturunan laki-laki. Ini bermula dari ayah, kakek, saudara laki-laki sekandung, saudara laki-laki seayah, anak laki-laki dari saudara laki-laki sekandung, anak laki-laki dari saudara seayah, paman sekandung, paman seayah, anak laki-laki dari paman sekandung, hingga anak laki-laki dari paman seayah. Jika mereka tidak ada, maka *qāḍī* (hakim) memegang hak perwalian.

---

<sup>3</sup>‘Alā’ al-Dīn Abū Bakr ibn Mas‘ūd al-Kāsānī, *Badā’i’ Ṣanā’i’ fī Tartīb al-Syarā’i’*, (Beirut: Dār-al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1986), jld. II, hlm. 241-247.

Dalam fikih Ḥanafī, perwalian dibagi kepada tiga tingkatan. *Pertama*, kekuasaan atas harta (*wilāyah 'alā al-māl*) yang meliputi urusan-urusan harta benda seperti pemeliharaan, pembelanjaan, dan pengembangan harta. Kekuasaan ini milik ayah dan kakek, atau orang yang diberi wasiat oleh mereka berdua. *Kedua*, kekuasaan atas jiwa (*wilāyah 'alā al-nafs*) yang meliputi urusan-urusan kepribadian, seperti memberikan pendidikan dan menikahkan. Kekuasaan ini berada pada ayah dan kakek. *Ketiga*, kekuasaan atas jiwa dan harta sekaligus (*wilāyah 'alā al-māl wa 'alā al-nafs*). Dalam hal ini, yang memiliki kekuasaan adalah ayah dan kakek juga.<sup>4</sup>

Mazhab Mālikī membagi jenis perwalian kepada dua: khusus (*khāṣṣah*) dan umum (*'āmm*). Perwalian khusus adalah perwalian yang dimiliki oleh orang-orang tertentu seperti ayah, kakek, atau pimpinan negara. Perwalian umum adalah perwalian yang disebabkan oleh satu hal, yaitu ke-Islaman. Perwalian umum ini dimiliki oleh setiap laki-laki muslim. Gambaran paling jelas bagi perwalian umum kewajiban seorang laki-laki Muslim untuk menikahkan wanita yang tidak memiliki ayah atau keluarga lainnya.

Imam Syāfi'ī berpendapat bahwa konsep perwalian terbagi kepada dua. *Pertama*, wali *ijbār*, yaitu wali yang memiliki hak penuh untuk memaksa. *Kedua*, wali *ikhtiyār*, yaitu wali yang tidak mempunyai hak penuh untuk memaksa. Kekuasaan wali *ijbār* dipegang penuh oleh ayah, kemudian kakek dari garis ayah jika tidak ada ayah. Wali *ijbār* memiliki hak untuk menikahkan anaknya, meskipun masih di bawah umur, tanpa perlu meminta izinnya. Wali *ikhtiyār* adalah konsep perwalian yang hak kepemilikannya diberikan kepada wali *'aṣabah* untuk menikahkan wanita bukan perawan. Wali *ikhtiyār* tidak boleh menikahkan

---

<sup>4</sup>'Alā' al-Dīn Abī Bakr Bin Mas'ud al-Kasani al-Ḥanafī, *Badai' Sanai' Fi Tartibi al-Syarai'*, jld. 2hlm. 241-247.

seorang wanita tanpa seizinnya. Izinnya tidak cukup dengan diam, tetapi harus dengan ucapan yang jelas.

Konsep perwalian dalam mazhab Ḥanbalī juga tidak terlalu berbeda dengan mazhab lainnya. Imam Ḥanbalī menyatakan bahwa perwalian *ijbār* hanya milik ayah, tidak termasuk kakek. Apabila ayah tidak ada, maka posisinya digantikan oleh hakim. Berkaitan wali *ikhtiyār*, Ibn Ḥanbal sepakat dengan mazhab lainnya: ia merupakan hak perwalian yang dimiliki oleh semua wali.

Dari uraian di atas, dapat disimpulkan bahwa hak perwalian dalam pandangan mayoritas ulama fikih mazhab, kecuali Imam Ḥanafī, hanya dimiliki oleh laki-laki (*dhukūrah*). Hal ini semakin jelas dengan penetapan syarat laki-laki bagi wali oleh hampir semua mazhab fikih, baik klasik maupun modern.

Wahbah Zuḥailī, seorang ahli fikih kontemporer, menyimpulkan lima syarat wali menurut *ijmā'* ahli fikih. *Pertama*, *kamāl al-ahliyyah*, yaitu seseorang itu harus benar-benar berhak atas perwalian. *Kedua*, kesamaan agama antara wali dan orang yang berada dalam perwalian. *Ketiga*, adil, yaitu *istiqāmah* dalam menjalankan ibadah. *Keempat*, laki-laki. *Kelima*, cerdas (*rusyd*).

Berbeda dengan Wahbah Zuḥailī, Sayyid Sābiq mengemukakan bahwa syarat seorang wali ada empat: berakal, dewasa, merdeka, dan Islam.<sup>5</sup> Ia tidak mencantumkan secara eksplisit laki-laki sebagai syarat wali. Namun, ia tetap mengungkap kontroversi kewalian perempuan dengan nada yang agak tendensius<sup>6</sup> dalam sebuah anak judul, *I'tibār Wilāyah al-Mar'ah 'Alā Nafsihā*, "Mayoritas ulama fikih berpendapat bahwa seorang perempuan tidak boleh mengawinkan dirinya sendiri dan orang lain".<sup>7</sup>

---

<sup>5</sup>Sayyid Sābiq, *Fikih al-Sunnah*, (Beirut: Dār al-Fikr), jld. III, hlm. 3.

<sup>6</sup>Syafiq Hasyim, *Hal-Hal yang Tak Terpikirkan tentang Isu-isu Keperempuanan dalam Islam* (Bandung: Mizan Media Utama, 2001), hlm. 157.

<sup>7</sup>Sayyid Sābiq, *Fikih al-Sunnah*, jld. III, hlm. 3

Dalam menentukan persyaratan laki-laki dalam perwalian nikah, ulama fikih biasanya mengambil legitimasi dari surah al-Nisā' ayat 34. Imam Jalāluddīn al-Maḥallī mengatakan bahwa wanita tidak boleh menjadi wali nikah karena hal ini tidak sesuai dengan kepantasan adat dan tidak ada legitimasi dalam al-Qur'an maupun hadits. Allah Swt. berfirman, "*Al-rijālu qawwāmūna 'alā al-nisā'*," dan Rasulullah dalam riwayat Aḥmad, Ibn Ḥibbān, dan Ḥākim bersabda, "*Lā nikāḥa illā biwaliyyin*," dan, "*Lā tuzawwiju al-mar'atu al-mar'ata wa lā al-mar'atu nafsahā*".<sup>8</sup>

Syeikh Syihāb al-Dīn al-Qalyūbī yang men-*syarḥ* kitab tersebut mengemukakan bahwa salah satu maksud dari surah al-Nisā' ayat 34 dan hadits-hadits di atas adalah hak perwalian dalam pernikahan memang milik laki-laki. Setiap keinginan untuk mengubah ketentuan tersebut seharusnya ditolak karena ketentuan itu jelas didukung oleh hadits riwayat Ibn Mājah di atas.<sup>9</sup>

Untuk menopang ketidakbolehan perempuan menjadi wali nikah, sebagian ahli fikih menjadikan dua ayat sebagai dasar. *Pertama*, al-Baqarah: 221, "*Dan janganlah kamu nikahi wanita-wanita yang musyrik sebelum beriman. Seungguhnya wanita budak yang mukmin lebih baik dari wanita yang musyrik walaupun dia menarik hatimu. Janganlah kamu menikahkan orang-orang yang musyrik dengan wanita mukmin sebelum mereka beriman. Seungguhnya budak yang mukmin lebih baik dari orang musyrik walaupun dia menarik hatimu. Mereka mengajak ke neraka sedangkan Allah mengajak ke surga dan ampunan dengan izin-Nya, dan Allah menerangkan ayat-ayat Nya (perintah-perintah-Nya) kepada manusia supaya mereka mengambil pelajaran.*"

---

<sup>8</sup>Jalāl al-Dīn al-Maḥallī, *Syarḥ Minhāj al-Ṭālibīn al-Nawawī*, (Kairo: Dār al-Kutub Al-'Arabiyyah), jld. III, hlm. 221.

<sup>9</sup>Syihāb al-Dīn al-Qalyūbī, *Qalyūbī wa 'Umairah*, (Kairo: Dār al-Kutub al-'Arabiyyah), jld. III, hlm. 221. Perlu diketahui bahwa *Qalyūbī wa 'Umairah* merupakan *syarḥ* atas *al-Maḥallī* karya Syeikh Jalāl al-Dīn al-Maḥallī, sedangkan *al-Maḥallī* sendiri merupakan uraian atas *Minhāj al-Ṭālibīn* karya imam Nawawī.

Kedua, Al-Nūr ayat 32, "*Dan kawinkanlah orang-orang yang bersendirian di antara kamu dan orang-orang yang layak (berkawin) dari hamba-hamba sahayamu yang lelaki dan hamba-hamba sahayamu yang perempuan. Jika mereka miskin, Allah akan memampukan mereka dengan kurnia-Nya. Dan Allah Maha Luas (pemberial-Nya) lagi Maha Mengetahui.*" Sebagian ulama fikih menyatakan bahwa perintah untuk mengawinkan dalam kedua ayat di atas adalah laki-laki, bukan perempuan.<sup>10</sup>

Jika diperhatikan dengan seksama, dasar-dasar legitimasi yang diajukan oleh para ulama fikih di atas tampaknya belum memberikan kepastian legitimasi hukum bagi persyaratan *dhukūrah* wali. Untuk itu, peneliti akan menelusuri ulang secara ringkas dalil-dalil yang digunakan di atas melalui pendekatan interpretatif.

*Pertama, Al-Nisā' ayat 34.*

الرِّجَالُ قَوَّמוْنَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ ۚ  
فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ ۚ وَالَّتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ  
وَأَهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ ۚ إِنِ اطَّعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا ۗ إِنَّ اللَّهَ  
كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا

Artinya: “Kaum laki-laki itu adalah pemimpin bagi kaum wanita, oleh karena Allah telah melebihkan sebahagian mereka (laki-laki) atas sebahagian yang lain (wanita), dan karena mereka (laki-laki) telah menafkahkan sebahagian dari harta mereka. sebab itu Maka wanita yang saleh, ialah yang taat kepada Allah lagi memelihara diri ketika suaminya tidak ada, oleh karena Allah telah memelihara (mereka). Wanita-wanita yang kamu khawatirkan *nusyūz*-nya, Maka nasehatilah mereka dan pisahkanlah mereka di

<sup>10</sup>Ibrāhīm al-Bajūrī, *Hāsyiyah al-Bajūrī li Ibn Qāsim*, jld. II, hlm. 93.

tempat tidur mereka, dan pukullah mereka. Kemudian jika mereka mentaatimu, Maka janganlah kamu mencari-cari jalan untuk menyusahkannya. Sesungguhnya Allah Maha Tinggi lagi Maha Besar.”

Apabila kita teliti secara seksama, sebenarnya ayat ini menjelaskan tentang kepemimpinan laki-laki yang disebabkan oleh faktor sosiologis dan ekonomis. Dipandang dari dua segi ini, laki-lakilah yang bertanggungjawab atas nafkah istri dan keluarga. Ayat ini tidak mengungkapkan peristiwa historis yang normatif, artinya peristiwa kesejarahan yang harus menjadi norma agama, tetapi mengungkapkan peristiwa historis, sosiologis, dan ekonomis. Pada masa ayat ini diturunkan, kondisi masyarakat Arab memang didominasi oleh budaya materialisme-ekonomistik. Semua ukuran kehidupan didasarkan pada basis materialistik-ekonomistik sehingga wajar apabila orang yang memiliki hal tersebut menjadi pemimpin. Demikian juga, wajar jika suami menjadi pemimpin dalam kehidupan rumah tangga karena ia memiliki sumber material dan ekonomi.<sup>11</sup>

Kedua, Surah al-Baqarah ayat 221 dan Surah al-Nūr ayat 32:

وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكِيْنَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوْا ۗ وَلَا أُمَمًا مُّؤْمِنَةً حَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ ۗ  
 وَلَا تُنكِحُوا الْمُشْرِكِيْنَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوْا ۗ وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ حَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ ۗ  
 أُولَٰئِكَ يَدْعُوْنَ إِلَى النَّارِ ۗ وَاللّٰهُ يَدْعُوْا إِلَى الْجَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِ ۗ وَبَيِّنُا آيَاتِهِ لِّلنَّاسِ  
 لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُوْنَ

Artinya: “Dan janganlah kamu menikahi wanita-wanita musyrik, sebelum mereka beriman. Sesungguhnya wanita budak

<sup>11</sup> . Syafiq Hasyim, *Hal-Hal yang Tak Terpikirkan tentang Isu-isu Keperempuanan dalam Islam* (Bandung: Mizan Media Utama, 2001), hlm. 158

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

وَأَنْكِحُوا الْأَيْمَىٰ مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ ۚ إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُعْزِمُهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ ۗ وَاللَّهُ وَسْعٌ عَلِيمٌ

Artinya: “Dan kawinkanlah orang-orang yang sedirian diantara kamu, dan orang-orang yang layak (berkawin) dari hamba-hamba sahayamu yang lelaki dan hamba-hamba sahayamu yang perempuan. jika mereka miskin Allah akan memampukan mereka dengan kurnia-Nya. dan Allah Maha Luas (pemberial-Nya) lagi Maha mengetahui.”

Kedua ayat tersebut secara eksplisit tidak menyinggung ketidakbolehan perempuan menjadi wali nikah. Walaupun keduanya mengandung perintah menikahkan, tetapi perintah tersebut tidak hanya untuk laki-laki. Ayat tersebut menggunakan bentuk perintah (*ṣīghah amr*) bagi *khiṭāb* maskulin, tapi hal tersebut sangat terkait dengan budaya tempat turunnya ayat tersebut yang memang masih menganut pola kepemimpinan laki-laki. Dalam situasi di mana perempuan bisa menjadi pemimpin, seharusnya ayat tersebut juga bisa ditafsirkan lain.

Kondisi awal yang harus diketahui adalah tidak ditemukannya dalil-dalil *qaṭ'ī* mengenai status dan urutan wali. Hal

ini ditandai dengan perbedaan pendapat ulama dalam memandang kedudukan wali sebagai rukun atau syarat nikah. Tiga mazhab memandang bahwa wali berkedudukan sebagai rukun (Syāfi'ī dan Mālikī) atau syarat (Ḥanbalī), sementara Ḥanafī tidak memposisikan wali sebagai syarat atau rukun nikah. Artinya, pernikahan tanpa izin wali adalah sah.

Dalam mazhab Ḥanafī, wali nikah diperlukan bagi wanita yang belum dewasa. Dalam pandangan Imam Ḥanafī, aspek keperempuanan (*unūthah*) tidak menjadi penghalang untuk melakukan perbuatan hukum. Hal ini tentu lebih sesuai dengan permasalahan modern saat ini.

Di sisi lain, perspektif sosio-antropologis dapat menjelaskan sumber persepsi bahwa perwalian harus dipegang oleh garis keturunan laki-laki. Montgomery Watt menyatakan bahwa banyak tradisi Arab-Mekah yang diadopsi ke dalam sistem hukum Islam. Oleh itu, konsep perwalian dari garis laki-laki dalam fikih boleh jadi dipengaruhi oleh budaya masyarakat Arab-Makkah yang patriarkis, sebab al-Qur'an dan hadits tidak pernah mengungkapkan hal tersebut secara eksplisit.

Bentuk kekerabatan Arab pra-Islam, menurut banyak bukti, umumnya berbasis pada sistem matrilineal. Dalam sistem ini, anak laki-laki dan perempuan adalah milik ibu yang menjadi kepala suku mereka (*group's mother*). Kekayaan secara umum dimiliki oleh kelompok matrilineal dan pengaturannya berada di tangan kepala suku wanita. Bentuk perkawinan adalah uxorilokal, artinya istri masih tetap tinggal di rumah keluarganya. Apabila suami ingin mendapatkan pelayanan dari istrinya, dia harus mengunjunginya di rumah keluarganya.<sup>12</sup>

Sistem matrilineal pada umumnya sangat dominan di Arab, meskipun ada bukti-bukti sejarah yang menunjukkan bahwa sistem

---

<sup>12</sup>Montgomery Watt, *Muhammad at Medina*, (Oxford: Oxford University Press, 1972), hlm. 272.

patrilineal juga wujud di beberapa daerah, misalnya di Mekah. Dalam sistem keluarga patrilineal, sebuah keluarga terdiri dari anggota-anggota garis keturunan laki-laki (*male line*). Ini terlihat pada nama keluarga atau nama anak yang selalu diiringi dengan nama keluarga laki-laki atau nama ayah. Demikian juga, tanah atau kekayaan menjadi milik laki-laki. Atau, jika tanah tersebut milik individu, ia pasti akan diwarisi oleh anak laki-laki atau saudara laki-laki. Tipe perkawinan pada saat itu tetap uksorilokal, tetapi perempuan hanya memiliki satu suami.

Menjelang masa hijrah Nabi Muḥammad Saw. dari Mekah ke Madinah, sistem matrilineal dan patrilineal berlaksana silih berganti dan saling berdampingan di masyarakat Arab. Akan tetapi, perpaduan antara sistem matrilineal dan patrilineal ini tidak selalu seimbang. Lama kelamaan, sistem matrilineal ini ditinggalkan karena dianggap sebagai budaya jahiliah, dan bentuk patrilineal cenderung dianut karena dianggap Islami. Dari sinilah model patriarkis mulai berkembang. Ketika Nabi Saw. masih hidup, beliau bisa menyeimbangkan antara keduanya karena kemampuannya menjaga keadilan dan kesetaraan. Namun pada periode berikutnya, sistem patriarkilah yang semakin menguat.

Dalam penyusunan urutan wali, para imam mazhab menggunakan tiga prinsip umum. *Pertama*, *al-qarb*, yaitu urutan terdekat. *Kedua*, prinsip *tamlīk*, yaitu kepemilikan atau yang mempunyai andil besar. *Ketiga*, prinsip *tawkīl*, yaitu fungsi wali sebagai wakil wanita yang akan dinikahkan. Berdasarkan tiga prinsip ini, ulama mazhab menyimpulkan bahwa yang terdekat adalah garis keturunan laki-laki. Hal ini kemungkinan disebabkan oleh faktor budaya masyarakat yang cenderung patriarkis pada saat itu. Oleh karena itu, sangat wajar jika pada saat ini ibu bisa menjadi wali bagi anaknya berdasarkan prinsip yang terdekat.

Prinsip kedekatan dalam urutan perwalian memang harus dipertahankan, tapi perlu ditinjau kembali siapa yang lebih dekat dengan perempuan. Ini mengingat peran wali tidak hanya saat

terjadi peristiwa hukum tetapi juga setelah perbuatan hukum terjadi.

Terkait dengan sistem kekerabatan, Hazairin telah mencoba mengintegrasikan dan menghubungkan antara ilmu agama (ayat-ayat al-Qur'an tentang perkawinan dan pewarisan) dengan ilmu sosial (antropologi budaya).<sup>13</sup> Dengan menggunakan istilah sistem kekeluargaan, Hazairin mengatakan bahwa al-Qur'an menghendaki sistem masyarakat yang bilateral.<sup>14</sup> Pandangan Hazairin ini

---

<sup>13</sup>Asumsi dasar yang digunakan dalam konsep kewarisan bilateralnya adalah bahwa fikih yang terbentuk dalam masyarakat Arab pada saat itu berdasarkan sistem kekeluargaan patrilineal. Hal ini tentu berbeda dengan bentuk kekerabatan masyarakat Indonesia. Hazairin kemudian berusaha menemukan kebenaran hakiki sesuai dengan kemauan Tuhan dengan menghimpun semua ayat dan hadits yang berhubungan dengan kewarisan, kemudian ditafsirkan sebagai satu kesatuan yang saling menerangkan. Dalam kegiatan ini, ilmu antropologi dimanfaatkan sebagai kerangka untuk menjelaskan konsep-konsep dan pengertiannya. Metodenya, sistem kekeluargaan yang ada dikaji dan dibandingkan satu sama lain, kemudian dibawa ke al-Qur'an untuk menemukan mana yang kira-kira dianggap bersesuaian dan diinginkan oleh al-Qur'an. Ringkasnya, Hazairin memperhatikan sistem kemasyarakatan yang terdapat di Indonesia, kemudian membandingkannya dengan sistem yang ada dalam masyarakat Arab. Dalam hal ini Hazairin banyak mengadopsi pendapat-pendapat Koedjaningrat. Koedjaningrat, *Pokok-pokok Antropologi Sosial* (Jakarta: Dian Rakyat, 1985).

<sup>14</sup>Ada lima hasil pembaharuan pemikiran Hazairin mengenai hukum kewarisan Bilateral yaitu: (1) tidak mengenal konsep '*aṣābah*. Menurut Hazairin, konsep '*aṣābah* hanya dikenal dalam masyarakat unilateral (patrilineal atau matrilineal), sedangkan dalam masyarakat bilateral (parental) tidak mengenal '*aṣābah*. Jika masyarakat patrilineal hanya mengenal garis keturunan laki-laki atau masyarakat matrilineal hanya mengenal garis keturunan perempuan atau ibu. Sedangkan dalam masyarakat bilateral tidak mengenal istilah tersebut. (2) menggagas konsep ahli waris pengganti /*mawallī* (anak dari anak perempuan dan nenek atau kakek dari ibu). (3) redefinisi terhadap konsep *kalālah*. Terma *kalālah* sebagaimana yang terdapat dalam al-Qur'an surat al-Nisā' ayat 176, dipahami dalam fikih sebagai pewaris yang tidak memiliki anak. Implikasi dari pemahaman ini akan memunculkan saudara dari bapak, saudara dari ibuk dan saudara sekandung. Hal ini dibantah oleh Hazairin dengan argumen, bahwa kata *akhun* dalam rangkaian ayat tersebut, berarti "segala macam jenis saudara tanpa mengenal diskriminasi. (4) memperkenalkan golongan baru dalam ahli waris, sebagai *dhawil farā'id*, *dhawil qurābāt*, dan *mawallī*. Hal ini berbeda dengan penggolongan ahli waris sebagai *dhawil al-furūd*, '*aṣābah* dan *dhawil arḥām*. (5)

selanjutnya melahirkan sebuah teori yang dikenal dengan *Sistem Kekeluargaan Bilateral Khas al-Qur'an*. Teori yang digagas oleh Hazairin ini adalah dengan pola pengkajian integrasi-interkoneksi yang didasarkan pada hukum kewarisan.

Berangkat dari usaha Hazairin dalam mengintegrasikan dan menghubungkan ilmu agama dan ilmu sosial dalam kewarisan, penulis mencoba mengkaji integrasi-interkoneksi ilmu agama dan ilmu sosial dalam menyelesaikan permasalahan perwalian. Tuntutan kontemporer mendesak rekonstruksi konsep perwalian ini. Rekonstruksi ini dibutuhkan karena konsep yang ada tidak relevan lagi dengan perkembangan sosial saat ini. Pola tinggal masyarakat sudah bergeser dari komunal ke individual; dari agraris ke industri; dan dari patrilineal atau matrilineal ke *parental*. Rekonstruksi ini sangat wajar dilakukan mengingat al-Qur'an dan al-Sunnah berfungsi sebagai landasan etik dan prinsip umum, bukan norma hukum. Norma hukum tentunya dapat berubah sesuai dengan perubahan dan perkembangan situasi dan kondisi, dengan syarat nilai dan prinsip umum al-Qur'an dan al-Sunnah tetap dihormati.

## 1.2. Rumusan Masalah

Ada tiga rumusan masalah yang akan dikaji dalam disertasi ini:

1. Bagaimana bentuk sistem kekerabatan masyarakat Arab pra-Islam dan implikasinya terhadap konsep perwalian?
2. Bagaimana pengaruh bentuk sistem kekerabatan terhadap rumusan perwalian dalam fikih?

---

berwasiat kepada ahli waris seperti istri, anak, orang tua, saudara-saudara si pewaris, dengan pertimbangan moral dan ekonomi hukumnya adalah wajib. Dalam konsep ini Hazairin menolak konsep nasikh dan mansukh dalam al-Qur'an. Ayat dalam al-Qur'an menurut Hazairin tidak mansukh oleh ayat tentang kewarisan. Hazairin, *Hukum Kewarisan Bilateral Menurut al-Qur'an dan Hadis* (Jakarta: Tinta mas, 1967), hlm. 2.

3. Bagaimana sistem kekerabatan dalam al-Qur'an dan implikasinya terhadap sistem perwalian dengan model masyarakat hari ini?

### 1.3. Konsep-konsep Kunci

Ada tiga konsep kunci yang perlu penulis jelaskan dalam disertasi ini: (1) antropologi, (2) perwalian, dan (3) al-Qur'an. *Pertama*, antropologi. Ia adalah sebuah bidang ilmu yang membicarakan hubungan antara antropologi dan linguistik. Ilmu tersebut sering juga disebut dengan *antropological linguistics* (linguistik antropologi) atau *linguistics antropology* (antropologi linguistik). Sesuai dengan namanya, ilmu tersebut mengkaji linguistik (bahasa) dan antropologi (budaya). Penulis cenderung menggunakan istilah antropolinguistik untuk menekankan perpaduan (intergrasi-koneksi) kedua bidang tersebut dalam satu perspektif bidang kajian. Dalam hal ini, penulis menggunakan metode Waryani Fajar Riyanto untuk menyelesaikan masalah sistem kekerabatan dalam al-Qur'an.<sup>15</sup>

Linguistik sendiri merupakan perpanjangan dari ilmu etimologi atau asal muasal kata-kata. Ia berawal dari keinginan para ahli tata bahasa untuk mencari tahu struktur bahasa dan perubahannya di seluruh dunia, termasuk dunia Arab, lalu membandingkannya dengan bahasa al-Qur'an. Perubahan-perubahan bahasa dalam al-Qur'an membuat para ahli berpikir keras dan berhasil merumuskan tata bahasa umum di akhir abad ke-17. Pada saat itu, kajian bahasa tidak lagi berkutat di seputar bahasa Eropa saja, akan tetapi mulai merambah ke dunia non-Eropa.

Beranjak dari penemuan demi penemuan, linguistik semakin berkembang pesat. Memasuki abad ke-20, kajian linguistik tidak hanya seputar asal-usul bahasa dan perbandingan

---

<sup>15</sup>Fajar Riyanto, *Sistem Kekerabatan dalam al-Qur'an Perspektif Antropolinguistik*, (Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2010). Lihat juga Robet Sibarani, *Antropolinguistik* (Medan: Penerbit Poda, 2004), hlm. 50.

(diakronik<sup>16</sup> atau historis-komparatif), namun ia sudah berkembang kepada penyusunan dan fungsi bahasa. Era ini ditandai dengan pemikiran Ferdinand de Saussure.<sup>17</sup> Melalui karya monumentalnya, *Course in General Linguistics*, ia berhasil menjadikan bahasa sebagai objek ilmiah. Ia mengalihkan kajian kebahasaan dari linguistik historis Plato (diakronik) menjadi linguistik sinkronik, menekankan pada penelitian struktural-gramatikal. Perhatian utamanya adalah meneliti cara-cara dan mekanisme berbahasa yang meliputi tutur kata dan bunyi dalam kaitannya dengan sejarah, institusi sosial, dan konteks dimana bahasa tersebut berkembang.

Sebagai objek studi, bahasa (al-Qur'an) bersifat interdisipliner, dalam artian bahasa dapat dianalisis dan dipahami dari berbagai disiplin ilmu (antropologi budaya).<sup>18</sup> Studi bahasa dapat dilihat dari strukturnya semata-mata (studi linguistik umum), dari kaitannya dengan kebudayaan manusia (antropologibahasa/antropolinguistik), dari perkembangannya

---

<sup>16</sup>Sejak Plato hingga akhir abad ke-19, kajian linguistik bersifat diakronik, yaitu kajian yang membahas tentang keterhubungan genetik bahasa. Runtutannya pun diperjelaskan kembali sehingga ditemukan adanya hubungan antara bahasa dan dunia. Mustafa Amin, *Pembacaan Wacana Linguistik Pasca Strukturalisme*, <http://google.com>, 8 Agustus 2020.

<sup>17</sup>Ferdinand de Saussure (1857-1913) adalah salah satu pelopor penting antropologi linguistik dan budaya abad ke-20. Awalnya ia merupakan tidak dikenal dalam disiplin ilmu ini dan karyanya jarang dibaca. Karya Saussure jarang diterbitkan selama hidupnya dan sebagian besar warisannya tersimpan dalam koleksi anumerta perkuliahan yang disusun dan diterbitkan oleh sejumlah muridnya. Alasan lain Saussure tidak dikenal dalam dunia linguistik adalah karena karir akademiknya yang tidak fantastis, bahkan tidak lancar. Namun demikian, Saussure tetap menjadi salah satu pendiri disiplin linguistik modern serta beragam aliran antropologi budaya dan bahasa. Ia mempengaruhi beberapa tokoh penting seperti Levi-Strause, Pierre Buordieu dan Edward Sapir. Paul A. Erickson dan Liam Murphy, *Sejarah Teori Antropologi (Penjelasan Komprehensif)*, terj. Mutia Nurul Izzati (Jakarta: Prenadamedia Group, 2018).

<sup>18</sup>Memasuki era kontemporer, studi Islam menyongsong perjalanan baru yang tidak lagi terbatas pada wilayah teologi, tetapi mulai bersentuhan dengan ilmu-ilmu lain, seperti ilmu sosial, humaniora, dan filsafat ilmu.

dengan individu (psikolinguistik), dan dari kaitannya dengan masyarakat pemakainya (sosiolinguistik).

Perkembangan filsafat bahasa melalui setidaknya empat fase: kosmosentris, teosentris, antroposentris, dan logosentris. Pada fase terakhir ini bahasa diletakkan sebagai pusat wacana filsafat. Logosentrisme, yang menandai perkembangan filsafat kontemporer, diawali dengan perkembangan paham linguistik modern atau paham linguistik struktural di bawah Saussure.<sup>19</sup>

*Kedua*, perwalian. Istilah wali merupakan derivasi dari kata dasar *wilāyah*. Kata *wilāyah* mempunyai lebih dari satu makna etimologis. *Pertama*, *wilāyah* berarti pertolongan (*nusrah*). *Kedua*, *wilāyah* berarti cinta (*maḥabbah*), sebagaimana dinyatakan dalam al-Qur'an, "Orang mukmin laki-laki dan orang mukmin perempuan satu sama lainnya saling mengasihi" (QS Al-Taubah: 71). Selain pengertian tersebut, *wilāyah* juga berarti *al-sulṭah* (kekuasaan dan kemampuan), sehingga wali adalah orang yang memiliki kekuasaan (*ṣāhibul al-sulṭah*). Dalam istilah fikih sendiri, wali adalah orang yang memiliki kekuasaan untuk melakukan *taṣarruf* tanpa tergantung pada izin orang lain.

*Wilāyah al-naḥs* terdiri dari dua jenis. *Pertama*, kekuasaan yang memaksa (*wilāyah al-ijbār*) dan *kedua*, kekuasaan yang tidak memaksa (*wilāyah al-ikhtiyār*). Kekuasaan yang memaksa ini terbentuk oleh empat hal, yaitu kekerabatan, kepemilikan, perbudakan, dan kepemimpinan. Adapun kekuasaan *ikhtiyār* adalah hak wali untuk mengawinkan anaknya berdasarkan pilihan anak.<sup>20</sup>

*Ketiga*, al-Qur'an. Dalam disertasi ini, istilah al-Qur'an digunakan untuk menggambarkan konsep bahasa Arab (*langue*

---

<sup>19</sup>Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika al-Qur'an: Mazhab Jogja* (Yogyakarta: Islamika, 2003), hlm.67.

<sup>20</sup>Alā' al-Dīn Abū Bakr ibn Mas'ūd al-Kāsānī, *Badā'i' al-Ṣanā'i' ...*, hlm. 241-247.

Arab).<sup>21</sup> Disertasi ini membedakan istilah al-Qur'an dengan wahyu<sup>22</sup>. Terjemahan yang digunakan adalah *al-Qur'an dan terjemahannya*<sup>23</sup> dan beberapa kitab tafsir seperti *Wawasan al-Qur'an*,<sup>24</sup> *Tafsir al-Misbah*,<sup>25</sup> dan *Tafsir al-Azhar* Hamka, Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl al-Qur'ān karya al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Jalālain* karya Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī dan Jalāl al-Dīn al-Maḥallī; *Faḥ al-Qadīr* karya al-Syaukānī; *al-Kasysyāf* karya al-Zamakhsharī; *Tafsīr al-Qur'ān al-Azīm* karya Ibn Katsīr; Rūḥ al-Ma'ānī karya al-Alūsī; *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl* karya al-Baidāwī; *Tafsīr al-Kabīr* karya al-Rāzī; *al-Baḥr al-Muḥīṭ* karya Ibn Yūsuf al-Gharnāṭī; *Aḥkām al-Qur'ān* karya Ibn al-'Arabī; *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm* karya Maḥmūd Syaltūt; *Tafsīr al-Manār* karya Rasyīd Riḍā; *Fī Zilāl al-Qur'ān* karya Sayyid Quṭb; *Tafsīr al-Mizān* karya al-Ṭabāṭabā'ī; dan *Tafsīr al-Munīr* karya Wahbah Zuhaili

#### 1.4. Tujuan dan Kegunaan Penelitian

Penelitian ini memiliki tiga tujuan. *Pertama*, melakukan analisis sistem kekerabatan terhadap pembentukan sistem perwalian dalam fikih. Manfaat analisis ini adalah untuk

---

<sup>21</sup>Komunikasi antara Nabi Muḥammad saw dengan masyarakat Arab memastikan bahwa peralihan al-Qur'an ke sistem bahasa, dalam arti *langue* masyarakat penerima wahyu, merupakan suatu keniscayaan linguistik. Dengan kata lain, pada fase ini wahyu Tuhan mengalami naturalisasi kepada bahasa manusia, yaitu bahasa masyarakat Arab. S. T. Sunardi, dalam Waryani Fajar Riyanto, *Sistem Kekerabatan dalam al-Qur'an* (Yogyakarta, 2010), hlm. 19.

<sup>22</sup>Komunikasi antara Tuhan dengan Nabi Muḥammad saw, *parole* Tuhan. Izutsu menggunakan konsep kalam Tuhan untuk menunjukkan *parole* dan lisan untuk konsep *langue*. Toshihiko Izutsu, *God and Man in The Koran; Semantics of the Koranic Weltanschauung* (Canada: McGill University Press, 1963), hlm. 43.

<sup>23</sup>Diterbitkan tahun 1995/1996, dibawah pengawasan Departemen Agama RI.

<sup>24</sup>Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an: Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat* (Bandung: Mizan, 2000).

<sup>25</sup>Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an* (Jakarta: Lentera Hati, 2004).

mengetahui pengaruh pembentukan rumusan konsep perwalian dalam fikih. *Kedua*, merumuskan kembali kategorisasi kerabat terdekat dan konsep perwalian dalam al-Qur'an. *Ketiga*, mengembangkan teori baru tentang sistem perwalian yang bersifat parentalistik sebagai upaya menyelesaikan masalah perwalian dalam masyarakat dengan sistem keluarga dan kekerabatan hari ini. Penelitian ini juga bertujuan untuk merumuskan teori perwalian struktural fungsional melalui integrasi antara ilmu agama (bahasa al-Qur'an) dan ilmu sosial (antropologi). *Keempat*, sebagai usaha untuk menggagas konsep baru dalam integrasi keilmuan Islam (*Islamic studies*) berparadigma teo-kosmo-antroposentrik integralistik.

### 1.5. Kajian Pustaka

Masalah perwalian telah mendapat banyak perhatian dari pakar hukum Islam kontemporer dan klasik. Dapat dipastikan hampir setiap buku fikih yang mengkaji masalah pernikahan membahas tentang perwalian.

Wahbah Zuhailī, misalnya, membahas urgensi wali dalam pernikahan secara luas dan panjang. Pembahasan tersebut terdapat dalam dalam *Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu*. Namun, pembahasan tersebut tetap bertitik-tolak pada mazhab.

Sayyid Sābiq dalam *Fiqh Sunnah* membahas fikih secara lengkap, termasuk fikih *munākahāt*. Dalam bahasannya mengenai syarat wali nikah, Sayyid Sābiq tidak merumuskan bahwa wali harus laki-laki.

Rusli Hasbi dalam *Rekontruksi Hukum Islam, Kajian Kritis Sahabat Terhadap Ketetapan Rasulullah (Shalat, Puasa Zakat, Haji, Pernikahan, Thalaq dan Fitnah)* membahas pandangan sahabat terhadap nikah tanpa wali. Ia mengemukakan pendapat 'Umar bin Khaṭṭāb dan 'Alī bin Abī Ṭālib yang meletakkan sanksi cambuk bagi orang yang menikah dan yang menikahkannya.

Mukhsin Nyak Umar juga menulis tesis tentang kebolehan wanita menjadi wali nikah berdasarkan kajian komparatif terhadap pendapat imam mazhab. Tesis ini hanya membahas kajian komparatif terhadap pendapat mazhab mengenai kebolehan perempuan menjadi wali.<sup>26</sup>

Soraya Devy mengajukan tesis dengan judul *Urutan Wali Nikah Rumusan Imam Mazhab ditinjau dari Perspektif Fikih Modern*.<sup>27</sup> Dalam kajian tersebut, ia mencoba mengurutkan urutan wali menurut empat mazhab dan menguraikan pendapat, dalil, dan alasan-alasan setiap mazhab mengenai urutan wali. Dalam kajian tersebut, Soraya Devy mencoba merumuskan sebuah tafsiran dari al-Qur'an bahwa yang menjadi wali adalah kerabat yang paling dekat hubungannya dengan yang diwalikan, dalam hal ini wanita. Ini didasarkan pada kedudukan wali yang memikul tanggungjawab bukan hanya saat pernikahan tapi juga pasca perbuatan hukum tersebut dilakukan. Namun, dalam rumusannya ia menyatakan bahwa kategori kerabat yang paling dekat untuk saat ini perlu diinterpretasi ulang, akan tetapi tesis ini tidak sampai pada pengkajian penafsiran ulang terhadap kerabat terdekat.

Diantara sejumlah kajian di atas, belum ada kajian tentang perwalian yang menggunakan pendekatan antropolinguistik<sup>28</sup>. Oleh karena ini peneliti merasa kajian ini layak untuk dilakukan. Selain

---

<sup>26</sup>Mukhsin Nyak Umar, *Kedudukan Wali Perkawinan dalam Islam* (Tesis), (Pulau Penang: PPs Universitas Sains Malaya, 1997).

<sup>27</sup>Soraya Devi, *Urutan Wali Nikah Rumusan Imam Mazhab, ditinjau dari Perspektif Fikih Modern* (Tesis), (Banda Aceh: PPs UIN Al-Raniry, 2006).

<sup>28</sup>. Penulis meminjam istilah dalam pengkajian ilmu linguistik. Antropolinguistik adalah sebuah bidang ilmu yang membicarakan hubungan antara antropologi dan linguistik. Ilmu tersebut sering juga disebut dengan *antropological linguistics* (linguistik antropologi) atau *linguistics antropology* (antropologi linguistik). Sesuai dengan namanya, ilmu tersebut mengkaji linguistik (bahasa) dan antropologi (budaya). Penulis cenderung menggunakan istilah antropolinguistik untuk menekankan perpaduan (intergrasi-koneksi) kedua bidang tersebut dalam satu perspektif bidang kajian

itu fokus dari pengkajian ini adalah mempertanyakan siapa yang menjadi wali, bukan mempertanyakan keberadaan wali.

## 1.6. Kerangka Teoritis

Untuk mencari maksud kerabat dekat dan terma wali dalam al-Qur'an yang sesuai dengan sistem keluarga dan kekerabatan yang berlaku saat ini, penulis menggunakan metode penalaran yang digunakan oleh para *uṣūliyyūn* dalam menetapkan hukum. Sebagaimana yang telah disederhanakan oleh Al Yasa Abubakar, metode tersebut meliputi penalaran *lughawiyyah*<sup>29</sup>, *ta'liyyah*<sup>30</sup>, dan *istiṣlāhiyyah*.<sup>31</sup>

---

<sup>29</sup>Penalaran *lughawī* adalah pembahasan mengenai *lafz* dalam *naṣ*. Pembahasan ini meliputi *'āmm* dan *khāṣṣ*, *mubham* dan *mujmal*, *amr* dan *nahy*, *muṭlaq* dan *muqayyad*, dan *musytarak* dan *takhṣīṣ*. Ia juga melihat maksud kalimat, meliputi *dilālah al-naṣ*, *'ibārah al-naṣ*, *isyārah al-naṣ*, dan *iqtiḍā' al-naṣ*. Jika jawaban tidak ditemukan melalui langkah ini, maka *uṣūlī* akan beranjak kepada pola penalaran.

<sup>30</sup>Penalaran *ta'liī* melihat *'illah* (causa efektif) sebuah ketentuan (seperti perintah atau larangan) dalam al-Qur'an dan hadits. Menurut para ulama, semua peraturan yang ada dalam *naṣ* mempunyai *'illah* tersendiri. Beberapa *'illah* disebutkan langsung dan jelas dalam *naṣ* sehingga maksud Tuhan dalam menentukan aturan tersebut dapat diketahui. Akan tetapi, adakalanya *'illah* tidak disebutkan secara langsung dan dibiarkan samar. Sebagian *'illah* jenis ini bisa dipahami melalui perenungan, sementara Sebagian lain tetap samar.

<sup>31</sup>Jika jawaban belum ditemukan dengan pola penalaran pertama dan kedua, *uṣūlī* akan lanjut kepada langkah yang ketiga, yaitu penalaran *istiṣlāhiyyah*. Penalaran ini melihat pertimbangan kemaslahatan. Lebih jauh lagi, ulama merumuskan tiga kategori kemaslahatan, yaitu *darūriyyāt*, *hājjiyyāt*, dan *taḥṣīniyyāt*. Hal pertama yang harus dilakukan oleh *uṣūlī* adalah mengelompokkan sebuah masalah ke dalam kategori yang paling sesuai. Kemudian, ia meneliti pula apakah penerimaannya atau penolakannya akan menghasilkan dampak negatif. Sekiranya ia memberi dampak negatif, perbuatan tersebut menjadi terlarang. Langkah-langkah ini ditempuh secara berurutan. Jika *uṣūlī* tidak menemukan jawaban pada langkah pertama, maka ia beralih ke langkah kedua. Jika hasilnya masih sama, maka ia lanjut ke langkah ketiga. Langkah terakhir ini tidak bisa ditempuh tanpa melewati langkah pertama dan kedua. Lihat juga Al Yasa Abubakar, M.A., *Rekonstruksi Fikih Kewarisan, Reposisi Hak-hak Perempuan* (Banda Aceh: LKAS), 2012, hlm. 10.

Pengkajian kebahasaan (bahasa al-Qur'an) sebagai objek studi bersifat interdisipliner, dalam artian bahasa al-Qur'an dapat dianalisis dan dipahami dari berbagai disiplin ilmu.<sup>32</sup> Kajian bahasa dengan melihat kaitannya dengan kebudayaan setempat dikenal sebagai antropinguistik. Hubungan bahasa dengan budaya saling mempengaruhi, saling berdampingan, dan saling mengisi. Hubungan bahasa dengan budaya didasari oleh kenyataan bahwa ada beberapa bahasa (al-Qur'an) harus dipelajari dalam konteks budaya (Arab), dan budaya Arab dapat dipelajari melalui bahasa al-Qur'an.<sup>33</sup> Hubungan antar keduanya dapat dikaji melalui antropologi budaya sebagai ilmu yang mempelajari budaya dan linguistik sebagai ilmu yang mengkaji bahasa.<sup>34</sup> Jadi, linguistik dan antropologi bekerjasama dalam mempelajari hubungan bahasa dengan aspek-aspek budaya. Akan tetapi dalam pengkajian ini, penulis hanya menggunakan pendekatan budaya (antropologi) saja untuk menemukan pengaruh sistem kekerabatan masyarakat Arab pra-Islam terhadap sistem perwalian dalam fikih.

Melalui integrasi-interkoneksi antara ilmu antropologi (budaya) dan linguistik, para ahli dapat melakukan eksperimen layaknya para pakar ilmu alam. Inilah yang mendorong Levi-Strause untuk mengatakan bahwa linguistik telah membuka peluang bagi disiplin ilmu sosial budaya.<sup>35</sup>

Untuk mengungkap sistem perwalian dalam kajian ini, penulis juga menggunakan pendekatan hermeneutika. Pada dasarnya, hermeneutika adalah cara menafsirkan simbol yang berupa teks atau sesuatu yang diberlakukan sebagai teks untuk dicari arti dan maknanya. Hermeneutika mensyaratkan adanya

---

<sup>32</sup>Abdul Chaer, *Sosiolinguistik: Perkenalan Awal* (Jakarta: Rineka Cipta, 1995), hlm. 54.

<sup>33</sup>Kaelan, "Kajian Makna al-Qur'an" dalam Sistem Kekerabatan dalam al-Qur'an, ed. Waryani Fajar Riyanto, hlm. 28.

<sup>34</sup>Heddy S hri Ahimsa-Putra, *Struktualisme Levi-Strause: Mitos dan Karya Sastra* (Yogyakarta: Kepel Press, 2006), hlm. 28.

<sup>35</sup>Levi-Strause, *Structural Anthropology*, hlm. 70.

kemampuan menafsirkan yang tidak dialami kemudian dibawa ke masa sekarang. Model hermeneutika yang digunakan dalam penelitian ini adalah metode hermeneutika *double movement* Fazlur Rahman. Secara singkat, hermeneutika *double movement* menekankan pada proses interpretasi yang melibatkan gerakan ganda, dari situasi sekarang menuju situasi dimana teks tersebut muncul untuk kemudian kembali lagi ke masa sekarang.<sup>36</sup>

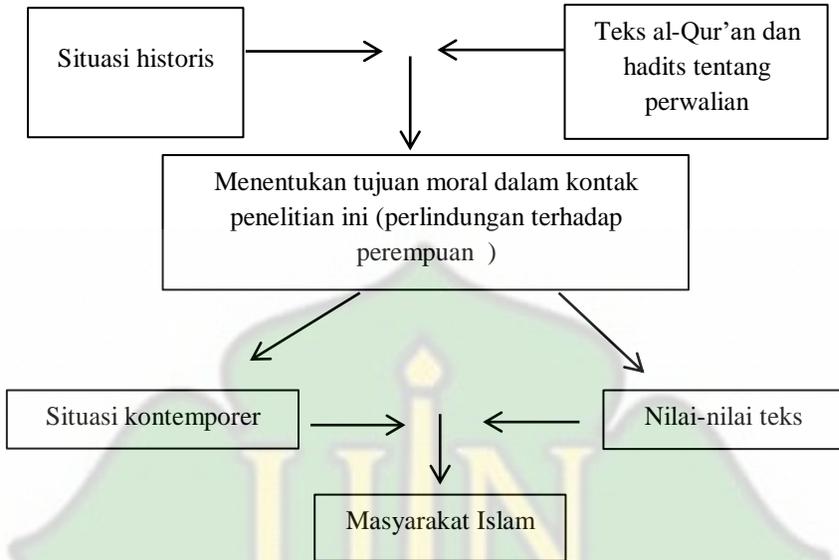
Langkah operasional dari hermeneutika *double movement* ini ada dua. *Pertama*, seorang pengkaji harus memahami arti atau makna dari suatu pernyataan dengan mengkaji situasi atau masalah historis dimana pernyataan tersebut muncul. Sebelum mengkaji pernyataan atau teks itu, peneliti harus terlebih dahulu mengkaji sebab-sebab keterbentukan teks dengan mengkaitkan situasi dan kondisi sosial, politik, ekonomi, dan adat-istiadat masyarakat saat itu. Dengan demikian, langkah pertama ini merupakan langkah yang serius dalam memahami konteks mikro dan makro lahirnya teks tersebut.<sup>37</sup>

*Kedua*, peneliti juga perlu menggeneralisasi jawaban-jawaban spesifik tersebut dan menyatakannya sebagai sebuah pernyataan dengan tujuan-tujuan moral sosial. Pernyataan ini disimpulkan dari pernyataan atau teks yang diteliti dengan mempertimbangkan latar belakang sosio-historis dan rasio-legis yang sering dinyatakan. Untuk memudahkan pemahaman, metode hermeneutika *double movement* dapat diilustrasikan sebagai berikut.

---

<sup>36</sup>Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer* (Yogyakarta, LKS, 2010), hlm. 178.

<sup>37</sup>Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, hlm. 180.



Gambar 1. Metode Hermeneutika *Double Movement*

## 1.7. Metode Penelitian

Disertasi ini merupakan penelitian pustaka (*library reaserch*). Sumber utamanya adalah al-Qur'an dan terjemahannya, tafsir al-Qur'an,<sup>38</sup> kamus,<sup>39</sup> dan karya-karya antropologi (budaya) dan sejarah kekerabatan Arab pra-Islam. Penelitian ini bersifat deskriptif-analitis.<sup>40</sup> Metode pengumpulan data adalah dengan kajian tertulis. Model dalam sistematika penyajian penulisan adalah tafsir *maudū'ī* (tematik). Analisis data terkait konsep perwalian melalui pendekatan antropologi ini, memanfaatkan tiga pisau analisis, yaitu: (1) antropologi (budaya), (2) kaidah *uṣūl* fikih, (3) hermeneutika *double movement* Fazlur Rahman.

Pembahasan tentang perwalian dimulai dengan mengetahui hubungan keluarga terdekat yang sering disebut dengan istilah kerabat. Terdapat kemungkinan meredefinisi ulang siapa kerabat yang terdekat. Metode untuk mengetahui hal tersebut dalam ilmu antropologi disebut metode geneologi.<sup>41</sup> Berdasarkan metode tersebut, terdapat dua prinsip dalam sistem perwalian. *Pertama*,

---

<sup>38</sup>Beberapa karya tafsir yang penulis gunakan sebagai data primer dalam disertasi ini adalah Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl al-Qur'ān karya al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Jalālain* karya Jalāl al-Dīn al-Suyūfī dan Jalāl al-Dīn al-Maḥallī; *Faṭḥ al-Qadīr* karya al-Syaūkānī; *al-Kasysyāf* karya al-Zamakhsharī; *Tafsīr al-Qur'ān al-Azīm* karya Ibn Katsīr; Rūḥ al-Ma'ānī karya al-Alūsī; *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl* karya al-Baidāwī; *Tafsīr al-Kabīr* karya al-Rāzī; *al-Baḥr al-Muḥīṭ* karya Ibn Yūsuf al-Gharnāfī; *Aḥkām al-Qur'ān* karya Ibn al-'Arabī; *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm* karya Maḥmūd Syaṭṭūt; *Tafsīr al-Manār* karya Rasyīd Riḍā; *Fī Zilāl al-Qur'ān* karya Sayyid Quṭb; *Tafsīr al-Mizān* karya al-Ṭabāṭabā'ī; dan *Tafsīr al-Munīr* karya Wahbah Zuhaili.

<sup>39</sup>Di antaranya adalah *Kamus al-Munawwir* karya Ahmad Warson Munawwir; *al-Mu'jam al-Mufaḥras li Alfāz al-Qur'ān al-Karīm* karya Muḥammad Fu'ād al-Bāqī; *Lisān al-'Arab* karya Ibn Manzūr; dan *al-Mufradāt fī Gharīb al-Qur'ān* karya al-Rāghib al-Iṣfahānī.

<sup>40</sup>Deskriptif-analitis adalah penelitian dengan memberikan data seteliti mungkin tentang "keadaan atau gejala". Tujuannya adalah mempertegas hipotesis-hipotesis untuk memperkuat teori-teori lama atau menyusun teori-teori baru. Lihat Soerjono Soekanto, *Pengantar Penelitian Hukum* (Jakarta: UI Press, 1986), cet. III, hlm. 10.

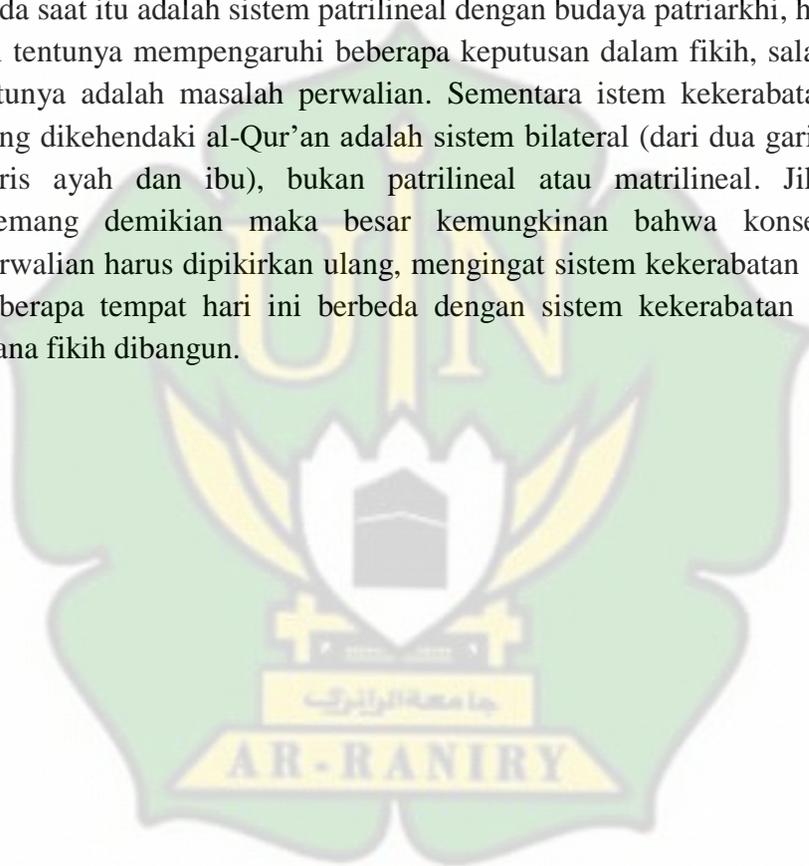
<sup>41</sup>Koentjaningrat, *Pokok-pokok Antropologi*, hlm. 31.

sistem istilah perwalian yang ada dalam al-Qur'an atau penunjukan perintah untuk menjadi wali dalam bahasa al-Qur'an. *Kedua*, sistem perwalian berdasarkan kerabat dari suatu suku bangsa.

### **1.8. Sistematika Pembahasan**

Ada lima bab dalam penyusunan sistematika pembahasan dalam disertasi ini. 1). Kerangka teori; 2). Sistem kekerabatan masyarakat pra-Islam. Dalam bab ini akan dibahas bagaimana sistem kekerabatan masyarakat Arab pra-Islam, kemudian dengan mengetahui sistem kekerabatan masyarakat Islam dilihat pula bagaimana kedudukan perempuan dan perwalian perempuan yang berlaku pada saat itu; 3). Penalaran ulama fikih dalam memahami konsep perwalian. Setelah mengetahui sistem kekerabatan dan konsep perwalian yang berlaku dalam masyarakat Arab pra-Islam, selanjutnya dalam bab ini akan dibahas mengenai penalaran ulama fikih dalam memahami konsep perwalian, karena besar kemungkinan konteks budaya dan sistem kekerabatan pada masa pra-Islam mempengaruhi keadaan sesudahnya. Pembahasan konsep perwalian dalam fikih tujuannya untuk mengetahui seberapa besar pengaruh sistem kekerabatan tersebut terhadap beberapa rumusan hukum fikih.; 4) pemahaman ulama tafsir dan hadis dalam memahami ayat dan hadis terkait perwalian. Pembahasan ini juga bertujuan untuk melihat pandangan ulama tafsir dan hadis dalam memahami ayat dan hadis menyangkut perwalian. Tujuan dari pembahasan ini adalah untuk mengetahui seberapa besar pengaruh dari sistem kekerabatan terhadap penafsiran ayat-ayat dan hadis perwalian; 5) pemahaman ulang terhadap konsep perwalian. Pada bab ini akan dibahas mengenai kedudukan perempuan dalam al-Qur'an, kemudian dibahas juga dibahas mengenai makna terma kerabat dan wali dalam al-Qur'an. Tujuan dari pembahasan ini adalah untuk menemukan *weltanschauung* al-Qur'an atas terma yang dibahas untuk menemukan konsep perwalian yang dikehendaki oleh al-Qur'an.

Pembahasan mengenai sistem kekerabatan dalam disertasi ini bertujuan untuk menemukan bentuk konsep perwalian baru, dikarenakan konsep perwalian yang ada dalam fikih kurang relevan dengan kondisi hari ini. kekerabatan menjadi salah satu sebab dalam perwalian. Konsep perwalian dalam fikih cenderung partilineal, hal ini dikarenakan sistem kekerabatan yang berlaku pada saat itu adalah sistem patrilineal dengan budaya patriarkhi, hal ini tentunya mempengaruhi beberapa keputusan dalam fikih, salah satunya adalah masalah perwalian. Sementara istem kekerabatan yang dikehendaki al-Qur'an adalah sistem bilateral (dari dua garis, garis ayah dan ibu), bukan patrilineal atau matrilineal. Jika memang demikian maka besar kemungkinan bahwa konsep perwalian harus dipikirkan ulang, mengingat sistem kekerabatan di beberapa tempat hari ini berbeda dengan sistem kekerabatan di mana fikih dibangun.



## **BAB II**

### **SISTEM KEKELUARGAAN MASYARAKAT ARAB PRA-ISLAM**

#### **2.1. Sistem kekerabatan Masyarakat Arab Pra-Islam**

Dilihat dari segi komunitas berdasarkan tempat tinggal, masyarakat dapat dibedakan kepada tiga kelompok dimana Masing-masing kelompok masyarakat tersebut mempunyai daerah hunian tertentu. *Pertama*, masyarakat perkotaan (urban). Daerah-daerah subur dan strategis seperti daerah pantai, pinggiran sungai, sekitar oase atau daerah yang curah hujannya cukup, lebih banyak dihuni oleh kelompok masyarakat yang sudah berkembang (perkotaan). Umumnya mereka sudah berpola menetap (*sedentary*). Tingkat budaya dan peradaban mereka sudah berkembang dibanding dengan kelompok masyarakat nomaden. Sistem kekerabatan masyarakat perkotaan atau kelompok-kelompok masyarakat yang menghuni wilayah-wilayah pantai timur dan selatan serta daerah-daerah hunian subur lainnya, lebih cenderung menyerupai masyarakat berdasarkan keluarga inti.<sup>42</sup>

*Kedua*, masyarakat pedesaan (*village*) yang belum terlalu jauh dari kota, daerah-daerah penyangga di pinggiran padang pasir dan pegunungan, Pola hidup mereka masih sangat bersahaja. Umumnya mereka tidak mempunyai wilayah permanen, kehidupan mereka berpindah-pindah dari satu tempat ke tempat lain. Biasanya mereka itu mengikuti siklus perubahan cuaca. Di musim dingin mereka biasanya tetap di daerah padang pasir atau di pegunungan, tetapi jika musim panas tiba mereka berpindah ke daerah yang lebih cocok. Sistem kekerabatan pada masyarakat ini cenderung mewujudkan keluarga luas (*extended family*), mengingat kondisi alamnya yang sulit dan menuntut solidaritas tinggi di antara para keluarga. Hanya saja terkadang suatu kelompok sudah dapat

---

<sup>42</sup>Hisyām Syarabī, *Neo Patriarchy: a Theory of Distorted Change in Arab...*, hlm. 30.

dimasukkan dalam kategori persekutuan kelompok keturunan, terutama kelompok-kelompok suku kecil yang menyerahkan keamanan kelompoknya kepada salah satu kelompok yang lebih kuat, seperti konsep *jawārī* (hubungan pertetangga).

Ketiga, masyarakat padang pasir (*bedouin/badāwah*) yang hidupnya lebih suka berpindah-pindah tempat (nomaden). biasanya daerah padang pasir atau pegunungan pada umumnya dihuni oleh kelompok masyarakat yang lebih tradisional, seperti kelompok masyarakat kabilah dan sub-kabilah.<sup>43</sup>

Dari segi kekerabatan, secara umum dikenal ada dua bentuk kekerabatan, yaitu ketentuan kekerabatan yang berhubungan dengan tempat tinggal (*residenteal/iqāmah*) dan ketentuan yang berhubungan dengan keturunan (*descential/nasab*). Hampir seluruh masyarakat tradisional menggunakan kedua pola tersebut dalam mengorganisasi individu ke berbagai tipe kelompok kekerabatan. Ketentuan-ketentuan tersebut mengatur siapa dan dengan siapa seseorang harus tinggal sesudah melangsungkan perkawinan.<sup>44</sup> Sehingga dalam bentuk ini dikenal beberapa bentuk aturan tempat tinggal sesudah perkawinan.<sup>45</sup>

Sebelum lebih lanjut dijelaskan istilah kekerabatan yang digunakan oleh masyarakat Arab pra-Islam, terlebih dulu akan dijelaskan pengertian dari kata kekerabatan. Kata *qarābah* berasal

---

<sup>43</sup>Hisyām Syarabī, *Neo Patriarchy: a Theory of Distorted Change in Arab...*, hlm. 31.

<sup>44</sup>Sanderson, *Sosiologi Makro: Sebuah Pendekatan terhadap Realitas Sosial*, terj. Farid Wajidi dan S. Meno, (Jakarta: Rajawali Pers, 1993), hlm. 430.

<sup>45</sup>Adapun bentuk-bentuk aturan tersebut adalah: (1) patrilokalitas: pasangan nikah tinggal dalam rumah tangga ayah suami; (2) matrilokalitas: pasangan nikah tinggal dalam rumah tangga ibu istri; (3) avunkulokalitas: pasangan nikah tinggal dalam rumah tangga saudara laki-laki ibu suami; (4) bilokalitas: pasangan nikah bergantian tinggal dalam rumah tangga kelompok kerabat suami dan istri; (5) ambilokalitas: pasangan nikah dapat memilih untuk tinggal dengan kelompok kerabat suami atau istri; (6) natolokalitas: suami dan istri tidak tinggal bersama; masing-masing tinggal di rumah tangga tempat masing-masing dilahirkan; (7) neolokalitas: pasangan nikah menentukan sendiri suatu tempat tinggal yang bebas.

dari kata *qaruba al-syai'* *qurban*, bermakna *danā* yang artinya dekat lawan dari kata jauh.<sup>46</sup> Bentuk *jama'*-nya adalah *aqārib*, *aqribā'*, dan *aqrabūn*. Terma *al-qarābah* dan derivasinya banyak disebut dalam al-Qur'an, diantaranya adalah al-Anfāl: 41:

وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِّن شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ حُمُسَهُ، وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ  
وَالْمَسْكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ إِن كُنْتُمْ ءَامَنْتُمْ بِاللَّهِ وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ  
التَّفَقَّىٰ الْجُمُعَانِ ۗ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

Artinya: Ketahuilah, Sesungguhnya apa saja yang dapat kamu peroleh sebagai rampasan perang, Maka Sesungguhnya seperlima untuk Allah, rasul, kerabat rasul, anak-anak yatim, orang-orang miskin dan ibnus sabil.

Para ulama berbeda pendapat terhadap kata *qurbā* dalam ayat tersebut. Ada yang berpendapat bahwa kata *qurbā* pada ayat tersebut dimaksudkan adalah semua keluarga Quraisy, sedangkan yang lain berpendapat bahwa *li dzī al-qurbā* pada ayat tersebut takhsis untuk banī Hasyim dan Mutalib.

Al-Baqarah: 83 juga menyebutkan kata *qurbā*:

وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَذِي الْقُرْبَىٰ  
وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَءَاتُوا الزَّكَاةَ ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ إِلَّا  
قَلِيلًا مِّنْكُمْ وَأَنْتُمْ مُّعْرِضُونَ

Artinya: Dan (ingatlah), ketika kami mengambil janji dari Banī Israil (yaitu): janganlah kamu menyembah selain Allah, dan berbuat kebaikanlah kepada ibu bapa, kaum kerabat,

<sup>46</sup>Husām al-Dīn, *al-Qarābah*, hlm. 177; Al-Rāghib al-Isfahānī, *al-Mufradāt fī Gharīb al-Qur'ān* (Kairo: al-Maṭba'ah al-Syarqiyah, 1908), hlm 63.

anak-anak yatim, dan orang-orang miskin, serta ucapkanlah kata-kata yang baik kepada manusia, Dirikanlah shalat dan tunaikanlah zakat. Kemudian kamu tidak memenuhi janji itu, kecuali sebahagian kecil daripada kamu, dan kamu selalu berpaling.

Dalam tafsir *al-Baḥr al-Muḥīṭ* karangan Abū Ḥayyān menjelaskan bahwa kata *al-qurbā* dalam ayat tersebut adalah bentuk masdar sedangkan *alif*-nya adalah tanda *ta'nis*. Dengan demikian makna lafaz tersebut menunjukkan lafaz yang umum, yaitu setiap anggota keluarga yang dekat dengannya baik laki-laki maupun perempuan, karena sebab *wilādah* (kelahiran).<sup>47</sup> Hal ini tentu berbeda dengan lafaz *qurbā* pada ayat sebelumnya yang mana lafaz kerabat yang dimaksud bersifat khusus.

Para *fuqahā'* menyangkut dengan hubungan dekat-jauh dari pihak ibu dan ayah, di klasifikasi menjadi tiga tingkatan, yaitu: pertama, *al-qarābah al-qarībah*, yaitu kerabat yang memiliki hubungan rahim, adakalanya berbentuk *aşliyyah* seperti kedua orang tua, kakek dan nenek hingga terus ke atas, atau juga dalam bentuk *far'iyah* seperti anak, cucu dan seterusnya hingga ke bawah; kedua, *al-qarābah al-mutawassīṭah*, adalah kelompok yang mahram selain yang *aşal* dan yang *furu'* seperti saudara (*al-ukhuwah* dan *akhawāt*), paman dan bibi, dan tidak termasuk anak-anak mereka. Ketiga, *al-qarābah al-bā'idah*, yaitu kelompok kerabat yang bukan mahram seperti anak bibi atau pun anak paman.<sup>48</sup>

Para antropolog berbeda pendapat mengenai bentuk kekerabatan masyarakat Arab awal pra-Islam. Berikut ini akan penulis uraikan tentang argumen-argumen para antropolog dalam

---

<sup>47</sup>Abū Ḥayyān, *Tafsīr al-Baḥr al-Muḥīṭ* (Riyadh: tnp., 1970), jld. II, hlm. 5.

<sup>48</sup>Ḥusām al-Dīn, *al-Qarābah*, hlm. 177.

memastikan apakah masyarakat awal menganut sistem kekerabatan matrilineal atau patrilineal.

Sebagian antropolog mengatakan bahwa sistem kekerabatan masyarakat Arab pra-Islam yang terbentuk sebelum kedatangan Nabi Muhammad adalah matrilineal, di mana pertalian keluarga dicatat dari sebelah perempuan. Dalam sistem ini, perempuan menyambut kedatangan laki-laki ke rumahnya (pada waktu itu masih berbentuk tenda/*al-hayy*), dan anak keturunan mereka akan menjadi milik perempuan dan masuk ke dalam anggota suku mereka. Dan kondisi tersebut masih berlangsung hingga dua abad setelah datangnya Islam.<sup>49</sup>

Banyak bukti yang menunjukkan bahwa bentuk kekerabatan Arab pra-Islam berbasis matrilineal. Dalam sistem ini anak laki-laki adalah milik ibunya yang menjadi kepala suku. Terkait dengan kekayaan secara umum dimiliki oleh perempuan. Adapun bentuk perkawinannya adalah uxorilokal, artinya perempuan masih tetap tinggal di keluarganya masing-masing. Dan suami jika ingin mendapat pelayanan dari istrinya, dia harus mendatangi istrinya yang tinggal di rumah keluarganya.<sup>50</sup>

Syafiq Hasyim dalam bukunya juga menyatakan bahwa, sistem matrilineal sangat mendominasi sistem kekerabatan Arab pra-Islam pada umumnya, meskipun ada sebagian bukti sejarah bahwa praktek patrilineal juga berlaku di beberapa daerah. Misalnya di Mekah tempat Nabi lahir, di sana sistem patrilineal berlaku dominan. Gejala ini terlihat pada nama keluarga yang berasal dari garis keturunan laki-laki. Pada masa Nabi Muhammad saw Menjelang masa hijrah dari Mekah ke Madinah, kedua sistem ini berlaku silih berganti dan saling berdampingan di masyarakat Arab. Akan tetapi selanjutnya, pemberlakuan antara sistem

---

<sup>49</sup>William Nazir, *al-Mar'ah al-'Arabiyyah fī Miṣr al-Qadīm* (t.p.: Dār al-Qalam, 1965).

<sup>50</sup>Montgomery Watt, *Muhammad at Medina* (Oxford: Oxford University Press, 1972), hlm. 272.

matrilinial dan patrilineal menjadi tidak seimbang. Lambat laun sistem matrilineal ditinggalkan karena dianggap budaya Jahiliyyah dan mereka memilih sistem patrilineal yang dianggap lebih Islami.<sup>51</sup>

Masa Arab pra-Islam, kaum perempuan memiliki hak penuh menguasai laki-laki, bahkan mereka berhak mengusir kaum lelaki sekehendak mereka, anak yang dimilikipun menjadi milik suku pihak perempuan. Inilah yang disebut matriakhi. Bahkan menurut Fatimah Mernissi perkawinan Siti Khadijah dengan Nabi masih terpengaruh oleh budaya matriarki dengan bentuk perkawinan matrilineal. Dalam budaya matriakal yang melamar adalah dari pihak perempuan.<sup>52</sup> Nawal Sa'dawi juga menuliskan dalam bukunya bahwa perempuan-perempuan Arab pada masa Islam masih lebih terhormat dibanding perempuan-perempuan Eropa, karena perempuan Arab masih memiliki hak untuk mengelola dan membelanjakan uangnya serta memakai nama sendiri walaupun setelah menikah. Dan hal tersebut tidak didapati pada perempuan-perempuan Eropa saat itu.<sup>53</sup>

Menarik untuk diperhatikan bahwa latar belakang historis antropologislah yang menjadi sebab lahirnya posisi superior antara laki-laki dan perempuan. Superioritas laki-laki ternyata didukung oleh realitas heroik-faktual terkait dengan peperangan, poligami secara historis lebih disebabkan karena faktor sosial. Berkurangnya jumlah laki-laki karena peperangan antar kabilah-kabilah ditambah lagi kekuasaan mutlak kepala-kepala suku, menyebabkan asal mula zaman baru yang memprioritaskan laki-laki.<sup>54</sup> Jadi faktor

---

<sup>51</sup>Syafiq Hasyim, *Hal-hal yang Tak Terpikirkan: Tentang Isu-isu Keperempuanan dalam Islam* (Bandung: Mizan, 2001), hlm. 148.

<sup>52</sup>Fatima Mernissi, *Wanita dalam Islam*, terj. Rahmani Astuti, (Bandung: Pustaka, 1994), hlm. 23.

<sup>53</sup>Nawāl al-Sa'dāwī, *Perempuan dalam Budaya Patriarki*, terj. Faisal Fatawi, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), hlm. 215.

<sup>54</sup>Lailā Aḥmad, "Woman and The Advent of Islam", *Signs* 11, No. 4 (1986), hlm. 680.

kekuasaan fisik lebih mewarni superioritas laki-laki terhadap perempuan pada saat itu, daripada kehormatan moral. Dan sebaliknya superioritas perempuan lebih diwarnai oleh kehormatan moralitas perempuan sebagai manusia, daripada kekuatan fisiknya.<sup>55</sup> Misalnya, Siti Maryam sebagai ibu Nabi 'Īsā, lebih ditampilkan sebagai seorang perempuan yang berakhlak mulia dan mampu menjaga kesucian dirinya.

Bukti sejarah lain tentang superioritas perempuan dalam masyarakat pra-Islam adalah bahwa sistem keluarga yang dianut adalah sistem keluarga matrilineal. Hal ini bisa dilihat dari bentuk perkawinan masyarakat Arab pra-Islam mulai dari bentuk patrilineal dan patrilokal, hingga pada matrilineal dan matrilokal. Akan tetapi bentuk perkawinan yang paling terhormat pada saat itu adalah perkawinan patrilineal, di mana pengantin laki-laki memberi mahar kepada pengantin perempuan.

Selain bukti sejarah, para antropolog juga mengemukakan argumentasi bahwa sistem kekerabatan Arab pra-Islam adalah matrilineal (*nizām al-umūmah*). *Pertama*, adanya fakta psikologis, dimana kecenderungan anak ikut dengan ibunya (*mutāba'ah al-aulād li ummihim*). Hal ini terjadi karena anak selalu berada di bawah pengawasan ibu dan keluarga ibunya, sementara ayah bekerja di luar rumah.<sup>56</sup> *Kedua*, fakta sosiologis masyarakat Arab pra-Islam bahwa kecenderungan anak lebih dekat dengan keluarga ibunya. Argumentasi para antropolog terhadap pernyataan ini adalah ketika Abdul Muthalib masih kecil, ia dipelihara oleh bibi dari keluarga ibunya dari banī Najjar yang tinggal di Madinah.<sup>57</sup> *Ketiga*, fakta adat dan tradisi perkawinan, yang bahwa perkawinan diselenggarakan di rumah keluarga istri. Pemberian mahar dari laki-laki bukan dalam konteks menguasai dan dikuasai, membeli dan menjual, akan tetapi memberi (laki-laki) membutuhkan, dan

---

<sup>55</sup>Lailā Aḥmad, *Woman and The Advent of Islam*, hlm. 680.

<sup>56</sup>Montgomery Watt, *Muhammad at Medina*, hlm. 383.

<sup>57</sup>Smith, *Kinship...*, hlm. 86.

yang diberi (perempuan) dibutuhkan. Bukti terhadap ini adalah perkawinan ibunda Nabi Muḥammad Siti Aminah dengan Abdullah diselenggarakan di rumah keluarga Siti Aminah.<sup>58</sup> Keempat, adanya perkawinan poligami-poliandri, dalam kasus perempuan memiliki suami lebih dari satu maka akan sulit menentukan nasab anak. Mengenai hal ini ada hadis yang diriwayatkan oleh ‘Ā’isyah yang menyatakan adanya bentuk perkawinan jahiliyyah poligami-poliandri.<sup>59</sup>

Demikian argumentasi para antropolog tentang pernyataan bahwa sistem kekerabatan masyarakat Arab pra-Islam atau Jahiliyyah adalah sistem kekerabatan matrilineal, yaitu sebuah sistem dimana seorang ibu menjadi pangkal perhitungan nasab anak.

Sistem kekerabatan patrilineal adalah sistem kekerabatan di mana pertalian keluarga dicatat dari sebelah laki-laki atau disebut juga patriarki. Fajar Riyanto mengutip definisi luas dari Zillah Eisentein,<sup>60</sup> menyatakan bahwa patriarki adalah politik pembedaan jenis kelamin yang mengunggulkan laki-laki dengan cara menghasilkan jenis kelamin biologis ke dalam gender yang dipolitisasi, yang mengistimewakan laki-laki dan menjadikan perempuan sebagai diri yang berbeda dan lebih rendah.

Menyangkut dengan sistem patriarki ini, menurut Lamya al-Faruqi dapat dilihat dari kepemilikan suami terhadap istri. Hal ini dapat dilihat dari model perkawinan yang berlaku pada saat itu. Salah satu model perkawinan yang berlaku adalah perkawinan *ba’l* atau *dominion*. Lamya al-Faruqi mencatat bahwa:<sup>61</sup>

---

<sup>58</sup>Smith, *Kinship...*, hlm. 86.

<sup>59</sup>Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (ttp, tt), jld. VII, hlm. 17.

<sup>60</sup>Waryani Fajar Riyanto, *Sistem Kekerabatan dalam al-Qur’an...*, hlm. 229.

<sup>61</sup>Lamya al-Faruqi, ‘Ailah, *Masa Depan Kaum Wanita: Model Masyarakat Ideal Tawaran Islam Studi Amerika dan Masyarakat Modern*, terj. Masyhur Abadi (Surabaya: al-Fikr, 1991), hlm. 46.

Masyarakat Arab Jahiliyyah memiliki dua bentuk utama perkawinan yang dipraktikkan. Tipe pertama adalah perkawinan yang didasarkan atas suatu kebiasaan lama di kalangan orang-orang Arab yang menetapkan kekerabatan pada garis perempuan, baik perkawinan endogami (antar suku) atau eksogami (antar anggota suku yang berbeda). Kategori perkawinan utama yang kedua adalah perkawinan di mana kekuasaan dan kekerabatan berada pada pihak laki-laki dari pasangan tersebut. Perkawinan ini disebut dengan perkawinan *ba' l* atau dominion.

Melalui pernyataan tersebut, perkawinan *ba' l* adalah salah satu bentuk yang berlaku dalam masyarakat Arab, di mana sistem penisaban kekerabatan berada pada pihak laki-laki. Pernyataan ini tentunya membantah pernyataan yang menyatakan bahwa sistem kekerabatan masyarakat awal adalah matrilineal. Selain itu ada juga argumentasi para antropolog mendukung pernyataan bawa sistem kekerabatan masyarakat Arab adalah patrilineal. Diantaranya:

*Pertama*, kritik terhadap penisaban nama-nama kabilah kepada kualitas feminitas. Misalnya, istilah *baṭn*, *fakhz*, *rahm*, dan *hai* adalah tidak mutlak digunakan sebagai petunjuk penisaban nama kepada ibu, oleh masyarakat istilah tersebut digunakan untuk membagi kabilah yang terdiri dari *Sya' b*. Istilah *baṭn* dan lain-lain tidak ada kaitannya langsung dengan sistem kekerabatan matrilineal, istilah tersebut hanya menunjukkan bagian kelompok kerabat, dan bukan dari keseluruhan sistem kekerabatan.<sup>62</sup>

---

<sup>62</sup>Masyarakat Arab menggunakan istilah tersebut untuk membagi istilah kerabat, di mana hal tersebut serupa dengan bagial-bagian jasad manusia yang terdiri dari *hay* merupakan sebuah simbol yang menunjukkan seluruh jasad manusia, kemudian istilah ini dibagi lagi menjadi *syu'ūb*, lalu dibagi lagi menjadi *qabā'il* yang mempunyai arti potongan daging kepala. *Qabail* kemudian dibagi kepada beberapa *'imārah* yang merupakan simbol untuk bagian dada manusia. Kemudian terma tersebut dibagi lagi menjadi *fakhdz* yang artinya paha dan *baṭn* yang artinya perut. Semua istilah tersebut menunjukkan istilah

*Kedua*, penisbahan nama anak kepada ibu tidak lain hanyalah karena nama ibu lebih masyhur dibanding nama bapak. Misalnya, nasab Rasulullah adalah Muḥammad bin Khuzaimah bin Mudrikah bin Ilyās bin Maḍar. Ibu *Banī Ilyās*, Khandak, adalah seorang perempuan yang berasal dari Yaman.<sup>63</sup> Selain itu penyebab penisbahan nama anak kepada ibu adalah karena adanya seorang laki-laki yang mempunyai istri lebih dari satu. Hal tersebut bertujuan untuk membedakan antara nama anak-anak dari istri-istrinya. Contoh, ‘Alī bin Abī Ṭālib, dengan jumlah istri lebih dari satu, dengan tiga anak laki-laki lainnya, semuanya bernama Muḥammad. Anaknya yang paling besar dinisbahkan kepada ibunya (istri ‘Alī bin Abī Ṭālib) yang bernama Khawlah binti Ja‘far bin Hunayfah, sehingga ia terkenal dengan nama Muḥammad bin Hunayfah.<sup>64</sup> Penisbahan nasab anak kepada ibu dilakukan untuk membedakan status anak.

*Ketiga*, menurut pandangan yang menyatakan bahwa masyarakat Arab awal menganut sistem kekerabatan patrilineal terhadap penolakan mazhab matrilineal adalah tentang keikutsertaan anak kecil kepada ibunya. Menurut mazhab patrilineal menyatakan bahwa hal tersebut adalah merupakan tabi‘at dan kebiasaan pada waktu itu. Anak kecil akan ikut ibunya sepanjang itu dibutuhkan, namun jika tidak, maka anak kecil tersebut akan ikut ayahnya, atau dengan pamannya. Salah satu bukti sejarah tentang hal ini adalah kakek Nabi Muḥammad yang menikah dengan Fāṭimah binti Sa‘d, setelah meninggal bapaknya

---

kelompok kerabat dan tidak ada hubungannya langsung dengan sistem kekerabatan matrilineal. Zaidān, *al-Tārikh al-Tamaddun al-Islāmī*, jld. III, hlm. 259.

<sup>63</sup> Abd al-Mālik bin Hisyām al-Ḥamīrī, *al-Sīrah al-Nabawīyyah* (Kairo: tnp., 1936), jld. I, hlm. 109.

<sup>64</sup> Abd al-Mālik bin Hisyām al-Ḥamīrī, *al-Sīrah al-Nabawīyyah*, hlm. 109.

yang bernama Kilāb bin Murrah. Kilāb mempunyai abang laki-laki yang bernama Zahrah, ia diasuh oleh kakak laki-lakinya.<sup>65</sup>

Demikian argumen yang menyatakan bahwa masyarakat awal menganut sistem kekerabatan patrilineal. dalam hal ini, dari dua pendapat yang telah diuraikan tentang sistem kekerabatan dengan pertanyaan apakah sistem kekerabatan yang dianut oleh masyarakat Arab pra-Islam, matrilineal atau patrilineal. untuk menjawab hal ini penulis lebih cenderung pada pernyataan yang kedua, bahwa masyarakat awal menganut sistem patrilineal. hal tersebut terlihat dari umumnya masyarakat Arab awal yang menisbahkan nama anak kepada laki-laki dengan menganut sistem perkawinan dan sistem tinggal matrilineal. As-Samaluti, sebagaimana yang dikutip oleh Waryani Fajar Riyanto menyatakan bahwa lembaga kekerabatan *patriachal* merupakan lembaga kekerabatan yang pertama kali muncul dibanding dengan lembaga kekerabatan lainnya.<sup>66</sup>

Dalam kajian antropologi modern, terkait pola kekerabatan masyarakat Arab yang bersifat patrilineal dimana keturunan dari pihak ayah menjadi acuan pokoknya, sebagaimana yang dikutip Fajar Waryani, George Peter Murdock membedakan adanya tiga kelompok kekerabatan yang menyangkut fungsi sosial dari suatu kelompok kekerabatan, yaitu: *corporate kingroups*, *occasional kingroup*, dan *circumskriptive kingroups*. Pada kelompok kedua hubungan kekerabatan di atas, perhitungannya adalah dengan mengambil nenek moyang tertentu sebagai pangkal perhitungan kekerabatan, atau disebut juga dengan *ancestor-oriented kingroups*.<sup>67</sup>

---

<sup>65</sup>Muḥammad bin Jarīr al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī* (Kairo: Maktabah al-‘Alāmiyah, t.t), jld. XIII, hlm. 31.

<sup>66</sup>Waryani Fajar Riyanto, *Sistem Kekerabatan dalam al-Qur’an...*, hlm. 235.

<sup>67</sup>Lihat G.P Murdock, *Cognatic Fronts of Social Organization: Social Structure in South East Asia* (New York: Wenner Green Foundation for

Dalam kelompok kekerabatan yang bersifat *ancestor-oriented kingroups*, untuk menentukan keanggotaan kelompoknya adalah dengan sistem keturunan. Para sarjana antropologi membagi hubungan kekerabatan dalam empat macam, yaitu: jalur laki-laki saja (*patrilineal descent*), jalur perempuan saja (*matrilineal descent*), jalur laki-laki untuk sejumlah hak dan kewajiban, jalur perempuan untuk sejumlah hak dan kewajiban (*bilineal descent*), jalur laki-laki dan perempuan (*bilateral descent*).<sup>68</sup> Sebagai tambahan pada prinsip hubungan kekerabatan bilateral adalah: prinsip ambilineal (untuk sebagian masyarakat dari jalur laki-laki, dan untuk sebagian masyarakat yang lain melalui jalur perempuan), prinsip promogenitur (melalui laki-laki dan perempuan akan tetapi yang tertua saja), prinsip ultimogenitur (melalui laki-laki dan perempuan akan tetapi yang termuda saja, dan prinsip konsentris (sampai suatu jumlah angkatan tertentu)<sup>69</sup> seperti keturunan bangsawan yang memiliki gelar seperti *ḥabīb*, *sayyid/syarīfah*, teuku/cut dan lain lain.

Selanjutnya, bentuk kekerabatan yang bersifat *ancestor-oriented kingroups* berlaku pada setiap masyarakat di dunia, tidak terkecuali masyarakat Arab. Masyarakat Arab pra Islam bisa dikatakan menganut sistem patriarki. Hal ini dilihat dari cara masyarakat Arab pra-Islam yang selalu mengambil nenek moyang laki-laki tertentu sebagai pangkal perhitungan dan penisbatan namanya. Jika dilacak asal usul geneologisnya sampai pada tingkat tertinggi, ditemukan bahwa silsilah keturunan mereka ditentukan melalui jalur ayah atau kakek atau nenek moyangnya yang laki-laki, ditambah lagi dengan kekhususan masyarakat Arab yang selalu memelihara keutuhan dan eksistensi garis keturunannya. Perempuan tidak pernah dicantumkan sebagai marga, betapapun

---

Anthropological Research, 1960), hlm. 5; Waryani Fajar Riyanto, *Sistem Kekerabatan dalam al-Qur'an...*, hlm. 193.

<sup>68</sup>Koentjaningrat, *Beberapa Pokok Antropologi*, hlm. 129.

<sup>69</sup>Koentjaningrat, *Beberapa Pokok Antropologi*, hlm. 129.

hebatnya seorang perempuan tersebut. Maka dengan demikian status sosial seseorang tergantung garis geneologis yang ditentukan oleh pihak bapak. Maka jika seorang anak lahir maka status sosialnya secara otomatis mengikut status bapaknya, kemudian jika seorang perempuan bangsawan menikah dengan laki-laki biasa, maka status sosial anak akan mengikuti ayahnya yang memiliki status sosial biasa.

Berdasarkan penjelasan di atas maka dapat dipastikan bahwa, bentuk sistem kekerabatan masyarakat Arab pra-Islam adalah patrilineal, dengan sistem budaya patriarki. Dan mayoritas para antropolog pada penghujung abad ke-18 pun sepakat dengan pernyataan tersebut. Ada dua argumentasi yang menguatkan hal tersebut. 1) *Intiṣāb* atau penisbatan nama anak pada bapaknya, 2). Pernikahan diselenggarakan di rumah calon suami, setelah sebelumnya calon istri meninggalkan rumah keluarganya.<sup>70</sup>

## 2.2. Sistem Kekeluargaan Masyarakat Pra-Islam

Pembicaraan tentang perwalian bermula dengan kekerabatan. Dalam fikih, urutan orang yang berhak menjadi wali adalah orang yang terdekat dengan yang bersangkutan, yaitu kerabat. Oleh karena itu, fikih mengenal istilah kerabat dekat dan kerabat jauh. Kerabat dekat lebih berhak atas perwalian daripada kerabat jauh, sehingga urutan perwalian dimulai dari kerabat terdekat.

Dalam sistem kekerabatan sendiri terdapat suatu istilah tentang kerabat dan hubungan antar anggota kerabat. Para antropolog telah mengkaji sistem istilah kekerabatan dan sistem hubungan kekerabatan. Rivers menyatakan bahwa suatu sistem yang terdapat dalam suatu masyarakat dapat dianalisis dari daftar asal-usulnya. Dengan demikian, untuk mengetahui istilah kekerabatan, seorang peneliti harus mengumpulkan sebanyak

---

<sup>70</sup> Abd al-Laṭīf ‘Abd al-Raḥmān al-Ḥasan, “Dirāsah Naqdiyyah Li al-Fikrah al-Ummah ‘inda al-‘Arab”, *al-Dārah* (1999), hlm. 11.

mungkin daftar asal-usul, kerabat, dan nenek moyang individu-individu dalam masyarakat. Metode ini dikenal dengan geneologi dan merupakan alat utama yang digunakan oleh antropolog dalam penelitian lapangan.<sup>71</sup>

Metode geneologi merupakan suatu metode wawancara yang dikembangkan oleh para antropolog. Dalam disertasi ini, penulis menggunakan prinsip-prinsip metode tersebut untuk mengumpulkan data tentang sistem dan istilah-istilah kekerabatan yang digunakan oleh al-Qur'an dan masyarakat Arab pra-Islam. Penelitian geneologi dilakukan melalui tiga tahapan. *Pertama*, mencatat istilah nama-nama diri dari anggota kerabat. Nama itu kemudian dicatat dalam suatu gambar bagan dengan nama diri sebagai pusat. *Kedua*, mengkaji hubungan kekerabatan dari semua anggota kerabat yang namanya tercatat dalam gambar bagan tersebut. *Ketiga*, setelah terkumpul semua geneologi dari diri, daftar asal-usul tadi dibandingkan dan dikupas untuk mendapatkan daftar sebanyak mungkin dari asal-usul tadi.<sup>72</sup>

Metode geneologi bukan hanya merupakan metode wawancara secara kongkrit untuk mengumpulkan data istilah-istilah kekerabatan suatu bangsa tertentu, akan tetapi ia juga merupakan suatu pintu gerbang untuk masuk ke dalam suatu budaya dan rahasia-rahasianya, dan itu hanya dapat dikenali oleh peneliti dari luar saja. Maka metode geneologi biasanya dipakai oleh sebagian besar sarjana antropolog dalam meneliti.<sup>73</sup>

Istilah-istilah kekerabatan dalam suatu bahasa tertentu tidak sama dengan istilah-istilah kekerabatan dalam bahasa lain. Sebagai contoh, istilah kerabat dalam bahasa Inggris dan Arab berbeda. Ada perbedaan antara terma *ab* dan *father* dan antara terma *'am/khāl* dan *uncle/aunt*. Pada konsepnya, pasangan pertama bermakna ayah

---

<sup>71</sup>Koentjaraningrat, *Metode-metode Penelitian Masyarakat* (Jakarta: Gramedia, 1978), hlm. 182-189.

<sup>72</sup>Koentjaraningrat, *Metode-metode Penelitian Masyarakat*, hlm. 182-189.

<sup>73</sup>Koentjaraningrat, *Metode-metode Penelitian Masyarakat*, hlm. 182-189.

dan pasangan kedua paman/bibi (dalam bahasa Indonesia). Dalam bahasa al-Qur'an, terma *ab* tidak hanya bermakna ayah tapi juga kakek dan saudara laki-laki ayah. Sebaliknya, terma *father* dalam bahasa Inggris hanya merujuk kepada ayah. Terma *'am* dalam bahasa Arab (al-Qur'an) digunakan untuk menunjuk kerabat dari saudara ayah, baik laki-laki (*'am*, bentuk maskulin) maupun perempuan (*'ammah*, bentuk feminin). Terma *khāl* menunjukkan kerabat dari pihak ibu, baik laki-laki (*khāl*, maskulin) maupun perempuan (*khālah*, feminin). Ini berbeda dengan istilah *uncle-aunt* dalam bahasa Inggris karena keduanya digunakan untuk saudara laki-laki dan perempuan dari pihak ayah dan ibu.<sup>74</sup>

Perbedaan-perbedaan istilah antara kedua bahasa itu mencetuskan perbedaan sistem kekerabatan dalam kedua masyarakat pengguna bahasa tersebut. Ayah dan kakek, misalnya, dalam sistem bahasa Arab disebut dengan satu istilah. Barangkali oleh karena itu, penisbahan nama anak dari satu generasi ke generasi berikutnya menggunakan istilah yang sama, yaitu *ibn*. Hal tersebut barangkali disebabkan kesamaan sikap moral, hak, dan kewajiban antara ayah dan kakek dalam hal nafkah, saling mewarisi, dan penisbatan nama terhadap ayah atau kakek hingga ke atasnya. Sebaliknya, pemisahan terma ayah dan kakek dalam bahasa Inggris disebabkan oleh perbedaan kewajiban ayah dan kakek.<sup>75</sup>

Dalam konteks al-Qur'an, makna yang pertama kali muncul sejak al-Qur'an pertama kali berdialog dengan masyarakat Arab yang sesuai dengan kondisi saat itu disebut sebagai unsur pertama. Komunikasi dialogis ini bersifat lisan yang melibatkan dua hal, lisan dan pendengar. Nabi Muḥammad sebagai pembawa pesan Tuhan pada waktu itu ucapannya masih bisa dipahami oleh masyarakat Arab tanpa melihat struktur budaya dengan istilah

---

<sup>74</sup>Waryani Fajar Riyanto, *Sistem Kekerabatan dalam ...*, hlm. 128-129.

<sup>75</sup>Waryani Fajar Riyanto, *Sistem Kekerabatan dalam ...*, hlm. 130.

tertentu. Prinsip umur ditunjukkan dengan penggunaan istilah *ṣabī* (anak-anak), *ṭifl* (remaja), dan *ghulām* (anak muda). Prinsip *sex* penunjukan al-qur'an terhadapnya juga berbeda antara laki-laki dan perempuan, yaitu dengan istilah *akh* dan *ukht*, untuk menyebut saudara perempuan dan laki-laki, *zauj* dan *zaujah* untuk menyebut suami dan istri, *ab* dan *umm* untuk menyebut ayah dan ibu, *ām* dan *'āmmah* serta *khāl* dan *khālah* untuk menyebut paman dan bibi dari pihak ayah dan ibu.<sup>76</sup>

Istilah-istilah di atas adalah istilah berdasarkan keluarga elementer yang hanya berlaku pada masyarakat tertentu. Oleh sebab itu, dalam kajian selanjutnya akan di bahas secara integratif-interkoneksi tentang evolusi keluarga elementer itu sendiri menurut perspektif antropologi (bahasa dan budaya manusia) dan bahasa al-Qur'an.

### 2.2.1. Keluarga Elementer

J. Lubbock adalah seorang antropolog budaya di pertengahan abad ke-19 menyatakan bahwa manusia itu awal mulanya hidup seperti sekawanan yang berkelompok dimana laki-laki dan perempuan melakukan hubungan lalu melahirkan keturunan tanpa ikatan.<sup>77</sup> *Nuclear family* sebagai keluarga inti pada waktu itu masih belum ada. Kondisi ini dianggap sebagai tingkatan pertama proses perkembangan budaya dan masyarakat manusia. Semakin hari muncul kesadaran hubungan antara ibu dan anak dalam suatu kelompok inti dalam masyarakat. Disebabkan karena anak hanya mengenal ibunya, akan tetapi anak tidak mengenal ayahnya. Maka dalam keadaan itu, ibulah yang menjadi ketua keluarga.

Pada tingkatan *kedua* di dalam proses perkembangan manusia, perkawinan antara ibu dan anak mulai dihindari, kemudian muncul model perkawinan di luar batas kelompok

---

<sup>76</sup>Waryani Fajar Riyanto, *Sistem Kekerabatan dalam ...*, hlm. 136-137.

<sup>77</sup>J. Lubbock, *The Origin of Civilization and Primitive Condition of Man* (London: tnp, 1873), hlm.

sehingga muncullah adat eksogami. Dengan model perkawinan tersebut kelompok keluarga mulai meluas dengan garis keturunan selalu diperhitungkan melalui garis ibu. Oleh para sarjana antropolog keadaan tersebut disebut dengan keadaan *matriachaat*. Selanjutnya pada tingkatan *ketiga* dalam proses perkembangan kebudayaan manusia dimana para lelaki mulai tidak puas dengan keadaannya, mereka mulai mengambil calon istri dari kelompok lain dan membawa gadis-gadis itu pulang ke kelompok mereka, serta melahirkan keturunan yang tetap tinggal di kelompok laki-laki. Keadaan ini melahirkan suatu sistem kelompok keluarga baru dengan si ayah sebagai ketuanya, yang oleh para ahli antropologi menyebut keadaan ini sebagai keadaan *patriachaat*.<sup>78</sup> Pada tingkatan selanjutnya dalam sejarah perkembangan budaya manusia terjadi pergeseran model perkawinan dari eksogami menjadi endogami karena berbagai faktor. Perkawinan di dalam batas-batas kelompok atau endogami mengakibatkan anak-anak berhubungan dengan anggota dari pihak ayah dan anggota dari pihak ibu. Dengan demikian lambat laun sistem kekerabatan model *patriachaat* menjadi hilang dan berubah menjadi susunan kekerabatan yang disebut oleh antropolog sebagai susunan *parental*. Dengan demikian, dalam perspektif antropologi budaya teori evolusionisme keluarga elementer terbagi dalam tiga tingkatan yaitu: *matriachaat*, *patriachaat*, dan *parental*.

Dalam perspektif al-Qur'an, terbentuknya keluarga elementer dimulai antara kurun Nabi Ādam dan Nabi Nūḥ yang mana polanya masih mirip dengan pola hewan. Kemudian pada akhirnya muncullah komunitas manusia yang menggunakan bahasa dan stratifikasi tersentu, seperti kepala suku dan masyarakat awam.<sup>79</sup> Pada saat itu struktur sosial masyarakat masih bersifat homogen,

---

<sup>78</sup>C. H. M. Palm, *Sejarah Antropologi Budaya* (Bandung: Jemmars, 1980), hlm. 27.

<sup>79</sup>Muḥammad Syahrur, *Dirāsāt Islāmiyyah Mu'āṣirah fī al-Daulah wa al-Mujtama'* (Damaskus: al-Ahāli li al-Nasyr wa al-Tauzī', 1994), hlm. 23.

belum menjadi heterogen seperti yang tertuang dalam surat al-Baqarah ayat 213 yang berbunyi:

كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيُحْكَمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اُخْتَلَفُوا فِيهِ ۗ وَمَا اُخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ بَعِيًا بَيْنَهُمْ ۗ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا لِمَا اُخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ ۗ وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ

Artinya: Manusia itu adalah umat yang satu. (Setelah timbul perselisihan), Maka Allah mengutus para nabi, sebagai pemberi peringatan, dan Allah menurunkan bersama mereka Kitab yang benar, untuk memberi Keputusan di antara manusia tentang perkara yang mereka perselisihkan.

Pada tahapan di atas belum ada pemahaman tentang etika, pemahaman tentang etika baru muncul ketika seorang anak mulai mengenal orang tuanya, dan hal inilah nantinya yang membedakan pola kehidupan manusia dengan hewan. Misalnya ketika al-Qur'an memperkenalkan konsep *birr al-wālidayn* (berbuat baik kepada orang tua). Berbuat baik kepada orang tua merupakan pemahaman awal tentang etika muncul pertama kali dalam sejarah manusia pada masa Nabi Nūḥ sebagaimana yang terdapat dalam surat Nūḥ ayat 28:

رَبِّ اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ وَلِمَنْ دَخَلَ بَيْتِيَ مُؤْمِنًا وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَلَا يُزِدِ الظَّالِمِينَ إِلَّا تَبَارًا

Artinya: Ya Tuhanku! ampunilah aku, ibu bapakku, orang yang masuk ke rumahKu dengan beriman dan semua orang yang beriman laki-laki dan perempuan. dan janganlah

Engkau tambahkan bagi orang-orang yang zalim itu selain kebinasaan".

Sementara hubungan sesama jenis dalam konteks ini belum ada pemahaman tentang perbuatan zina. Yang hanya ada pada waktu itu adalah larangan homoseksual pada masa Nabi Lūṭ sebagaimana yang tersetera dalam alqur'an surat Hūd ayat 77:

وَلَمَّا جَاءَتْ رُسُلُنَا لُوطًا سَيِّئًا بِهِمْ وَضَاقَ بِهِمْ ذَرْعًا وَقَالَ هَذَا يَوْمٌ عَصِيبٌ

Artinya: Dan tatkala datang utusan-utusan kami (para malaikat) itu kepada Lūṭ, dia merasa susah dan merasa sempit dadanya Karena kedatangan mereka, dan dia berkata: "Ini adalah hari yang amat sulit.

Dan perbuatan zina baru dilarang pada masa Nabi Mūsā. Dari informasi tersebut dapat diketahui secara pasti bahwa larangan homoseksual lebih dulu dilarang baru kemudian larangan zina. Karena Nabi Luth diutus lebih dulu sebelum Nabi Mūsā.<sup>80</sup>

Selanjutnya mengenai pola perpindahan dari keluarga *matrilineal* ke keluarga *patrilineal* mulanya muncul bersamaan dengan adanya kebutuhan untuk mempertahankan ranah kehidupan bagi keluarga, dengan memperjelas fungsi dan peran laki-laki. adapun yang mensentralkan peran dan fungsi yang mempertahankan hidup adalah laki-laki (ayah) sebagai kepala keluarga, maka dari sinilah muncul pemahaman bahwa pelindung keluarga adalah laki-laki.

Dari uraian di atas diketahui bahwa asal mula keluarga elementer adalah *matrilineal*/keluarga ibu, lalu kemudian *patrilineal*/keluarga ayah, selanjutnya muncul kesadaran terhadap ibu dan ayah (*bilateral*) atas anaknya, maka disini muncullah

---

<sup>80</sup>Muḥammad Syaḥrūr, *Dirāsāt Islāmiyyah Mu'āṣirah ...*, hlm. 24.

*mahārim fī al-nikāh* dan larangan perbuatan tercela (homoseksual, lesbian, zina dan incest). Tahapan tahapan tersebut terdapat penjelasannya sebagai berikut:

وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ ۗ إِنَّهُ كَانَ فَحِشَةً وَمَقْتًا  
 وَسَاءَ سَبِيلًا (23) حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ  
 وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُم مِّنَ الرَّضَاعَةِ  
 وَأُمَّهُتِ نِسَائِكُمْ وَرَبِّبَاتِكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِّن نِّسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ فَإِن لَّمْ  
 تَكُونُوا دَخَلْتُم بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ وَأَن تَجْمَعُوا  
 بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا (23)

Artinya: Dan janganlah kamu kawini wanita-wanita yang Telah dikawini oleh ayahmu, terkecuali pada masa yang Telah lampau. Sesungguhnya perbuatan itu amat keji dan dibenci Allah dan seburuk-buruk jalan (yang ditempuh) (22). Diharamkan atas kamu (mengawini) ibu-ibumu; anak-anakmu yang perempuan; saudara-saudaramu yang perempuan, Saudara-saudara bapakmu yang perempuan; Saudara-saudara ibumu yang perempuan; anak-anak perempuan dari saudara-saudaramu yang laki-laki; anak-anak perempuan dari saudara-saudaramu yang perempuan; ibu-ibumu yang menyusui kamu; saudara perempuan sepersusuan; ibu-ibu istrimu (mertua); anak-anak istrimu yang dalam pemeliharaanmu dari istri yang Telah kamu campuri, tetapi jika kamu belum campur dengan istrimu itu (dan sudah kamu ceraikan), Maka tidak berdosa kamu mengawininya; (dan diharamkan bagimu) istri-istri anak kandungmu (menantu); dan menghimpunkan (dalam perkawinan) dua perempuan yang bersaudara, kecuali yang Telah terjadi pada masa

lampau; Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang (23).

Ayat di atas jelas merinci perempuan-perempuan yang tidak boleh dinikahi oleh seorang laki-laki. Maka, jelas dalam al-Qur'an tidak mengenal larangan perkawinan *cross cousins* dan *parallel cousins*.<sup>81</sup> Dengan tidak adanya larangan perkawinan *cross cousins* antara laki-laki dan perempuan, berarti tidak mengharuskan adanya perkawinan eksogami dan endogami.

Menurut Hazairin, masyarakat Arab suku Quraisy maupun suku-suku Baduwi menarik garis keturunan dari pihak laki-laki, sehingga menimbulkan *'uṣbah*, *banī* dan lain lain, yang semuanya bersifat klan yang berdasarkan garis keturunan laki-laki (*patrilineal*). Dalam hubungan tersebut perkawinan Arab adalah exogam, artinya dilarang mengawini orang-orang yang se-*banī* atau se-*'uṣbah*. Walaupun diberberapa tempat saat turun al-Qur'an telah dijumpai perkawinan endogami di tanah Arab sebagai pengecualian. Seperti perkawinan Nabi Muḥammad dengan Siti Khadijah atau perkawinan orang tua Nabi Muḥammad (Abdullah dan Aminah).<sup>82</sup> Oleh karena itu Hazairin menyimpulkan bahwa sistem kekerabatan menurut al-Qur'an adalah bilateral khas al-Qur'an bukan bilateral biasanya.<sup>83</sup>

---

<sup>81</sup>*Cross cousins* dan *parallel cousins* adalah istilah yang digunakan oleh para antropolog terhadap orang-orang yang dilarang untuk dinikahi. *Cross cousins* adalah hubungan antara perempuan dan laki-laki yang senenek atau sedatuk, manakala ayah dari pihak yang satu adalah saudara bagi pihak yang lain, manakala ibu si suami adalah saudara bagi ayah si istri (sepupu) baik sekandung, seibu atau seapak. *Parallel cousins* adalah perkawinan antara orang-orang yang bersaudara sepupu atau orang-orang yang senenek, karena ibu mereka masing-masing itu bersaudara baik seapak atau seibu atau sekandung, atau sebaliknya ayah mereka masing-masing seapak atau seibu atau sekandung. Lihat Hazairin, *Hendak Kemana Hukum Islam*, hlm.5.

<sup>82</sup>Hazairin, *Hendak Kemana Hukum Islam*, hlm. 11-12.

<sup>83</sup>Sistem bilateral al-Qur'an harta warisan menjadi hak individual masing-masing kepada ahli waris, sementara bilateral di luar Qur'an harta warisan

Dilihat dari kacamata antropologi ayat tentang *maḥārim fī al-nikāh* mengandung informasi tentang perkembangan peradaban manusia sekaligus mencakup perkembangan keluarga elementer. Mata rantai pada ayat tersebut adalah mata rantai sejarah yang mencerminkan evolusi keluarga elementer manusia beradab dan hubungan sadar dari masing-masing individu yang membentuk kesadaran keluarga sebagai struktur dasar bagi masyarakat manapun. Dalam hal ini, perkembangan manusia bertujuan memperluas wilayah kesadaran sampai pada orang-orang yang tidak boleh dinikahi dan memperluas wilayah hidup keluarga.

Dua ayat di atas yang menjelaskan tentang mahram nikah berlaku secara universal dan tidak bisa diabaikan oleh masyarakat manapun. Pengabaian terhadap ayat tersebut akan menyebabkan kembalinya pola kehidupan masyarakat manusia menjadi pola kehidupan hewani yang tidak beradab dalam hubungan jenis dan keturunan. Dan akan mengantarkan kepada hancurnya tatanan masyarakat dan tidak mungkin mengidentikkannya dengan masyarakat manusia.

Jika diurutkan kategorisasi *al-maḥārim fī al-nikāh* sebagaimana yang terkandung dalam ayat 23 surat al-Nisā' adalah sebagai berikut: *pertama*, hubungan perkawinan (*marriage alliance*) yaitu ibu sebagai kategori pertama orang yang haram dinikahi (*al-maḥārim fī al-nikāh*) sebagai terminologi pertama pembentukan keluarga matrilineal karena dialah yang melahirkan manusia. Melalui kategori ini lahirlah keluarga elementer pertama dengan larangan *incest*, yang didasarkan pada hubungan manusia yang beradab. *Kedua*, hubungan keturunan (*descent*) anak perempuan sebagai kategori kedua. Kategori ini meniscayakan adanya kesadaran seorang ayah kepada anak perempuannya. Akan tetapi kesadaran ini baru muncul setelah kesadaran anak kepada

---

menjadi milik bersama atau kolektif. Abd Halim, "Hazairin dan Pemikirannya tentang Pembaharuan Hukum Kekeluargaan dalam Islam", *Jurnal Penelitian Agama* 2, No. 18, Januari-Juni 1998, hlm. 135.

ibunya. *Ketiga*, hubungan darah (*geneology*), saudara perempuan sebagai kategori ketiga dalam terminologi *al-mahārim fī al-nikāh* yang menyempurnakan bentuk keluarga elementer manusia yang membedakannya dengan hewan. Karenanya sempurna adalah keluarga tersebut dengan adanya kesadaran akan saudara perempuan dewasa sebagai kesadaran ketiga.<sup>84</sup>

Tiga kategorisasi di atas merupakan unsur pertama pembentukan keluarga elementer manusia pertama sebagai format keluarga yang paling sederhana. Hal tersebut menjadi lengkap dan sempurna dengan adanya peralihan dari keluarga ibu (*matrilineal*) kepada keluarga ayah (*patrilineal*), dimana seorang anak laki-laki dilarang menikahi ibunya, anak perempuan dan saudara perempuannya.

Sementara sisa dari orang-orang yang masuk ke dalam *al-mahārim fī al-nikāh*, bersamaan dengan perkembangan manusia, dan ekspansi wilayah kesadaran keluarga elementer. Akhirnya wilayah kesadaran keluarga itu mencakup kesadaran paman dan bibi baik dari ayah maupun ibu dan sepupu dari anak paman dan bibi baik dari pihak ayah maupun ibu. Demikianlah keluarga elementer (*nuclear family*) terbentuk dalam perspektif al-Qur'an.

### 2.2.2. Keluarga (*al-Usrah*)

Secara bahasa, dalam literatur barat, keluarga disebut dengan *family*, yang berasal dari kata *familiar* yang artinya tahu betul dan kenal baik.<sup>85</sup> Maka, dalam tradisi barat, keluarga hanya butuh pengenalan dan ketertarikan *an-sich*. Sebab itulah dalam bahasa Inggris, tidak akan menemui pengertian *keluarga* terfokus pada keluarga satu manusia saja. Akan tetapi meluas dan melebar mencakup semua kelompok di antara anggotanya selama mereka

---

<sup>84</sup>Waryani Fajar Riyanto, *Sistem Kekerabatan dalam al-Qur'an...*, hlm 150.

<sup>85</sup>Fowler and F.G, *Oxford Dictionary* (Oxford: Oxford Press, 1951), hlm. 424.

saling kenal. Keluarga dalam pengetahuan Barat juga bisa berarti *kumpulan berbagai macam binatang dalam satu kandang*.<sup>86</sup> Hal itu juga berlaku pada pepohonan di suatu tempat. Oleh karena itu pengertian keluarga menurut Barat benar-benar keluar dari makna yang biasa tentang makna keluarga yang sudah dikenal umum, karena mencakup hewan, tumbuh-tumbuhan atau masyarakat, yang penting ada ikatan yang menyatukan.<sup>87</sup>

Dalam bahasa Perancis keluarga disebut *famille*, kata tersebut sama dengan kata dalam bahasa Inggris, yakni tidak terfokus pada satu jenis keluarga, namun memiliki makna luas yang mencakup semua keluarga. Kata *famille* juga berarti tahu dan kenal. Makna ini jauh dari makna aslinya, yaitu *familier* berarti cinta, kedamaian, dan ketenangan.<sup>88</sup>

Oleh karena itu, dalam masyarakat Barat modern, bukan hal yang aneh jika binatang (misalnya kucing atau anjing) mengambil alih posisi suami dalam kehidupan wanita, hewan itu lebih berharga dibanding suaminya. Bukan hal yang aneh pula jika seorang wanita karier yang enggan berkeluarga, karena mereka telah merasa nyaman dan bahagia dengan uang yang dimilikinya. Atau bahkan yang lebih aneh lagi fenomena berkeluarga yang dilakoni oleh kaum homo dan lesbi, hanya karena satu alasan yaitu mereka memiliki ikatan yang sama.<sup>89</sup>

Berbeda dengan bahasa Inggris dan Perancis, dalam bahasa Romawi kuno terma *familia* berarti memiliki empat makna yaitu: ladang, uang, rumah, budak yang menentukan harta dan kekayaan

<sup>86</sup>Fowler and F.G, *Oxford Dictionary*, hlm. 551.

<sup>87</sup>Ilyas Anton Ilyas dan Adwara Ilyas, *al-Qāmūs al-‘Aşrī al-Injilīzī*, (Kairo: Maktabah al-Miṣriyyah, 1970), hlm. 30.

<sup>88</sup>Louis Saisse and Iskandar Chehata, *Vocabularie Francaise-Arabe* (London: Longman, 1951), hlm. 151, dikutip dari Fajar Waryani, *Sistem Kekerabatan dalam al-Qur’an ...*, hlm. 153.

<sup>89</sup>Louis Saisse and Iskandar Chehata, *Vocabularie Francaise-Arabe...*, hlm. 151.

seorang untuk ia turunkan sebagai warisan. Perempuan sebagai *familia* ini, ini berarti perempuan juga bagian dari kepemilikan.<sup>90</sup>

Dalam keluarga Yahudi, perempuan juga merupakan bagian dari *familian* seperti di Perancis. Keluarga ini terdiri dari kekayaan, uang dan budak-budak baik laki-laki maupun perempuan, binatang ternak dan barang-barang lainnya. Rumah tangga orang Yahudi dibentuk dalam keluarga patriarkat di bawah otoritas ayah yang tanpa batas. Setiap rumah tangga banī Israil terdiri dari sejumlah istri dan selir-selir, anak-anak dan menantu, cucu, dan para budak. Dan yang menjadi kepala besarnya dalam keluarga ini adalah ayah, ia memegang otoritas yuridis, legal yang mutlak, memilih ahli waris yang dia suka sesuai dengan keinginannya. Bahkan kehidupan seorang anak juga bergantung kepada keinginannya.<sup>91</sup>

Berbeda dengan literatur Barat dalam memaknai keluarga, maka dalam literatur Timur (bahasa Arab) keluarga disebut dengan *al-usrah* yang artinya adalah ikatan.<sup>92</sup> Kata *al-usrah* dalam bahasa Arab bermakna keluarga, asal katanya adalah *al-usr* yang artinya ikatan.<sup>93</sup> Bentuk derivasi dari kata tersebut adalah *asīr*, *usr*, dan *ta'sīrūn* yang bermakna terikat dan tertawan.

Untuk menemukan makna *al-usrah* dalam al-Qur'an penulis mencoba menemukan beberapa ayat al-Qur'an yang menyebut kata *usr* dan derivasinya, untuk melihat dalam konteks apa ayat tersebut dipakai. Kata-kata ini digunakan dalam Al-Aḥzāb: 26, al-Insān: 28, al-Anfāl: 67, 70, dan al-Baqarah: 85:

وَأَنْزَلَ الَّذِينَ ظَاهَرُوهُمْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مِنْ صَيَاصِبِهِمْ وَقَدَفَ فِي فُلُوهِمُ الرَّعْبَ  
فَرِيقًا تَمْتَلُونَ وَتَأْسِرُونَ فَرِيقًا

<sup>90</sup>Nawāl al-Sa'dāwī, *Perempuan dalam Budaya Patriarki*, terj. Ahmadi, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), hlm. 224.

<sup>91</sup>Nawāl al-Sa'dāwī, *Perempuan dalam Budaya Patriarki...*, hlm. 224.

<sup>92</sup>Ibrāhīm Mustafā dkk, *al-Mu'jam al-Wasīṭ* (ttp: Majma' al-Lughah al-'Arabiyyah, t.t), jld. 1, hlm. 27.

<sup>93</sup>Ibrāhīm Mustafā dkk, *al-Mu'jam al-Wasīṭ*, hlm. 17.

Artinya: Dan dia menurunkan orang-orang ahli Kitab (Banī Qurayzah) yang membantu golongan-golongan yang bersekutu dari benteng-benteng mereka, dan dia memasukkan rasa takut ke dalam hati mereka. sebahagian mereka kamu bunuh dan sebahagian yang lain kamu tawan.

نَحْنُ خَلَقْنَاهُمْ وَشَدَدْنَا أَسْرَهُمْ ۖ وَإِذَا شِئْنَا بَدَّلْنَا أَمْتَهُمْ تَبْدِيلًا

Artinya: Kami Telah menciptakan mereka dan menguatkan persendian tubuh mereka, apabila kami menghendaki, kami sungguh-sungguh mengganti (mereka) dengan orang-orang yang serupa dengan mereka.

مَا كَانَ لِنَبِيِّ أَنْ يَكُونَ لَهُ ۖ أُسْرَىٰ حَتَّىٰ يُنْخِزَ فِي الْأَرْضِ ۚ تَرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ ۗ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

Artinya: Tidak patut, bagi seorang nabi mempunyai tawanan sebelum ia dapat melumpuhkan musuhnya di muka bumi. kamu menghendaki harta benda duniawiyah sedangkan Allah menghendaki (pahala) akhirat (untukmu). dan Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana.

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِمَنْ فِي أَيْدِيكُمْ مِّنَ الْأَسْرَىٰ إِن يَعْلَمِ اللَّهُ فِي قُلُوبِكُمْ خَيْرًا يُؤْتِكُمْ خَيْرًا مِّمَّا أُخِذَ مِنْكُمْ وَيَغْفِرَ لَكُمْ ۗ وَاللَّهُ عَفُورٌ رَّحِيمٌ

Artinya: Hai nabi, Katakanlah kepada tawanan-tawanan yang ada di tanganmu: "Jika Allah mengetahui ada kebaikan dalam hatimu, niscaya dia akan memberikan kepadamu yang lebih baik dari apa yang Telah diambil daripadamu dan dia akan mengampuni kamu". dan Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.

ثُمَّ أَنْتُمْ هَؤُلَاءِ تَقْتُلُونَ أَنْفُسَكُمْ وَتُخْرِجُونَ فَرِيقًا مِّنكُمْ مِّن دِيَارِهِمْ تَظَاهَرُونَ عَلَيْهِم بِالْإِثْمِ وَالْعُدُوتِ وَإِن يَأْتُوكُمُ أُسْرَىٰ تَقْتُلُوهُمْ وَهِيَ مُحْرَمَةٌ عَلَيْكُمْ إِخْرَاجُهُمْ أَفْتُونُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ ۗ فَمَا جَزَاءُ مَن يَفْعَلُ ذَلِكَ مِنكُمْ إِلَّا خِزْيٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ۗ وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يُرَدُّونَ إِلَىٰ أَشَدِّ الْعَذَابِ ۗ وَمَا اللَّهُ بِغَفِيلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ

Artinya: Kemudian kamu (Banī Isrā’īl) membunuh dirimu (saudaramu sebangsa) dan mengusir segolongan daripada kamu dari kampung halamannya, kamu bantu membantu terhadap mereka dengan membuat dosa dan permusuhan; tetapi jika mereka datang kepadamu sebagai tawanan, kamu tebus mereka, padahal mengusir mereka itu (juga) terlarang bagimu. apakah kamu beriman kepada sebahagian Al Kitab (Taurat) dan ingkar terhadap sebahagian yang lain? tiadalah balasan bagi orang yang berbuat demikian daripadamu, melainkan kenistaan dalam kehidupan dunia, dan pada hari kiamat mereka dikembalikan kepada siksa yang sangat berat. Allah tidak lengah dari apa yang kamu perbuat.

Dari sejumlah ayat di atas, jika diperhatikan redaksinya, maka kesan yang didapat dari lafaz *al-usr* yang berarti keluarga sepertinya adalah konsep keluarga dalam bahasa Arab pra-Islam yang terkesan membebani dan mengikat seperti ikatan dalam tawanan perang. Pengertian tersebut hanya cocok penerapannya pada masyarakat Baduwi di Timur pra-Islam yang senang terhadap peperangan. Implikasi yang dapat disimpulkan dari ayat adalah bahwa dengan berkeluarga, maka suami, istri dan anak-anak akan terjaga dari peperangan hawa nafsu. Namun di sisi lain, makna “terikat” tersebut juga berimplikasi pada makna negatif, yang bahwa berkeluarga akan mengikat dan membuat tidak bebas.

Di saat makna dasar dari keluarga dalam kamus bahasa Arab adalah *ikatan* yang seakan membebani manusia, maka oleh sebab itu dalam al-Qur'an tidak ditemukan terma *al-usrah* untuk menyebut makna keluarga secara denotatif. Sementara ketika dicari makna dalam ayat-ayat al-Qur'an untuk terma keluarga, biasanya al-Qur'an menggunakan kata *ahl* yang memiliki makna keluarga yang terkadang mempunyai nilai spiritualitas. Dalam konsep al-Qur'an keluarga adalah sumber ketenangan, kedamaian, ketentraman, dan keseimbangan. Kata *ahl* sendiri dalam bahasa Arab bermakna tenang dan damai.<sup>94</sup>

Berikut adalah ayat-ayat al-Qur'an yang menggambarkan keluarga dengan penggunaan kata *ahl*, yaitu al-Nūr: 27 dan al-Qaṣaṣ: 29:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْتَأْذِنُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَىٰ أَهْلِهَا ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ

Artinya: Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu memasuki rumah yang bukan rumahmu sebelum meminta izin dan memberi salam kepada penghuninya. yang demikian itu lebih baik bagimu, agar kamu (selalu) ingat.

فَلَمَّا قَضَىٰ مُوسَى الْأَجَلَ وَسَارَ بِأَهْلِهِ ءَأَنَسَ مِنْ جَانِبِ الطُّورِ نَارًا قَالَ لِأَهْلِهِ امْكُثُوا إِنِّي ءَأَنَسْتُ نَارًا لَّعَلِّي ءَاتِيكُمْ مِنْهَا بِخَبَرٍ أَوْ جَذْوَةٍ مِنَ النَّارِ لَعَلَّكُمْ تَصْطَلُونَ

Artinya: Maka tatkala Mūsā Telah menyelesaikan waktu yang ditentukan dan dia berangkat dengan keluarganya, dilihatnyalah api di lereng gunung ia Berkata kepada keluarganya: "Tunggulah (di sini), Sesungguhnya aku melihat api, mudah-mudahan aku dapat membawa suatu

<sup>94</sup>Ibrāhīm Mustafā dkk, *al-Mu'jam al-Wasīṭ*, hlm. 27.

berita kepadamu dari (tempat) api itu atau (membawa) sesuluh api, agar kamu dapat menghangatkan badan".

Ayat pertama menggambarkan tentang etika dan moral yang ditanamkan dalam sebuah keluarga, agar selalu meminta izin saat masuk ke dalam rumah orang lain, serta berisikan ajaran untuk selalu memberi salam kepada setiap orang. Sementara ayat kedua, menggambarkan tentang keharmonisan keluarga Nabi 'Īsā, yang posisinya sebagai kepala keluarga yang sedang mencari sesuluh api untung menghangatkan badan bagi anggota keluarganya.

Sementara untuk menemukan makna keluarga secara terminologi tidak ditemukan sebuah definisi yang menyeluruh. Hal tersebut bisa jadi karena sistem perkawinan yang dianut setiap bangsa berbeda-beda. Sehingga meskipun dirumuskan secermat mungkin akan hanya berlaku untuk kelompok tertentu saja.

Menurut kamus bahasa Indonesia pengertian keluarga adalah "satuan kekerabatan yang sangat mendasar di masyarakat atau orang seisi rumah yang menjadi tanggungan". Sedangkan secara terminologi keluarga adalah "kesatuan kemasyarakatan berdasarkan hubungan perkawinan atau pertalian darah".<sup>95</sup> Sedangkan menurut sosiolog, keluarga dalam artian sosiologi dalam artian sempit terdiri dari suami, istri dan anak-anaknya. Sementara dalam artian luas mencakup semua pihak yang memiliki hubungan darah dan keturunan.<sup>96</sup> Sedangkan menurut Munandar keluarga adalah sebagai suatu satuan terkecil yang dimiliki oleh manusia, yang ditandai dengan adanya kerjasama ekonomi.<sup>97</sup> Definisi lain dari keluarga adalah : suatu kelompok yang terdiri dari

---

<sup>95</sup>Tim Penyusun Kamus Pusat Bahasa Indonesia, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka 2001), cet. III, hlm. 236.

<sup>96</sup>Djuju Sujana, *Peranan Keluarga di Lingkungan Masyarakat*, dalam Waryani Fajar Riyanto, *Sistem Kekerabatan dalam al-Qur'an...*, hlm. 166.

<sup>97</sup>M. Munandar Soelaeman, *Ilmu Sosial Dasar dan Teori dan Konsep Ilmu Sosial* (Bandung: Rafika Aditama, 2000), hlm. 115.

dua orang atau lebih yang direkat oleh ikatan darah, perkawinan atau adopsi serta tinggal bersama.<sup>98</sup>

Para antropolog berpendapat bahwa asal-usul pengelompokan keluarga berawal dari peristiwa perkawinan. Akan tetapi, asal usul tersebut dapat pula dibentuk hubungan antara laki-laki dan perempuan dengan status yang berbeda, kemudian mereka memiliki anak. Anak yang dilahirkan itu disebut keturunan (*descent*) dari kelompok itu. Dari pengertian inilah keluarga dapat dipahami dari berbagai segi, yaitu: *pertama*, dari segi orang yang melangsungkan perkawinan yang sah serta dikaruniai anak; *kedua*, laki-laki dan perempuan yang hidup bersama serta mempunyai anak, namun tidak menikah; *ketiga*, dari segi hubungan jauh antar anggota keluarga, dan masih memiliki ikatan darah; *keempat*, keluarga yang mengadopsi anak dari orang lain.<sup>99</sup>

Dari beberapa pengertian di atas, secara sosiologis-antropologis, menunjukkan bahwa dalam sebuah keluarga memiliki hubungan yang sangat kuat, erat dan mendalam. Adanya hubungan ikatan darah menunjukkan kuatnya hubungan tersebut. Hubungan antar anggota keluarga tidak hanya berlangsung ketika mereka masih hidup, akan tetapi hubungan itu tetap berlanjut hingga mereka meninggal duniapun masih memiliki keterikatan dengan yang lainnya.

Dalam Islam, sebagaimana yang digambarkan dalam al-Qur'an, bahwa asal usul sebuah keluarga diawali dari perkawinan antara laki-laki dan perempuan dan memiliki keturunan. Seperti yang tergambar dalam al-Nisā': 1:

---

<sup>98</sup>Soerjono Soekanto, *Sosiologi Keluarga tentang Ikhwal Keluarga, Remaja, dan Anak* (Jakarta: Rineka Cipta, 1999), hlm. 22.

<sup>99</sup>Hendi Suhendi dan Ramdani Wahyu, *Pengantar Studi Sosiologi Keluarga* (Bandung: Pustaka Setia, 2001), hlm. 41.

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ  
 مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً ۚ وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ ۖ وَالْأَرْحَامَ ۚ إِنَّ اللَّهَ كَانَ  
 عَلَيْكُمْ رَقِيبًا

Artinya: Hai sekalian manusia, bertakwalah kepada Tuhanku yang telah menciptakan kamu dari seorang diri, dan dari padanya Allah menciptakan istrinya; dan dari pada keduanya Allah memperkembangbiakkan laki-laki dan perempuan yang banyak. dan bertakwalah kepada Allah yang dengan (mempergunakan) nama-Nya kamu saling meminta satu sama lain, dan (peliharalah) hubungan silaturahmi. Sesungguhnya Allah selalu menjaga dan mengawasi kamu.

Dari ayat tersebut jelas menggambarkan bahwa asal usul dari pembentukan keluarga adalah berawal dari pasangan manusia laki-laki dan perempuan (Ādam dan Hawā), dan asal usul tersebut erat kaitannya dengan mengembangbiakkan manusia. Dan dalam aturan Islam proses pengembangbiakan itu harus melalui perkawinan, maka, oleh karena itu pembentukan keluarga tanpa perkawinan dianggap perbuatan dosa.

Dengan demikian, jelaslah bahwa dalam keluarga didapati hubungan fungsional antar anggota keluarganya. Faktor yang mempengaruhi hubungan tersebut adalah struktur keluarga itu sendiri. Struktur keluarga itu sendiri menentukan pola hubungan antara keluarga. Pada keluarga inti mungkin saja hubungan itu menjadi lebih kuat karena jumlah anggota keluarganya terbatas. Namun dalam keluarga luas, karena jumlah anggota keluarga yang

banyak dan tinggal di tempat yang terpisah-pisah, maka hubungan antar keluargapun menjadi sangat renggang.<sup>100</sup>

### 2.2.3. Kekerabatan

Dalam ilmu antropologi kekerabatan (*Kinship*) didefinisikan sebagai “the social recognition and expression of geneological relationship, both consanguineal and affinal” (ungkapan dan pengakuan sosial terhadap hubungan yang didasarkan kepada keturunan, baik dalam bentuk hubungan darah maupun dalam bentuk hubungan perkawinan).<sup>101</sup>

Dalam antropologi istilah keluarga juga digunakan untuk istilah kekerabatan dan perkawinan. Akan tetapi keduanya memiliki perbedaan. Kekerabatan merupakan hubungan darah, sedangkan perkawinan diberi istilah *affinity*. Oleh karena itu dalam bahasa Inggris orang tua dan anak disebut dengan *kin*, sedangkan suami dan istri adalah *affines*.<sup>102</sup>

Dalam al-Qur’an terma *al-qarābah* adalah istilah yang digunakan untuk menyebut kekerabatan, baik keluarga atau kerabat. Kata lain yang digunakan untuk kerabat adalah *al-muṣāharah*. Akan tetapi kedua makna tersebut memiliki makna yang berbeda. Jika kata *al-qarābah* adalah kata yang menunjukkan kerabat yang dihubungkan secara vertikal (mulai dari kakek, nenek, ayah, ibu, anak, cucu, hingga terus kebawahnya) dan horizontal (saudara kandung, saudara se-ayah, saudara seibu). Sementara istilah *muṣāharah* adalah istilah yang digunakan untuk menyebut hubungan yang disatukan oleh perkawinan.<sup>103</sup>

---

<sup>100</sup>William J. Goode, *Sosiologi Keluarga*, terj. Laila Hanoom (Jakarta: Bumu Aksara, 1995), hlm. 89.

<sup>101</sup>Soerjono Soekanto, *Hukum Adat Indonesia*, (Jakarta: Rajawali Press, 1986), hlm. 139.

<sup>102</sup>Soerjono Soekanto, *Hukum Adat Indonesia*, hlm. 139.

<sup>103</sup>Yaswirman, *Hukum Kekeluargaan Adat dan Hukum Kekeluargaan Islam di Indonesia: Studi dalam Masyarakat Mineal Minangkabau* (Disertasi) (Jakarta: PPs UIN Syarif Hidayatullah, 1997), hlm. 34.

Berikut penulis uraikan sejumlah ayat-ayat al-Qur'an yang menggunakan kata *al-qurbah* dan derivasinya, yaitu al-Baqarah: 180, al-Nisā': 8, 36, al-Baqarah: 177, dan al-Baqarah: 83.

كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةَ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ  
بِالْمَعْرُوفِ ۗ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ

Artinya: Diwajibkan atas kamu, apabila seorang di antara kamu kedatangan (tanda-tanda) maut, jika ia meninggalkan harta yang banyak, berwasiat untuk ibu-bapak dan karib kerabatnya secara ma'ruf, (Ini adalah) kewajiban atas orang-orang yang bertakwa.

وَإِذَا حَضَرَ الْقِسْمَةَ أُولُو الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينُ فَأَرْزُقُوهُمْ مِنْهُ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا  
مَعْرُوفًا

Artinya: Dan apabila sewaktu pembagian itu hadir kerabat, anak yatim dan orang miskin, Maka berilah mereka dari harta itu (sekedarnya) dan ucapkanlah kepada mereka perkataan yang baik.

وَأَعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا ۗ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَبِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ  
وَالْمَسْكِينِ وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَالْجَارِ الْجُنُبِ وَالصَّاحِبِ بِالْجَنبِ وَابْنِ السَّبِيلِ وَمَا  
مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ۗ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ مَن كَانَ مُخْتَالًا فَخُورًا

Artinya: Hai sekalian manusia, bertakwalah kepada Tuhan-mu yang Telah menciptakan kamu dari seorang diri, dan dari padanya. Allah menciptakan istrinya; dan dari pada keduanya Allah memperkembang biakkan laki-laki dan perempuan yang banyak. dan bertakwalah kepada Allah yang dengan (mempergunakan) nama-Nya kamu saling meminta satu sama lain, dan (peliharalah) hubungan

silaturrahim. Sesungguhnya Allah selalu menjaga dan Mengawasi kamu.

لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِاللَّهِ  
وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَءَاتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ  
وَأَيْتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَءَاتَى الزَّكَاةَ  
وَالْمُؤْفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالصَّرَآءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ  
الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ

Artinya: Bukanlah menghadapkan wajahmu ke arah timur dan barat itu suatu kebajikan, akan tetapi Sesungguhnya kebajikan itu ialah beriman kepada Allah, hari Kemudian, malaikat-malaikat, kitab-kitab, nabi-nabi dan memberikan harta yang dicintainya kepada kerabatnya, anak-anak yatim, orang-orang miskin, musafir (yang memerlukan pertolongan) dan orang-orang yang meminta-minta; dan (memerdekakan) hamba sahaya, mendirikan shalat, dan menunaikan zakat; dan orang-orang yang menepati janjinya apabila ia berjanji, dan orang-orang yang sabar dalam kesempitan, penderitaan dan dalam peperangan. mereka Itulah orang-orang yang benar (imannya); dan mereka Itulah orang-orang yang bertakwa.

وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَذِي الْقُرْبَىٰ  
وَأَيْتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَءَاتُوا الزَّكَاةَ ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ إِلَّا  
قَلِيلًا مِّنْكُمْ وَأَنْتُمْ مُّعْرِضُونَ

Artinya: Dan (ingatlah), ketika kami mengambil janji dari Banī Israil (yaitu): janganlah kamu menyembah selain Allah,

dan berbuat kebaikanlah kepada ibu bapa, kaum kerabat, anak-anak yatim, dan orang-orang miskin, serta ucapkanlah kata-kata yang baik kepada manusia, Dirikanlah shalat dan tunaikanlah zakat. Kemudian kamu tidak memenuhi janji itu, kecuali sebahagian kecil daripada kamu, dan kamu selalu berpaling.

Dari dua teks ayat di atas memberikan petunjuk tentang wasiat kepada kerabat. Dari petunjuk tersebut diketahui bahwa wasiat diberikan kepada orang tua (*al-wālidayn*), kerabat, dan wasiat juga diberikan kepada orang lain yaitu orang-orang miskin dan anak yatim. Penunjukan itu tampak pada pemakaian kata *al-qurbā* yang diiringi dengan kata *al-wālidayn*, kemudian memiliki hubungan dengan tiga lafaz lainnya yaitu lafaz *al-yatāmā* dan *al-masākīn*. Sementara tiga ayat setelahnya terma *al-qurbā* dihubungkan dengan konsep moralitas yang identik dengan kebaikan.

Al-Qur'an menyebutkan terma *al-qarābah* dan derivasinya sebanyak 23 kali, selebihnya akan di uraikan pada bab selanjutnya.<sup>104</sup> Akan tetapi di sini hanya sebagiannya saja yang penulis sebutkan. Ringkasnya dari kesemua ayat al-Qur'an yang berbicara tentang kerabat, diketahui bahwa kerabat merupakan bagian dari sistem kekerabatan yang berdasarkan pada kedekatan moral. Moral-moral tersebut adalah berupa perbuatan baik, seperti berbuat baik kepada orang tua, orang miskin, anak yatim, berbuat adil, bersikap adil dan lain-lain.

Dari kesemua ayat dalam al-Qur'an yang menyebut terma *al-qarābah* dan derivasinya dapat ditarik lima tipe kedekatan (*qurb*) sistem kekerabatan dalam al-Qur'an. *Pertama*, kedekatan kekerabatan karena tempat, seperti tetangga (*al-jiwār*); *kedua*,

---

<sup>104</sup>Muhammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfāz al-Qur'an* (Beirut: Dār al-Fikr, 1981), hlm.

kedekatan kerabat karena waktu, seperti perjanjian antara suami dan istri. *Ketiga*, kedekatan kekerabatan karena kedudukan, seperti orang tua, anak, dan saudara; *Keempat*, kedekatan kekerabatan karena pemeliharaan, misalnya orang miskin dan anak yatim (etika antroposentris). *Kelima*, kedekatan kekerabatan karena kemanusiaan (etika persaudaraan teosentris). Dengan kata lain, ada tiga tipe sistem kekerabatan al-Qur'an, yaitu: kekerabatan biologis (*biological kinship*) karena perkawinan, kekerabatan sosiologis (*sociological kinship*) karena tempat tinggal seperti tetangga. Kekerabatan spiritualis (*spiritual kinsip*). Maka, dengan demikian demikian istilah *al-qarābah* dan *kinship system* memiliki makna sistem kekerabatan yang berbeda. jika *kinship system* hanya menekankan pada aspek biologis (*biologocal kinship*) saja. Sementara *al-qarābah* versi al-Qur'an menekankan pada tiga aspek kekerabatan sekaligus, yaitu: aspek biologis (*biologocal kinship*); kekerabatan sosiologis (*sociological kinship*), dan kekerabatan spiritualis (*spiritual kinsip*).<sup>105</sup>

### 2.3. Istilah kelompok kekerabatan Masyarakat Arab Pra-Islam

Dalam lintas sejarah ada tiga bentuk keluarga yang dikenal, pertama keluarga batih (*Nuclear Family*) yaitu suatu satuan kekerabatan yang terdiri atas suami, istri, dan anak (keturunan langsung). Dalam bentuk ini mereka memelihara satu rumah tangga dan bertindak bersama-sama sebagai suatu kesatuan sosial. Kedua, keluarga luas (*extended family*) yaitu suatu kelompok kekerabatan yang terdiri dari sejumlah keluarga yang merupakan satu kesatuan sosial. Ketiga, persekutuan kelompok keturunan (*corporate descent group*) yaitu ikatan kekerabatan yang diperluas menjadi persekutuan kelompok keturunan yang lebih besar sehingga

---

<sup>105</sup>Waryani Fajar Riyanto, *Sistem Kekerabatan al-Qur'an...*, hlm. 188-189.

mencakup sejumlah besar individu-individu dalam suatu lingkungan kekerabatan.<sup>106</sup>

Jika dilihat dari sistem kekerabatan di atas keluarga masyarakat Arab pra Islam dapat dibedakan atas lima bentuk, yaitu: kabilah (*qabīlah*), sub-kabilah (*‘asyīrah*), suku (*ḥamūlah/clan, lineage*), keluarga besar (*ā‘ilah/extended family*), keluarga kecil (*usrah/nuclear family*).<sup>107</sup> Bentuk keluarga tersebut berlaku di daerah Jazirah Arab, namun kelima bentuk itu tidak dianut secara identik karena sesuai dengan watak dasar bangsa Arab yang nomaden. mereka akan menyesuaikan hidupnya dengan kondisi objektif di mana mereka berada. Ada kemungkinan di suatu tempat mereka hidup secara kabilah akan tetapi di tempat lain mereka hidup secara keluarga besar atau keluarga kecil.

Mengenai kedudukan laki-laki dalam lima kelompok tersebut tetap sentral. Segala bentuk kebijakan yang sifatnya prinsip baik di lingkungan terkecil sampai kepada lingkungan kelompok terbesar berada di lingkungan laki-laki, sebaliknya perempuan berada pada posisi yang subordinatif. Dan juga yang bertindak sebagai pimpinan dalam kelompok-kelompok tersebut adalah laki-laki. Maka tidak heran jika dikatakan laki-laki menjadi pemimpin terhadap perempuan dalam masyarakat seperti ini dilihat dari segi komunitas berdasarkan lokalitas.

Selanjutnya berikut akan penulis uraikan mengenai istilah kekerabatan yang digunakan oleh masyarakat pra-Islam dalam mendeskripsikan garis kerabat.

Pertama, istilah *Al-Sya‘b Mustafā al-Marāghī* dalam tafsirnya mengutip riwayat Abū Ubaidah, meriwayatkan keturunan masyarakat memiliki beberapa tingkatan, yaitu *syā‘b, qabīlah,*

---

<sup>106</sup>Sanderson, Sosiologi Makro: *Sebuah Pendekatan terhadap Realitas Sosial*, hlm. 428-429.

<sup>107</sup>Hisyam Syarabi, *Neo Patriarchy: a Theory of Distorted Change in Arab Society* (Oxford: Oxford University Press, 1988), hlm. 31.

*‘imārah, baṭn, fakhdz, fāṣilah, dan ‘asyīrah.*<sup>108</sup> Masing-masing dari tingkatan tersebut tercakup dalam tingkatan sebelumnya. Karīm Zakī Hishām al-Dīn dalam bukunya *al-Qarābah* menjelaskan tentang tingkatan kelompok kekerabatan tersebut melalui contoh, misalnya tingkatan *al-Sya ‘b* seperti *‘Adnān* dan *Qaḥṭān*, tingkatan *al-qabīlah* seperti *Maḍar* dan *Rabī ‘ah*, tingkatan *al-imārah* seperti *Quraisy* dan *Kinānah*, tingkatan *al-Baṭn* seperti *Banī Quṣay*, tingkatan *al-‘asyīrah* seperti *Banī Hāsyim*, tingkatan *al-fakhdz* seperti *Banī al-Muṭallib*, dan tingkatan *al-fāṣilah* seperti *Banī ‘Abd al-Muṭallib.*<sup>109</sup> Dari pernyataan Ḥusām dapat dipahami bahwa *al-sya ‘b* merupakan kelompok kekerabatan masyarakat Arab yang paling besar kemudian dari yang kelompok yang terbesar itu terdapat kelompok-kelompok kecil sesuai dengan tingkatan yang telah disebutkan oleh al-Marāghī dalam tafsirnya.

*Al-sya ‘b* dapat juga diartikan kelompok sosial yang besar, yang memiliki tradisi atau berintegrasi antara satu dengan yang lain untuk saling mengenal, juga memiliki bahasa tertentu yang membedakannya dengan kelompok sosial yang lainnya. Dalam kajian sosiologi modern, kata *as-Sya ‘b* dapat disamakan dengan kelompok sosial tertentu yang diikat dengan kebudayaan yang sama. Contoh dalam konteks Indonesia misalnya, *Syu ‘ub* Aceh, Minangkabau, Jawa dan lain-lain. Persamaan kebudayaanlah yang mengikat mereka dalam satu etnik.

*Kedua*, istilah *Al-Qabīlah* Masyarakat Arab sebelum Islam terdiri dari *qabīlah-qabīlah*. Setiap *qabīlah* membanggakan *‘aṣabiyyah* (fanatik terhadap keluarga, suku, dan golongan) dan *nasab* (asal keturunan) sehingga sering terjadi pertikaian antar mereka. Masyarakat yang berdasarkan ‘*‘aṣabiyyah* tidak mengenal adanya persamaan sesama manusia. Satu *qabīlah* adalah musuh

---

<sup>108</sup>Ahmad Mustafā al-Marāghī, *Tafsir al-Marāghī* (Kairo: Mustafā al-Babi al-Halabi, 1974), jld. XXVI, hlm. 235.

<sup>109</sup>Ḥusām al-Din, *al-Qarābah*, hlm. 218.

bagi *qabīlah* yang lain dan tidak saling melindungi dan saling melenyapkan. Karena setiap *qabīlah* merasa dirinya unggul dari *qabīlah* lainnya.

Sub-kelas *qabīlah* bagi masyarakat Arab merupakan sesuatu yang sangat krusial yang mempresentasikan prinsip perilaku yang tertinggi, serta merupakan pola yang komprehensif untuk keseluruhan hidup, baik yang bersifat publik maupun individual. Ikatan kekerabatan berhubungan darah menurut masyarakat Arab dalam sub-*qabīlah* lebih dari segalanya di dunia, setiap mereka bertindak untuk kejayaan suku.<sup>110</sup> *Qabīlah* juga merupakan kumpulan dari beberapa klan. Klan biasanya digunakan untuk menunjuk satu kelompok kekerabatan yang lebih besar namun masih dalam kelompok *qabīlah*. Pengetahuan tentang pertalian darah antar mereka lebih didasarkan pada anggapan penggunaan nama atau lambang dari pada pengetahuan yang sungguh-sungguh. Setelah menjadi *qabīlah* biasanya yang menjadi perekat antara mereka bukan lagi hubungan darah melainkan kesatuan bahasa dan wilayah.<sup>111</sup>

Ikatan kekerabatan berdasarkan hubungan darah mensyaratkan seseorang harus membela saudara-saudara sesukunya, tidak peduli apakah mereka benar ataupun salah. Ukuran nilai-nilai personal individual dalam masyarakat jahiliyyah menjadi ukuran final, sementara ukuran nilai-nilai sosial plural tidak menjadi ukuran mereka.<sup>112</sup>

Montgomery Watt dalam sebuah bukunya menyatakan, bahwa ikatan kekerabatan yang didasarkan oleh kesukuan ini dikenal dengan sebutan *‘aşabiyyah* yang disebabkan oleh pengaruh suku Quraisy. Hanya saja Nabi Muḥammad membuat suatu upaya penghapusan prinsip solidaritas kesukuan dan menggantikannya dengan prinsip ummah yang berdasarkan pada keyakinan dan

---

<sup>110</sup>Philip K. Hitti, *History of Arabs* (London: Macmillan, 1946), hlm. 26.

<sup>111</sup>Philip K. Hitti, *History of Arabs*, hlm. 26.

<sup>112</sup>Philip K. Hitti, *History of Arabs*, hlm. 27.

keimanan (kekerabatan spiritualis). Hal ini tentunya memungkinkan timbulnya suatu organisasi kemasyarakatan yang baru, hingga akhirnya prinsip kekerabatan yang berdasarkan konsep ummah ini mulai menimbulkan warna-warni.<sup>113</sup>

*Ketiga, Kata al-Baṭn.* *al-baṭn* adalah kata yang biasa digunakan untuk menunjuk pada salah satu anggota tubuh perempuan (ibu).<sup>114</sup> Lalu kemudian masyarakat Arab menggunakan kata tersebut untuk konteks hubungan kekerabatan.<sup>115</sup> Dalam sirah Nabi kata *baṭn* dan *banī* adalah dua kata yang digunakan untuk menunjuk sebuah kelompok kekerabatan yang lebih besar yang disebut dengan qabīlah. Kata *banī* biasanya digunakan untuk menunjuk suatu kelompok yang berasal dari leluhur menurut garis keturunan laki-laki dan secara luas dikenal di dalam berbagai kabilah. Sementara istilah *baṭn* digunakan untuk menunjuk suatu kelompok orang yang berasal dari garis ibu. Istilah ini berkembang di kalangan masyarakat Madinah terutama dalam kabilah 'Aus dan Khazraj. Kenyataan ini menunjukkan bahwa patrilineal murni tidak berlaku secara menyeluruh dalam masyarakat Arab pada zaman Nabi.<sup>116</sup>

Terma *baṭn* juga digunakan dalam fikih untuk menunjukkan tingkat kekerabatan dari jalur ibu dan nenek. Disamping terma *baṭn* mereka juga menggunakan istilah *walad albaṭn* untuk menunjuk makna anak secara hakiki, dimana seorang ibu melahirkan anak dari perutnya.<sup>117</sup> Seperti yang ditunjukkan dalam *sya'ir*<sup>118</sup>:

---

<sup>113</sup>Montgomery Watt, *Muhammad at Mecca* (Oxford: tnp, 1953), hlm. 18.

<sup>114</sup>Husām al-Dīn, *al-Qarābah*, hlm 231.

<sup>115</sup>Husām al-Dīn, *al-Qarābah*, hlm 231.

<sup>116</sup>Al Yasa Abūbakar, *Ahli Waris Sepertalian Darah: Kajian Perbandingan terhadap Penalaran Hazairin dan Penalaran Fiqih Mazhab* (Jakarta: INIS, 1998), hlm.68.

<sup>117</sup>Husām al-Dīn, *al-Qarābah*, hlm. 199.

<sup>118</sup>Jārullāh Maḥmūd bin 'Umar al-Zamakhsharī, *al-Mustaqsā fī amsāl al-'Arabī*, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah), jld. I, hlm. 199.

كمرضه أولاد أخرى وضعت بني بطنها هذا الضلال عن القصد

Selain istilah *batn* yang menunjukkan kekerabatan, juga dikenal terma *al-ṣulb*. Terma ini oleh orang Arab digunakan untuk menunjukkan makna anak dari ayah hakiki.<sup>119</sup>

*Keempat, Al-Rahm* Kata *al-rahm* merupakan bentuk jamak dari kata *rahm* menurut bahasa adalah tempat terbentuknya janin dalam rahim ibunya.<sup>120</sup> Para ulama memahami kata *al-arḥām* adalah kekerabatan yang diikat oleh hubungan peribuan.<sup>121</sup> Kata *al-arḥām* kemudian dijadikan sebagai sebuah istilah dalam kekerabatan secara mutlak, baik hubungan kekerabatan tersebut dari pihak ayah ataupun dari pihak ibu. Hal tersebut disebabkan karena mereka semua terhimpun dalam rahim kemudian kata *arḥām* dijadikan istilah kerabat baik secara bahasa maupun secara syara'.<sup>122</sup>

Masyarakat Arab pada mulanya menggunakan terma *al-rahm* untuk menunjukkan tempat tumbuhnya janin dalam perut ibu (*batn al-umm*). Istilah rahim juga menunjukkan tempat asal kehidupan pada setiap manusia, dimana hal tersebut menjadi sebab kekerabatan dengan yang lain.<sup>123</sup> Sebenarnya terma *al-rahm* tidak menunjuk secara langsung kepada makna kekerabatan, akan tetapi kata tersebut berhubungan erat dengan istilah kekerabatan, terutama terkait dengan etika kelas kerabat. Seseorang tidak bisa memutuskan di rahim mana ia dilahirkan. Bertitik tolak dari mengandung kemudian melahirkan akan menimbulkan kasih sayang antara anak dan ibu karena hubungan darah. Hubungan ini adalah hubungan yang sangat mendalam, sehingga seorang anak tidak bisa memutuskan hubungan nasab dari ibunya.

<sup>119</sup>Husām al-Dīn, *al-Qarābah*, hlm. 201.

<sup>120</sup>Al-Iṣfahānī, *Mufradāt fī Gharīb al-Qur'ān*, hlm. 231.

<sup>121</sup>Quraisy Shihab, *al-Misbah*, jld. V, hlm. 516.

<sup>122</sup>Quraisy Shihab, *al-Misbah*, jld. V, hlm. 516.

<sup>123</sup>Husām al-Dīn, *al-Qarābah*, hlm. 194.

Menurut Waryani Fajar Riyanto dalam sebuah penelitian disertasinya tentang sistem kekerabatan dalam al-Qur'an menyatakan bahwa terma *al-raḥm* merupakan salah satu istilah yang berhubungan dengan kekerabatan yang bersifat universal, baik yang menunjukkan hubungan kekerabatan dari pihak laki-laki maupun kekerabatan yang menunjukkan hubungan dari pihak perempuan, sehingga berimplikasi pada adanya pemahaman terhadap sistem matrilineal pada masyarakat Arab awal.<sup>124</sup>

*Kelima. Al-Fāṣilah.* Pada awalnya kata *fāṣilah* biasanya digunakan untuk menyebut istilah potongan daging dari paha (*qiṭ'ah min laḥm al-fakhdz*). Kemudian kata tersebut maknanya berkembang menjadi terputus atau terpisah. Terma *fāṣilah* sendiri ditemukan dalam al-Qur'an yang menjelaskan ketidakbisaan kerabat baik istri atau saudara untuk menembus azab Allah di akhirat.<sup>125</sup> Dari sudut pandang kebahasaan arti dasar dari kata *faṣala* jika dikaitkan dengan hubungan kekerabatan, maka nanti di hari kiamat tidak ada lagi hubungan kekerabatan dan keturunan, semuanya akan terputus<sup>126</sup>. Ini berarti secara implisit al-Qur'an memberikan evolusi pergeseran paradigma kekerabatan dari kerabat sosiologis menjadi kerabat spiritualis.

*Keenam, Al-'Asyīrah.* Istilah *al-'asyīrah* digunakan oleh masyarakat Arab untuk menunjuk kelompok kerabat yang terdiri dari sejumlah *al-khusyūm*. Sedangkan makna *al-khusyūm* itu sendiri biasanya digunakan untuk menyebut sejumlah rumah, dimana disetiap rumah terdiri dari sejumlah keluarga (*usrah*).<sup>127</sup> Selain itu juga masyarakat Arab menggunakan kata *'asyīrah* untuk menunjuk bilangan sepuluh, lalu terma tersebut berkembang maknanya menjadi kerabat laki-laki yang dengannya menjadi

---

<sup>124</sup>Waryani Fajar Riyanto, *Sistem Kekerabatan dalam al-Qur'an...*, hlm. 284.

<sup>125</sup>Al-Ma'ārij: 11-13.

<sup>126</sup>Quraisy Shihab, *al-Misbah*, jld. XIV, hlm. 32.

<sup>127</sup>Ḥusām al-Dīn, *al-Qarābah*, hlm. 194.

banyak.<sup>128</sup> Nabi Muḥammad ketika berdakwah mengajak kaumnya untuk masuk Islam, beliau memanggil kaum Quraisy dengan menyebut *Banī* ‘Abd al-Manāf, dimana ‘Abd al-Manāf merupakan kakek Nabi yang keempat. At-Ṭabarī dalam menafsirkan terma ‘*asyīrah* pada potongan surat al-Syu‘arā’ (*wa andzir ‘asyīrataka al-aqrabīn*) maknanya adalah *Banī* ‘Abd al-Muṭallib, *Banī* ‘Abd al-Manāf, *Banī* al-Quṣay hingga *Banī* Quraisy.<sup>129</sup> Selain itu ada juga sebuah syair yang menyebut terma ‘*asyīrah* yang bermakna tingkat urutan kakek ke atas:

وكنت إماما للعشيرة تنتهي إليك إذا ضاقت بأمر صدورها<sup>131</sup>

Artinya: Padahal aku imam sanak saudara, hingga sekalipun bukan saudara.

Melalui petunjuk di atas, maka dapat disimpulkan bahwa masyarakat Arab biasanya menggunakan terma ‘*asyīrah* untuk menunjuk kekerabatan dengan urutan empat kakek leluhur ke atas. Ibn Khaldūn dalam *Muqaddimah Ibn Khaldūn* juga menyebut *al-‘asyīrah* merupakan sekelompok kerabat yang bertempat tinggal di satu tempat tersetu secara bersama-sama. Kelompok ini juga disebut *al-hai*.<sup>131</sup> Karīm Zakī Ḥusām al-Dīn menyatakan bahwa *al-hay* bermakna kerabat atau kumpulan orang yang masih terikat dengan hubungan darah.<sup>132</sup> Di sisi lain Hisyām Syarabī menyebutkan bahwa *al-‘asyīrah* adalah sub kabilah. Syarabī membagi bentuk kekerabatan masyarakat Arab pra-Islam ke dalam beberapa bentuk yaitu: kabilah (*qabīlah*), sub kabilah (*al-‘asyīrah*),

<sup>128</sup>Ḥusām al-Dīn, *al-Qarābah*, hlm. 194.

<sup>129</sup>Al-Ṭabarī, *Tafsir Ṭabarī*, jld. XIX, hlm. 122.

<sup>130</sup>*Al-Diḡān*, jld. I, hlm. 212.

<sup>131</sup>Ibn Khaldūn, *Muqaddimah Ibn Khaldūn*, hlm.119.

<sup>132</sup>Ḥusām al-Dīn, *al-Qarābah*, hlm. 228.

suku (*ḥamūlah*), keluarga besar (*‘ā’ilah/extended family*), keluarga kecil (*usrah/nuclear family*).<sup>133</sup>

*Ketujuh, Al-Raḥṭ.* Masyarakat Arab pra-Islam biasanya menggunakan terma *al-raḥṭ* untuk menunjuk pada kelompok kekerabatan yang terdiri dari laki-laki. Dengan demikian kelompok kerabat perempuan tidak masuk di dalamnya. Kata ini digunakan untuk menunjuk kelompok kerabat laki-laki yang jumlahnya kurang dari sepuluh. Berbeda dengan terma *fāṣilah*, *fāṣilah* juga menunjuk pada kerabat laki-laki akan tetapi jumlahnya lebih dari sepuluh. Hal yang membedakan keduanya adalah pada jumlah. Istilah *raḥṭ* pada mulanya bermakna kekuatan, kemudian makna ini berkembang menjadi sekelompok orang yang beranggotakan tiga sampai sepuluh orang.<sup>134</sup> Dua terma ini (*fāṣilah* dan *raḥṭ*) berbeda dengan makna *qawm*, dalam *qawm* terdapat kelompok kerabat laki-laki dan kelompok kerabat perempuan.

Dalam al-Qur’an, juga disebutkan kata *raḥṭ* yang menunjukkan makna kelompok kerabat yang terdiri dari sembilan orang dan semuanya laki-laki.<sup>135</sup> Dalam ayat tersebut digunakan kata *raḥṭ* untuk menunjuk kelompok kerabat laki-laki yaitu: anak laki-laki ‘Abd al-Muthalib, dimana jumlah mereka kurang dari sepuluh orang. Perbedaan terma *fāṣilah*, *‘asyīrah* dan *al-raḥṭ* adalah: kata *fāṣilah* digunakan untuk menunjuk kelompok kekerabatan laki-laki yang jumlahnya lebih dari sepuluh, sementara *al-‘asyīrah* menunjukkan makna kelompok kerabat laki-laki yang berjumlah sepuluh, dan *raḥṭ* menunjukkan kelompok kerabat laki-laki yang jumlahnya kurang dari sepuluh.

*Kedelapan, Al-Ahl.* Terma *al-ahl* digunakan masyarakat Arab pra-Islam untuk menunjuk istri dan anak. Kata *al-ahl* secara bahasa mengandung arti ramah, atau suka. Kata *al-ahl* dalam bahasa Indonesia merupakan kata serapan yang memiliki arti mahir atau

<sup>133</sup>Hisyām Syarabī, *Neo Patriarchy...*, hlm. 31.

<sup>134</sup>Quraisy Shihab, *al-Misbah*, jld. VI, hlm. 33.

<sup>135</sup>Al-Naml: 48.

pandai dalam suatu ilmu, selain itu *ahl* dalam bahasa Indonesia juga dipahami sebagai keluarga, sanak saudara yang termasuk dalam suatu golongan.<sup>136</sup> Kata *ahl* juga memiliki arti orang yang tinggal bersama dalam suatu tempat tertentu. Kata *ahl* selanjutnya digunakan untuk menunjuk sesuatu yang mempunyai hubungan dekat baik karena hubungan nasab ataupun karena hubungan agama atau hal lain seperti etnis atau komunitas.<sup>137</sup> Sebuah kerabat itu, keluarga disebut *al-ahl* karena setiap anggotanya diikat dalam satu ikatan yaitu hubungan nasab. Demikian juga halnya dengan komunitas yang menetap di daerah tertentu disebut juga *al-ahl* karena diikat oleh hubungan letak geografis.<sup>138</sup>

Terma *ahl* dan derivasinya juga ditemukan dalam al-Qur'an, akan tetapi makna yang dikandungnya dikembalikan kepada pengertian kebahasaan. Contoh, kata *ahl* yang menunjukkan kepada penduduk (al-Aḥzāb: 33), kata *ahl* yang menunjukkan keluarga (Hūd: 40), kata *ahl* yang menunjukkan keluarga Rasulullah (al-Aḥzāb: 33), dan lain-lain. Selanjutnya kata *ahl* juga berkembang penggunaannya untuk menyebut keluarga dan kerabat orang beriman secara khusus, seperti keluarga Nabi Mūsā (*ahlu Mūsā*), keluarga Nabi Ayyūb (*ahlu Ayyūb*), keluarga Nabi Lūṭ (*ahla Lūṭ*), keluarga Nabi Sulaimān (*ahl Sulaymān*), dan keluarga Maryam (*ahlu Maryam*). Terma *ahl* juga digunakan untuk menunjuk kepada penduduk di sebuah kota, seperti *ahl Madyan* dan *ahl Madinah*. Kata *ahl* juga menunjuk kepada adanya suatu ummat seperti pengikut Nabi Ādam (Maryam: 55), dan pengikut Nabi Ismā'īl (al-Aḥzāb: 33).

Menurut sebuah penelitian yang dilakukan oleh Fajar Riyanto dalam disertasinya, bahwa terma *al-ahl* dan derivasinya dalam al-

---

<sup>136</sup>Departemen Kebudayaan Indonesia, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka 1988), hlm. 11.

<sup>137</sup>Al-Iṣfahānī, *Mu'jam al-Mufradāt*, hlm. 25.

<sup>138</sup>Ibn Mundzir, *Lisān al-'Arab*, jld. XI, hlm. 28-29.

Qur'an memiliki beragam makna, diantaranya: istri,<sup>139</sup> suami-istri, anak-anak dan orang lain yang bergantung pada suami,<sup>140</sup> keluarga,<sup>141</sup> keluarga dekat dan kerabat,<sup>142</sup> pengikut setia,<sup>143</sup> anak-anak,<sup>144</sup> dan pemilik sesuatu.<sup>145</sup> Kesemua makna tersebut dalam al-Qur'an digunakan kata *ahl*. Ia juga mengemukakan bahwa jika kata *ahl* bermakna ikatan kekerabatan karena adanya hubungan biologis-spiritualis (*spiritual kinsip*), maka kata *ahl* juga bermakna kerabat, akan tetapi kerabat yang dimaksud terikat oleh hubungan keikutsertaan sosiologis (*sociological kinship*).<sup>146</sup>

*Kesembilan, Al-Āl*. Menurut sebagian ulama kata *āl* berasal dari kata *ahl* yang bermakna keluarga, pengikut dan rezim. Misalnya *Āl Fir'aun*.<sup>147</sup> Menurut Rāghib dalam keterangannya terma *āl* berasal dari kata *ahl* yang berarti rapat/dekat, baik merupakan kerabat atau pengganti yang merupakan pengganti tugasnya seperti yang disebut dalam al-Qur'an, *Āl Ibrāhīm*, *Āl 'Imrān*, dan lain-lain. Menurut al-Mahdāwī, kata *āl* berasal dari kata *ahl*, kemudian h nya diganti dengan *hamzah*, dan *hamzah* diganti dengan *alif*, dan jamaknya *āl*. Makna *āl* sendiri adalah keluarga dalam pengertian yang luas, sehingga dapat bermakna pengikut, kerabat atau keturunan, dan kaum.<sup>148</sup>

Ada seorang perempuan yang menjadi manusia pilihan di antara keluarga 'Imrān, yaitu Siti Maryam. Al-Qur'an memberikan informasi bahwa ayah dari Maryam adalah 'Imrān. Tentang penisbahan tema 'Alī kepada 'Imrān menunjukkan kepribadian

<sup>139</sup> Al-Qaṣaṣ: 29.

<sup>140</sup> Yūsuf: 25.

<sup>141</sup> Hūd: 29.

<sup>142</sup> Al-Nisā': 35.

<sup>143</sup> Al-Anbiyā': 76.

<sup>144</sup> Al-Anbiyā': 84.

<sup>145</sup> Al-Nisā': 58.

<sup>146</sup> Waryani Fajar Riyanto, *Sistem Kekerabatan dalam al-Qur'an...*, hlm.

331.

<sup>147</sup> Quraisy Shihab, *al-Misbah*, jld. I, hlm. 190.

<sup>148</sup> Zahir, *Syi'ah Berbohong*, hlm. 6.

Maryam sebagai simbol moralitas ‘Imrān. Selanjutnya Siti Maryam juga menjadi simbol positif bagi anaknya ‘Īsā yang dinisbahkan kepada Maryam, yaitu ‘Īsā bin Maryam. Penisbahan nama keluarga kepada nama bapak menurut Fajar Riyanto dalam disertasinya menyatakan bahwa hal tersebut dimaksudkan sebagai simbolisasi kepribadian dan moralitas bagi sang bapak, bukan karena kekuasaan bapak sebagai laki-laki. Oleh karena itu jika perempuan bisa disimbolkan dengan moralitas baik, seperti maryam misalnya, maka mungkin saja jika nama keluarga dapat dinisbahkan kepada ibu sebagai perempuan seperti *Āl Maryam*.<sup>149</sup>

Mengenai konsep *āl* Imam Qurṭūbī menjelaskan sebagai berikut:

Demikian pula keluarga (*āl*) Rasulullah saw adalah orang yang seagama dengannya pada zamannya maupun di sepanjang zaman, baik ada pertalian nasab ataupun tidak. Sebaliknya, orang yang tidak seagama tidak termasuk dalam kategori keluarga, meskipun mempunyai pertalian nasab. Atau dikatakan keluarga agamanya, meskipun bukan merupakan anak baginya, bukan pula ayahnya, pamannya, bibinya, juga bukan ‘aṣabah-nya.<sup>150</sup>

Orang yang tidak seiman dan setauhid, tidak dianggap keluarga Nabi Muḥammad saw, walaupun beliau berkerabat dengan Abū Lahab, keduanya tidak termasuk keluarga Nabi. Sebagaimana dikemukakan dalam al-Qur’an tentang anak Nabi Nūḥ dalam Q.S. Hud ayat 46:

---

<sup>149</sup>Waryani Fajar Riyanto, *Sistem Kekerabatan dalam al-Qur’an...*, hlm. 338.

<sup>150</sup>Al-Qurṭūbī, *al-Jāmi‘ li Ahkām al-Qur’ān*, jld. II, hlm. 49-50.

قَالَ يٰ نُوحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ ۖ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ ۖ فَلَا تَسْأَلْنِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ  
عِلْمٌ ۖ إِنِّي أَعِظُكَ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْخٰٓطِئِينَ

Artinya: "Hai Nūh, Sesungguhnya dia bukanlah termasuk keluargamu (yang dijanjikan akan diselamatkan), Sesungguhnya (perbuatan)nya perbuatan yang tidak baik. sebab itu janganlah kamu memohon kepada-Ku sesuatu yang kamu tidak mengetahui (hakekat)nya. Sesungguhnya Aku memperingatkan kepadamu supaya kamu jangan termasuk orang-orang yang tidak berpengetahuan."

Dalam teori antropologi modern konsep *āl* identik dengan keluarga besar (*extended family*) yang dipersatukan dengan ketauhidan bukan dengan hubungan darah. Dalam konsep ini tidak diperhitungkan seberapa jauh nasabnya, tapi jika seagama, maka ia termasuk keluarga. Dari uraian diatas dapat dibedakan terma *ahl* dengan *āl*. Jika *ahl* digunakan untuk menunjuk keluarga yang terhubung dengan ikatan biologis, sementara terma *āl* digunakan untuk menunjuk keluarga karena ikatan sosiologis. Selain dua istilah tersebut masyarakat Arab pra-Islam juga mengenal istilah *'aṣābah* yang merupakan kekeluargaan karena ikatan kesukuan (solidaritas).

*Kesepuluh, 'Aṣābah.* Kata *'aṣābah* berderivasi menjadi kata-kata berikut: *'aṣabiyyah*, *'aṣābah*, *'uṣbah*, dan *ta'aṣṣub*. Dengan demikian terma-terma tersebut berarti ikatan yang kuat antara seseorang dengan kelompoknya dan kesungguhannya dalam memegang prinsip dan nilai yang dianut oleh kelompok tersebut. Ibn Khaldūn menyebut hubungan ini sebagai hubungan pertalian darah yang mempunyai kekuatan mengikat dan menimbulkan rasa solidaritas dan kebersamaan antar sesamanya. Dan solidaritas ini tidak muncul hanya sebatas pengetahuan tentang keturunan dari nenek moyang yang sama.

Menurut Ibn Khaldūn, esensi dari ‘aṣābah adalah rasa cinta yang sudah dianugerahkan Allah pada manusia pada setiap hambanya terhadap nasab dan golongannya. Perasaan cinta tersebut memunculkan rasa senasib dan sepenanggungan serta harga diri terhadap kelompok, kerja sama dan kesetiaan dalam menghadapi musibah atau ancaman dari luar sehingga akhirnya membentuk kesatuan dan persatuan kelompok.<sup>151</sup> ‘Aṣābiyyah terbagi menjadi dua bagian: *pertama*, ‘aṣābiyyah *khāṣṣ*, yang didasarkan pada keturunan baik keturunan ayah dan ibu maupun keturunan paman dan bibi. *Kedua*, ‘aṣābiyyah ‘*āmm*, yakni selain berdasarkan keturunan, hubungan bertetangga, hubungan perjanjian, hubungan budakpun menjadi dasar terbentuknya ‘aṣābiyyah, hingga akhirnya terbentuk ‘asabiyyah baru dan lebih luas.

konsekuensi dari sikap ‘aṣābiyyah ini adalah munculnya rasa kesukuan. Dalam konteks kesadaran kesukuan yang dipertahankan adalah suku, sehingga eksistensi pribadi menjadi hilang. Montgomery Watt mengatakan bahwa masyarakat Arab saat itu menganut sistem komunitarian kesukuan, bukan individual personal. Dan sistem ini sangat berbeda dengan era saat Qur’an diturunkan, dimana eksistensialisme (eksistensi individu) dan humanisme dikedepankan.<sup>152</sup>

W. Roberston Smith melalui bukunya *Kinship and Marriage*, menyatakan bahwa terma ‘aṣābiyyah ternyata tidak ditemukan dalam al-Qur’an, adapun yang dikenal adalah ‘uṣbah dan ‘iṣābah. Smith juga mengatakan bahwa konsep ‘aṣābah adalah adopsi dari hukum adat tribal Arab pra-Islam.<sup>153</sup>

Ketika tidak ada ahli waris, atau tidak ada yang tersisa setelah ahli waris menerima *fard*-nya, maka pengambilan warisn tersebut jatuhnya kepada ‘aṣābah, satu kata yang utamanya berarti mereka

---

<sup>151</sup>Ibn Khaldūn, *Muqaddimah*, hlm. 128-129.

<sup>152</sup>Montgomery Watt, *Islam and Integration of Society* (London: tnp., 1966), hlm. 33.

<sup>153</sup>Smith, *Kinship and Marriage*, hlm. 64-66.

yang pergi perang bersama, yaitu berada dalam klan yang memiliki musuh bersama. Serupa dengan itu dalam hukum Madinah, para perempuan disingkirkan dari pewarisan berdasarkan prinsip bahwa tidak seorangpun menjadi ahli waris bila ia tidak ikut serta dalam perang, merebut rampasan perang dan melindungi kekayaan.

Selain itu Coulson juga menggambarkan hukum tribal Arab pra-Islam bahwa:

Untuk mempertahankan warisan agar tetap dalam suku, hak-hak waris hanya dimiliki kerabat laki-laki dari jalur laki-laki (*‘aṣābah*) almarhum. Selanjutnya hanya kerabat “terdekat” semacam inilah yang mewarisi, urutannya menjadi: anak turun almarhum, diikuti oleh ayahnya, para saudaranya, dan keturunan mereka, kakek paternal, dan akhirnya pamal-paman dan para keturunan.<sup>154</sup>

Istilah *‘uṣbah* juga disebut dalam surat al-Qaṣaṣ: 76, Yūṣuf: 8, dan al-Nūr: 11:

وَأَتَيْنَهُ مِنَ الْكُنُوزِ مَا إِنَّ مَفَاتِحَهُ لَتَنُوتُ بِالْغُصْبَةِ أُولِيَ الْقُوَّةِ إِذْ قَالَ لَهُ قَوْمُهُ لَا تَفْرَحْ ۗ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْفَرِحِينَ

Artinya: Dan kami Telah menganugerahkan kepadanya perbendaharaan harta yang kunci-kuncinya sungguh berat dipikul oleh sejumlah orang yang kuat-kuat. (Ingatlah) ketika kaumnya Berkata kepadanya: "Janganlah kamu terlalu bangga; Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang terlalu membanggakan diri".

إِذْ قَالُوا لِيُوسُفُ وَأَخُوهُ أَحَبُّ إِلَىٰ آبَيْنَا مِنَّا وَنَحْنُ عُصْبَةٌ إِنَّ آبَانَا لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ

<sup>154</sup>Coulson, *A History of Islamic Law*, hlm. 16.

Artinya: Ketika mereka berkata: "Sesungguhnya Yusuf dan saudara kandungnya (Bunyamin) lebih dicintai oleh ayah kita dari pada kita sendiri, padahal kita (ini) adalah satu golongan (yang kuat). Sesungguhnya ayah kita adalah dalam kekeliruan yang nyata.

إِنَّ الَّذِينَ جَاءُوا بِالْإِفْكِ عُصْبَةٌ مِّنْكُمْ ۗ لَا تَحْسَبُوهُ شَرًّا لَّكُم ۚ بَلْ هُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ ۚ لِكُلِّ  
 أَمْرٍ مِّنْهُمْ مَّا أَكْتَسَبَ مِنَ الْإِثْمِ ۗ وَالَّذِي تَوَلَّى كِبْرَهُ مِنْهُمْ لَهُ عَذَابٌ عَظِيمٌ

Artinya: Sesungguhnya orang-orang yang membawa berita bohong itu adalah dari golongan kamu juga. janganlah kamu kira bahwa berita bohong itu buruk bagi kamu bahkan ia adalah baik bagi kamu.

Dari ketiga terma *‘aṣābah* dalam ayat tersebut lebih banyak menunjukkan makna suatu kelompok secara negatif.<sup>155</sup> Menurut Fajar Riyanto dalam penelitian disertasinya bahwa perlu rekonstruksi penafsiran terhadap konsep *‘aṣabiyyah*. Karena jika makna dasarnya negatif, maka bisa jadi implikasi penerapannya juga akan negatif, terutama menyangkut dengan hubungan kewarisan dalam sistem kekerabatan al-Qur’an. Alqur’an ternyata sangat menekankan pentingnya hubungan moral-hasab dibandingkan dengan ikatan *‘aṣabiyyah-nasab*. Selanjutnya al-Qur’an merubah konsep *qabīlah* dan *‘aṣabiyyah* menjadi *ummah* dan *dīn*.<sup>156</sup>

*Kesebelas*, Al-Ḥasb. Istilah *al-ḥasb* sebenarnya tidak ada kaitan langsung dengan kekerabatan, akan tetapi erat kaitannya dengan kemuliaan nasab garis keturunan bapak dan kakek. Seperti yang tertera dalam hadis:

<sup>155</sup>Quraisy Shihab, *al-Misbah*, jld. IX, hlm. 296.

<sup>156</sup>Waryani Fajar Riyanto, *Sistem Kekerabatan dalam al-Qur’an...*, hlm. 346.

حدثنا مسدد يحيى عن عبيد الله قال حدثني سعيد بن أبي سعيد عن أبيه عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : تنكح المرأة لأربع : لمالها لحسبها ولجمالها ولدينها فاظفر بذات الدين تربت يداك .<sup>157</sup>

Artinya: ... dari Abu Hurayrah R.A, dari Nabi Saw, beliau bersabda: Perempuan dinikahi karena empat perkara: karena hartanya, kemuliaan keturunannya, karena kecantikannya, dan karena agamanya. Maka pilihlah karena agamanya, niscaya kamu akan beruntung.

Menurut Ibn Khaldūn, terma *ḥasb* dan *syarf* adalah dua istilah penting yang dipakai oleh kelompok *‘aṣabiyyah* untuk menghasilkan nasab yang baik. Dalam hal ini ia menghubungkan terma *nasab* dengan *ḥasb*. *Nasab* tidak dikatakan baik, jika *ḥasab*-nya jelek.<sup>158</sup>

Orang Arab Jahiliyyah ketika melakukan manasik haji mereka mempunyai kebiasaan saat singgah di ‘Arafah dan Muzdalifah mereka menyebut nama-nama nenek moyang mereka serta membangga-banggakan nasab dan apa yang telah dilakukan oleh leluhur mereka. Mereka juga bermegah-megahan tentang kemuliaan dan kebesaran leluhur mereka. Selanjutnya ketika al-Qur’an turun kebiasaan tersebut dihapus dan digantikan dengan zikir. Abid Jabiri menyatakan bahwa *al-ḥasb* adalah keturunan yang mulia yang memiliki perilaku baik. Status kemuliaan nasab kembali kepada perilaku itu sendiri.<sup>159</sup> Dan orang-orang Arab pra-

<sup>157</sup> . Sahih al-Bukhari No. 4700, 3745, Sunan Ibnu Majah No. 1848, Sunan Abu Daud No. 1751, Sahih Muslim No. 2661, Sunan al-Nasa’i No. 3178, Musnad Ahmad no. 9158, Sunan al-Darimi no. 2076.

<sup>158</sup> Ibn Khaldūn, *Muqaddimah*, hlm.121.

<sup>159</sup> Muhammad ‘Ābid al-Jābirī, *al-‘Aṣabiyyah wa al-Daulah: Ma‘ālim Naẓariyyah Khaldūniyyah fī Tārikh al-Islāmī* (Baghdad: Āfaq ‘Arabiyyah, t.t), hlm. 432.

Islam menjadikan *al-hasb* sebagai syarat kepemimpinan. Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa *nasb* merupakan konsep kehormatan yang bersifat jasmaniyyah, sementara hasab adalah konsep kehormatan yang bersifat rohaniah.

#### **2.4. Kedudukan Perempuan dalam Masyarakat Arab pra-Islam**

Dari segi struktur sosial, ada tiga karakteristik sistem sosial masyarakat Arab pra Islam yang berimplikasi terhadap hubungan-hubungan dengan sistem kekerabatan, yaitu: pertama, struktur sosial masyarakat bersifat patrilineal, dimana garis keturunan dari pihak Ayah adalah acuan pokoknya. Nama keluarga bagi setiap individu yang bertitik tolak dari bentuk keluarga diambil dari nama ayahnya. Konsekuensinya eksistensi kaum perempuan pun melebur ke dalam garis tersebut. Keturunan dan kehormatan dari pihak perempuan tidak dianggap sebagai bagian dari keluarga, melainkan dimasukkan ke dalam marga orang lain. Jadi ketika seseorang menikah dengan laki-laki di luar suku maka akan terjadi semacam keterputusan mata rantai.<sup>160</sup> Kedua struktur sosial yang bercorak patriarkal. Seluruhnya berpusat pada eksistensi dan peran laki-laki bukan hanya dalam lingkup publik semata, namun lebih daripada itu dalam kehidupan domestik didominasi oleh laki-laki. Dalam masyarakat komunal di mana kepentingan individu dileburkan ke dalam dan harus tunduk kepada kepentingan komunitas, maka yang diperhitungkan adalah kemampuan seseorang dalam berpartisipasi aktif dan memberikan kontribusi sosial terhadap masyarakat, dan pada saat itu secara sosial yang memiliki kemampuan tersebut hanyalah laki-laki. Jadi terciptalah sebuah sistem solidaritas sosial yang memposisikan laki-laki sebagai tulang punggung keluarga,

---

<sup>160</sup>Halimah Barkat, "The Arab Family and Challenge of Social Transformation", dalam Waryani Fajar Riyanto, *Sistem Kekerabatan dalam al-Qur'an...*, hlm. 190.

sementara orang-orang yang tidak produktif seperti perempuan dan anak-anak hanya dianggap sebagai masyarakat kelas dua yang tidak memiliki eksistensi.<sup>161</sup> *Ketiga*, interaksi sosial masyarakat Arab pra Islam adalah sangat feodal-monopolistik. Roda Kehidupan didominasi oleh superioritas kaum bangsawan dan konglomerat, hal tersebut tergambar pada sejarah perbudakan di kalangan bangsa Arab pra Islam yang membuktikan watak feodalisme bangsa tersebut.

Tiga karakteristik tersebut sangat memberi pengaruh terhadap sistem kekerabatan dalam sistem perkawinan dan pewarisan. Dalam pewarisan misalnya, terkait dengan 'asābah, hanya kaum laki-laki dewasa yang diperkenankan mewarisi harta kekayaan karena hanya mereka yang memiliki kemampuan produktivitas dalam kehidupan sosial. Prinsip yang dipegang adalah senioritas dan keikutsertaan dalam aktivitas militer bukan kedekatan.<sup>162</sup> Kehidupan yang diwarnai dengan peperangan antar suku, kemampuan dan keikutsertaan dalam aktivitas militer inilah yang kemudian dijadikan sebagai standar atau parameter produktivitas seseorang yang memungkinkannya untuk menerima bagian harta warisan. Akibatnya perempuan anak-anak dan orang tua dan lemah secara fisik dianggap sebagai kalangan yang tidak produktif dan tidak berhak menerima warisan.

Konstruksi sosial masyarakat Arab pada waktu itu masih berpegang pada budaya patrilineal dan menganut budaya patriarki yang kaku dan ekstrim. Ini berarti hanya laki-laki dewasa yang kuat dan mampu berperang yang memiliki hak-hak istimewa dan menjadi warga kelas satu, sementara anak laki-laki yang masih kecil sebelum ia dewasa tidak diakui eksistensinya. Di sisi lain

---

<sup>161</sup>Marta Mundy, *The Family, Inheritance, and Islam: A Re-Examination of The Sociology Of Fara'id Law*, dalam Waryani Fajar Riyanto, *Sistem Kekerabatan dalam al-Qur'an...*, hlm 191.

<sup>162</sup>W. Robertson Smith, *Kinship and Marriage in Early Arabia*, dalam Waryani Fajar Riyanto, *Sistem Kekerabatan dalam al-Qur'an...*, hlm. 192.

yang berada di kelas rendah adalah perempuan dan budak. Perempuan tidak diakui eksistensinya sebagai manusia, ia dianggap sebagai barang dan dapat diwariskan. Kedudukan perempuan setara dengan budak. Sebagai contoh, misalnya dalam kasus tebusan dalam pembunuhan, jika yang dibunuh laki-laki maka keluarganya akan menerima tebusan sebanyak 100 ekor unta, namun jika yang dibunuh adalah perempuan maka keluarganya hanya menerima 50 ekor unta saja.

Dan faktanya konstruk budaya patriarki ini sangat kuat mewarnai hukum Islam. Produk penafsiran yang dihasilkan ini bukan berarti menunjukkan kesalahan dan ketidakmampuan para ulama klasik dalam mengambil pesan al-Qur'an, akan tetapi harus dipahami bahwa hasil tafsiran tersebut adalah sesuai dengan logika dan konteks sosial budaya sesuai zamannya.<sup>163</sup> Salah satu contoh yang dapat ditinjau adalah penafsiran tentang surat al-Nisā': 34:

الرِّجَالُ قَوُّمُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ ۗ  
فَالصَّالِحَاتُ قَنَاطٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ ۗ وَاللَّي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ  
وَأَهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ ۚ إِنِ اطَّعْتُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا ۗ إِنَّ اللَّهَ  
كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا

Artinya: Kaum laki-laki itu adalah pemimpin bagi kaum wanita, oleh Karena Allah Telah melebihkan sebahagian mereka (laki-laki) atas sebahagian yang lain (wanita), dan Karena mereka (laki-laki) Telah menafkahkan sebagian dari harta mereka. sebab itu Maka wanita yang saleh, ialah yang taat kepada Allah lagi memelihara diri ketika suaminya tidak ada, oleh Karena Allah Telah memelihara (mereka)[. wanita-wanita yang kamu

<sup>163</sup>Nasaruddin Umar, *Al-Qur'an Untuk Perempuan* (Jakarta: Jaringan Islam Liberal, 2002), hlm. 5.

khawatirkan nusyūznya, Maka nasehatilah mereka dan pisahkanlah mereka di tempat tidur mereka, dan pukullah mereka. Kemudian jika mereka mentaatimu, Maka janganlah kamu mencari-cari jalan untuk menyusahkannya. Sesungguhnya Allah Maha Tinggi lagi Maha besar.

Para *mufasssir* seperti Fakhr al-Dīn al-Rāzī,<sup>164</sup> Ibn Katsīr,<sup>165</sup> al-Zamakhsharī,<sup>166</sup> al-Ṭabāṭabā'ī,<sup>167</sup> Muḥammad 'Abduh, dan Rasyīd Riḍā,<sup>168</sup> dalam menafsirkan ayat tersebut masih menonjolkan supremasi laki-laki terhadap perempuan dengan menyebutkan bahwa laki-laki memiliki beberapa keunggulan dalam hal kekuatan akal, ketegasan, semangat, pengetahuan, keperkasaan, keberanian dan ketangkasan, yang selanjutnya corak penafsiran seperti ini memberi dampak yang sangat luas sehingga dalam doktrin Islam seolah diyakini bahwa manusia lemah secara akal, tidak boleh menjadi pemimpin, menjadi hakim, sehingga peran dan tugas perempuan hanya pada ranah domestik saja.

Kedudukan perempuan saat itu masih sangat rendah. tak ubahnya seperti barang yang bisa diberikan dan dicampakkan. Perempuan hanya sebagai pelengkap dalam keluarga. Bahkan disebagian kabilah bangsa Arab Quraish, kelahiran seorang bayi perempuan merupakan aib yang sangat besar yang mencemarkan nama baik keluarga bahkan kabilah. Sehingga tak jarang bayi

---

<sup>164</sup>Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Tafsīr al-Kabīr* (Teheran: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, tt), jld. 10, hlm. 88.

<sup>165</sup>Imād al-Dīn Ismā'īl bin Katsīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-Azīm* (Beirut: Dār al-Fikr, tth), jld. I.

<sup>166</sup>Mahmud bin 'Umar al-Zamakhsharī, *Tafsīr al-Kasysyāf 'an Haqā'iq al-Tanzīl* (Beirut: Dar al-Kitāb al-'Arabī, tt), jld. I, hlm. 523.

<sup>167</sup>Muḥammad Ḥusain al-Ṭabāṭabā'ī, *Tafsīr al-Mizān* (Beirut: Mu'assasah al-'Alāmi li al-Maṭbū'āt), jld. IV, hlm. 351.

<sup>168</sup>Muhammad Rasyīd Riḍā, *Tafsīr al-Manār* (Beirut: Dār al-Ma'rifah, tt), jld. V, hlm. 67-68.

perempuan yang baru lahir menemui ajal dengan sangat sadis, mereka dibunuh atau dibenamkan dalam pasir. Mengenai hal ini al-Qur'an mengabadikannya dalam surat al-Nahl ayat 57-59:

وَيَجْعَلُونَ لِلَّهِ الْبَنَاتِ سُبْحَانَهُ، وَلَهُمْ مَا يَشْتَهُونَ (57) وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِالْأُنثَىٰ ظَلَّ  
وَجْهَهُ، مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ (58) يَتَوَرَّى مِنَ الْقَوْمِ مِنْ سُوءِ مَا بُشِّرَ بِهِ، إِنَّهُمْ فِي أَعْيُنِنَا  
عَلَىٰ هُونٍ أَمْ يَدُسُّهُ فِي التُّرَابِ ۗ أَلَا سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ (59)

Artinya: Dan mereka menetapkan bagi Allah anak-anak perempuan. Maha Suci Allah, sedang untuk mereka sendiri (mereka tetapkan) apa yang mereka sukai (yaitu anak-anak laki-laki). Dan apabila seseorang dari mereka diberi kabar dengan (kelahiran) anak perempuan, hitamlah (merah padamlah) mukanya, dan dia sangat marah. Ia menyembunyikan dirinya dari orang banyak, disebabkan buruknya berita yang disampaikan kepadanya. apakah dia akan memeliharanya dengan menanggung kehinaan ataukah akan menguburkannya ke dalam tanah (hidup-hidup)? Ketahuilah, alangkah buruknya apa yang mereka tetapkan itu.

Di antara kalangan sahabat Nabi yang melakukan hal tersebut adalah 'Umar bin Khattāb. Umar pernah melakukan hal tersebut sebelum dia masuk Islam. Apabila bayi yang lahir adalah laki-laki, maka mereka akan membuat pesta besar-besaran untuk merfleksikan kebanggaan dan rasa senang terhadap kelahiran bayi laki-laki yang akan meneruskan perjuangan kabilah dan dapat membawa keberuntungan. Refleksi dari kegembiraan tersebut diadopsi menjadi syari'at Islam dengan nama *'aqīqah*. Namun dalam budaya *'aqīqah* ini masih kental merefleksikan budaya patriarki, di mana ketika lahir bayi laki-laki disyari'atkan untuk memotong dua ekor kambing, namun jika yang lahir adalah bayi

perempuan maka hanya disunnahkan memotong satu ekor kambing saja.

Dalam masalah pembagian warisan misalnya, wanita tidak mendapat warisan dari orang tuanya, suaminya maupun keluarganya. Bahkan wanita tersebut merupakan harta yang dapat diwariskan. Alasan mengapa perempuan tidak mendapat harta waris adalah karena perempuan tidak punya peran apapun dalam keluarga, kabilah maupun sosial, selain sebagai pemuas syahwat dan alat reproduksi.

Dalam masalah poligami misalnya, baik para ulama tafsir maupun hadis sepakat bahwa poligami dibolehkan dalam Islam, meskipun saat yang sama mereka mengharuskan adanya keadilan, bahkan dalam beberapa pendapat ada yang menafsirkan al-Nisā': 3 dengan kebolehan menikah sampai 18 orang. Tidak satupun dari mereka yang melarang poligami, kecuali setelah Muḥammad 'Abduh yang memberikan satu penafsiran yang agak kontekstual dan berusaha untuk meyakinkan umat Islam bahwa Islam sendiri tidak pernah menganjurkan poligami.<sup>169</sup>

Dalam konteks inilah menurut Nasaruddin Umar, bahwa hasil upaya dari ulama klasik tersebut perlu diinterpretasi ulang, sehingga bentuk penafsiran menjadi sesuatu yang *on going process*.<sup>170</sup> Perubahan tersebut dilakukan seiring perubahan ruang dan waktu. Dan upaya terpenting adalah bagaimana mengartikulasikan ayat-ayat yang bias gender ke dalam lingkungan masyarakat saat ini. Upaya tersebut tentunya bukan tidak berdasar, karena al-Qur'an dalam banyak hal menekankan bahwa antara laki-laki dan perempuan adalah setara.<sup>171</sup>

Maka dari itu, dalam masalah warisan misalnya, hukum Islam yang memberikan hak setengah dari warisan laki-laki pada

---

<sup>169</sup>Yayan Sopyan, *Tarikh Tasyri', Sejarah Pembentukan Hukum Islam*, (Depok: Gramata Publishing 2010), hlm. 36-37.

<sup>170</sup>Nasaruddin Umar, *Al-Qur'an untuk Anak Perempuan*, hlm. 4.

<sup>171</sup>Al-Ḥujurāt: 13; al-Nahl: 97.

saat itu merupakan tindakan sebuah terobosan yang sangat revolusioner. Akan tetapi, untuk masyarakat yang sudah mengenal hak-hak konstitusional saat ini, konsep tersebut perlu ditelaah lebih lanjut, karena ada beberapa indikator yang masih meletakkan perempuan sebagai makhluk kelas dua. Dengan kata lain, jika kedudukan dan peran perempuan baik dalam ranah keluarga maupun dalam ranah sosial, atau bahkan dianggap menjadi bagian penting dalam keluarga maupun masyarakat, maka apakah seharusnya proporsi perempuan dan laki-laki dalam mendapatkan hak waris juga harus sama.

Hal tersebutlah yang dipelopori oleh Hazairin ketika merumuskan satu konsep hukum kewarisan Islam dalam konteks masyarakat Indonesia. Menurut Hazairin al-Qur'an tidak menerapkan satu sistem hubungan kekerabatan patrilineal dalam rumpun kekeluargaan, akan tetapi bilateral dimana laki-laki dan perempuan mempunyai kedudukan sama-sama penting. Maka dari itu suatu adat atau kebiasaan masyarakat yang menggunakan konsep patrilineal dan dalam hal ini laki-laki mendapat porsi yang lebih banyak, sebenarnya hal tersebut tidak sejalan dengan spirit al-Qur'an. Konsekuensinya, sistem kewarisan dan kekeluargaan ini harus disesuaikan dengan nilai-nilai Islam yang menganjurkan sistem bilateral.<sup>172</sup> Hal yang sama juga dirumuskan Munawir Sjadzali ketika merumuskan satu konsepsi tentang kontekstualisasi hukum Islam.<sup>173</sup>

Subordinasi bangsa Arab juga terlihat dalam praktik bagaimana mereka memperlakukan perempuan yang sedang haid atau nifas. Masyarakat Arab dan sebagian suku bangsa Yahudi yang tinggal dan hidup di jazirah Arab pada waktu itu menganggap

---

<sup>172</sup>Lihat Hazairin, *Hendak Ke Mana Hukum Islam* (Jakarta: Tintamas, 1976). Lihat juga Hazairin, *Hukum Kewarisan Bilateral Menurut al-Qur'an dan Hadis*, (Jakarta: Tintamas 1961).

<sup>173</sup>Lihat Munawir Sjadzali, *Ijtihad Kemanusiaan* (Jakarta: Paramadina 1995).

bahwa perempuan yang sedang haid atau nifas sebagai perempuan yang najis, kotor dan tidak membawa berkah, sehingga mereka tidak diperbolehkan masuk rumah sampai mereka bersih. Dan biasanya mereka diasingkan ditempat tertentu di luar rumah sampai mereka bersih.

Ketika Islam datang kepercayaan yang menganggap perempuan yang sedang haid dan nifas sebagai perempuan yang tidak membawa berkah, najis dan kotor dihilangkan. Mereka merupakan bagian dari keluarga yang bersih dan diperbolehkan bergaul dengan siapa saja. Hanya satu yang dilarang yaitu melakukan hubungan suami istri. Hal tersebut tertera dalam al-Qur'an surat al-Baqarah ayat 222:

وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ ۗ قُلْ هُوَ أَذَىٰ فَأَعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ ۗ وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ  
حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ ۗ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ ۗ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ  
الْمُتَطَهِّرِينَ

Artinya: Mereka bertanya kepadamu tentang haidh. Katakanlah: "Haidh itu adalah suatu kotoran". oleh sebab itu hendaklah kamu menjauhkan diri dari wanita di waktu haidh; dan janganlah kamu mendekati mereka, sebelum mereka suci. apabila mereka Telah suci, Maka campurilah mereka itu di tempat yang diperintahkan Allah kepadamu. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang bertaubat dan menyukai orang-orang yang mensucikan diri.

Dari beberapa permasalahan di atas, bila ditinjau lebih dalam tentunya bertentangan dengan prinsip Islam yang lebih menekankan relasi seimbang antara laki-laki dan perempuan, baik dalam wilayah domestik ataupun publik. Dalam beberapa kasus, al-Qur'an sendiri banyak meminjam adat atau kebiasaan bangsa Arab

atau bangsa lain yang mengitarinya, meskipun dilakukan perubahan-perubahan. Yang menjadi substansi di sini adalah perubahan yang dilakukan al-Qur'an menjadi stimulus bagi umat Islam untuk selalu membaca al-Qur'an dengan semangat zamannya. Kesalahan dalam pembacaan ini, dengan tetap mempertahankan budaya Arab yang profan, justru akan menghambat kemajuan Islam itu sendiri.

Melalui Nabi Muhammad Islam datang membawa pesan moral kemanusiaan yang tidak ada bandingannya dengan agama mana pun. Islam bukan hanya mengajak manusia untuk melepaskan diri dari belenggu dan tekanan kemanusiaan, bahkan lebih dari itu Islam mengajak meninggalkan tuhan yang politeis menuju kepada satu Tuhan yang Maha Esa. Misi ketuhanan inilah yang menjadikan Islam sebagai agama transformatif. Ketika sebelum kedatangan Islam, dunia diwarnai dengan imperialisme dan kolonialisme antara sesama bangsa, suku, maupun kelompok. Akan tetapi kedatangan Islam merubah itu semua dengan mengikrarkan bahwa manusia seluruhnya adalah setara di hadapan Tuhan. Dengan demikian secara horizontal tidak ada superioritas suatu bangsa yang menekan bangsa lain, atau kekuatan individu yang menekan individu lainnya. Semua mulia di mata Allah tidak ada yang hina, yang membedakan hanyalah ukuran ketakwaan setiap individu kepada Allah.

Oleh karena itu sebenarnya Islam merupakan sarana yang mempersatukan misi dan visi kesetaraan laki-laki dan perempuan. Di mana hal ini tidak ditemukan dalam agama mana pun. Akan tetapi sayangnya, kesetaraan ini tidak terwujud secara menyeluruh dalam setiap lapisan masyarakat, hal ini terlihat dengan munculnya gerakan sekelompok orang yang mengatasnamakan Islam yang menolak kesetaraan antara laki-laki dan perempuan.

Dalam sejarah Islam sebenarnya terdapat fase-fase dimana perempuan begitu sangat dihormati, dan terdapat juga fase-fase di mana perempuan ditinggalkan dan dihinakan, kemudian

disetarakan dengan laki-laki. Sikap dunia terhadap perempuan mengikuti garis konjungtural. Dalam misi inilah Islam datang untuk memberikan kesetaraan tersebut.<sup>174</sup>

Penghormatan kepada perempuan terjadi pada masa Rasulullah. Kaum perempuan pada saat itu mendapat perlakuan yang tidak berbeda dengan laki-laki. Saat itu Rasulullah tidak melarang perempuan berperan di ranah publik, bahkan kedekatan kaum perempuan dalam menerima ajaran agama sama dekatnya dengan kaum laki-laki. Kaum perempuan memiliki pengajian khusus bersama Rasul. Terkait dengan peran di ranah publik, hal ini bisa dilihat dari beberapa istri Rasulullah yang memiliki profesi di luar rumah, seperti Zainab binti Jahasy yang profesinya adalah penyamak kulit, bahkan ia memiliki sebuah usaha home industry yang memproduksi peralatan-peralatan dari kulit seperti gendang, dan lain-lain. Atau Shafia yang memiliki profesi sebagai perias pengantin.

Tindakan Rasulullah ini mencerminkan bahwa beliau sangat demokratis dan tidak membedakan antara laki-laki dan perempuan. Apa yang diperoleh sahabat laki-laki dalam hal ilmu misalnya, hal yang sama juga diperoleh sahabat perempuan. Rasulullah memandang bahwa antara perempuan dan laki-laki memiliki akses yang sama sehingga beliau membuka pintu selebar-lebarnya serta mewajibkan kepada laki-laki dan perempuan dalam menuntut ilmu secara sama.

Rasulullah Saw telah memulai sebuah tradisi baru dan melakukan perombakan secara besar-besaran terhadap cara pandang masyarakat Arab dalam memandang perempuan. Kondisi ketika mereka merasa malu melahirkan anak perempuan seperti yang tergambar dalam Surat al-Nahl ayat 58-59 sudah tidak ada lagi. Untuk melawan budaya yang tidak manusiawi tersebut, Rasulullah sangat membanggakan anak perempuannya, dan tanpa malu-malu

---

<sup>174</sup>Syafiq Hasyim, *Hal-hal yang Tak Terpikirkan...*, hlm. 32.

menggendongnya di depan umum. Apa yang dilakukan Rasulullah tersebut adalah dalam rangka pembentukan wacana baru di mana perempuan dan laki-laki adalah sama. Sama dalam hal ini bukan dalam pengertian mutlak, akan tetapi sama dalam memperoleh perlakuan yang adil.<sup>175</sup>

Selain itu, secara teologis Rasulullah tidak dikaruniai anak laki-laki. Rasulullah pernah diejek oleh orang-orang munafik pada waktu itu karena tidak memiliki anak laki-laki, awalnya sebagai manusia biasa Rasulullah merasa sulit, akan tetapi kesedihan itu segera sirna dan dalam sebuah riwayat Rasulullah menyatakan bahwa “barang siapa yang memiliki dua anak perempuan dan dia memperlakukannya dengan baik, maka Allah akan memasukkannya ke surga”. Hal ini tentunya menyimpan *ibrah* tentang ketidak tabuan seorang Nabi memiliki anak perempuan, selain itu takdir ini bertujuan untuk mencegah pengkultusan terhadap anak laki-laki Rasul yang berkenaan dengan tradisi masyarakat Arab yang patriarkhis pada masa itu.<sup>176</sup>

Dalam kesempatan yang lain, secara pribadi Rasulullah juga memberikan teladan yang baik perlakuan terhadap perempuan. Sikap teladan yang sangat menonjol dari beliau adalah perlakuan baiknya terhadap semua istri-istrinya. Tidak pernah ada satu riwayatpun yang mencerminkan ketidakadilan Rasulullah terhadap istri-istrinya. Meskipun terkadang antara istri-istrinya saling cemburu, Rasulullah berusaha memberikan apa yang diperoleh secara adil dan merata kepada istri-istrinya. Rasulullah dalam sebuah riwayat menyatakan: “*sebaik-baik kamu adalah sebaik-baik perlakuan kamu terhadap keluargamu, dan aku adalah orang yang terbaik di antara kamu sekalian terhadap keluargaku*”.

Pentingnya kedudukan perempuan pada zaman Rasulullah juga bisa dilihat pada wacana pembentukan Islam awal dan

---

<sup>175</sup>Fatima Mernissi, *Wanita di Dalam Islam...*, hlm. 62.

<sup>176</sup>Fatima Mernissi, *Wanita di Dalam Islam...*, hlm. 76.

keterlibatan beberapa perempuan dalam meriwayatkan hadis. Banyak dari perempuan saat itu yang meriwayatkan hadis langsung dari Rasulullah. Disebutkan bahwa hampir sekitar lima puluh perempuan perawi hadis, yang hadisnya menyebar dalam kitab hadis Imam Malik dan yang lain-lain. Tidak hanya dalam bidang periwayatan hadis, keterlibatan perempuan juga terjadi dalam ranah publik yang dikesankan sebagai ranah kaum laki-laki, misalnya keterlibatan dalam perang, ada beberapa sahabiyat yang ikut berperang bersama Rasulullah, dimana sebagian mereka sebagai tim medis.

Intensitas yang tinggi terhadap keterlibatan perempuan dalam dunia politik, intelektual, dan budaya menunjukkan bahwa kaum perempuan sangat diperhitungkan pada masa itu. Setidaknya ada tujuh kepentingan perempuan yang dibela oleh Islam. *Pertama*, perempuan adalah orang yang dilindungi dalam undang-undang, dalam hal ini adalah al-Qur'an dan hadis. *Kedua*, perempuan diberi kebebasan dalam memilih pasangan hidup. Hal ini tertuang dalam hadis riwayat Muslim, "*Janda lebih berhak atas dirinya daripada walinya, dan perawan dimintai izinnya, dan izinnya adalah diamnya.* *Ketiga*, berbeda dengan tradisi jahiliyyah dimana perempuan berada pada posisi tercerai terus menerus, justru dalam Islam perempuan diberih hak talaq. Hal ini tertuang dalam Surat al-Talaq ayat 28-29. *Keempat*, sebuah terobosan yang luar biasa yaitu Islam memberikan hak warisan kepada perempuan dan berhak memiliki kekayaan tersebut. *Kelima*, perempuan memiliki hak pemeliharaan anak. Hak memelihara ini disebut dengan *haqq al-hadhānah*, dimana para perempuan pada masa Jahiliyyah tidak memiliki hak itu. *Keenam*, perempuan memiliki hak hidup. *Ketujuh*, perempuan diberi hak untuk mambelanjakan hartanya, di mana sebelumnya hak ini hanya dimiliki oleh laki-laki.<sup>177</sup>

---

<sup>177</sup>Syafiq Hasyim, *Hal-hal yang Tak Terpikirkan...*, hlm. 35-36.

Pembelaan terhadap hak dasar perempuan di atas sudah diberlakukan pada zaman Rasulullah, namun pasca Rasulullah kehidupan perempuan sedikit demi sedikit menurun, bahkan semakin jauh dari kehidupan Rasulullah, keterlibatan perempuan dalam ranah publik pasca Rasulullah semakin memudar. Tingkat mobilitas perempuan yang sangat tinggi pada masa Rasulullah juga mulai memudar. Sebenarnya hal tersebut sudah diantisipasi dalam pesan terakhir Rasulullah pada saat *haji wada'*, dimana salah satu pesan penting beliau adalah perlindungan terhadap perempuan dikemudian hari.

Kehidupan perempuan pasca Rasulullah (masa sahabat, tabi'in, tabi' tabi'in, pasca tabi'tabiin hingga sekarang) keberadaan perempuan relatif tidak diperhitungkan. Selama ini, kalangan sejarawan ketika mengungkap peran perempuan selalu merujuk kepada istri-istri Rasulullah, padahal dalam catatan biografis terdapat sejumlah sahabat perempuan yang jumlahnya tidak kurang dari 1200 sahabiyyat, yang mereka itu memiliki hubungan langsung dengan Rasulullah. Kemudian pada masa tabi'in, dari catatan yang direkam oleh sejarawan tidak banyak perempuan yang menonjol. Bahkan dibanding sahabat perempuan, jumlah tabi'in lebih sedikit, jumlah mereka tidak kurang dari 140 orang. Kemudian pada masa selanjutnya, masa setelah tabi'in, jumlah tabi' tabi'in perempuan pada saat ini tidak ada keterangan yang pasti. Bisa dikatakan, semakin kebelakang semakin jarang yang memperhatikan kiprah perempuan.<sup>178</sup>

## **2.5. Perwalian dalam Masyarakat Arab Pra-Islam**

Keluarga mempunyai arti penting dalam mengatur berbagai kegiatan sosial, seperti kegiatan agama, ekonomi, dan politik. Pola kekerabatan dan kekeluargaan sangat dominan di dalam

---

<sup>178</sup> Syafiq Hasyim, *Hal-hal yang Tak Terpikirkan...*, hlm. 39-43.

masyarakat, sehingga dapat dikatakan bahwa bangsa Arab didasarkan kekerabatan yang terwujud di dalam keluarga.

Jazirah Arab mempunyai wilayah yang sangat luas. Sebagian besar wilayahnya berpadang pasir. Daerah yang subur hanya terdapat di beberapa, seperti di daerah utara dan sebagian daerah selatan. Letak geografisnya yang jauh dari kondisi alam dan pusat-pusat kerajaan besar yang sulit dijangkau, mengakibatkan kawasan ini luput dari cengkeraman kedua kerajaan besar (Romawi-Bizantium dan Persia). Gassania yang terletak di utara barat daya seolah-olah menjadi penyangga untuk membatasi pengaruh kerajaan Bizantium di barat. Di bagian utara timur laut memanjang daerah Lakhmid sebagai daerah penyangga dari pengaruh kerajaan Persia di Timur.

Seperti yang sudah dijelaskan sebelumnya, bahwa pada umumnya masyarakat di kawasan Timur Tengah ketika itu menganut sistem patriarki<sup>179</sup> (*al-mujtama' al-abawī*). Otoritas bapak (suami) menempati posisi sangat dominan dan perannya sangat penting bagi keluarga. Bapak atau suamilah yang bertanggung jawab terhadap keseluruhan keluarga yang menyangkut dengan keselamatan, keutuhan dan kelangsungan keluarga. Ibu atau istri hanya terlibat sebagai anggota keluarga dalam suatu rumah tangga. Untuk itu, bapak atau kaum laki-laki mendapat beberapa hak istimewa sebagai konsekuensi dari tanggung jawab mereka yang demikian besar dibandingkan pihak istri atau perempuan secara umum. Nama keluarga (*kunyah/surname*) bagi anak-anaknya diambil dari nama bapaknya (patrilineal).<sup>180</sup>

---

<sup>179</sup>Patriarki (Inggris: *patriarchy*) diartikan sebagai sistem masyarakat yang menelusuri garis keturunan melalui pihak bapak (suami). Sebaliknya, matriarki adalah kelompok masyarakat yang menelusuri garis keturunan melalui pihak ibu (istri).

<sup>180</sup>Khalīl 'Abd al-Karīm, Syari'ah: *Sejarah Pergulatan Pemaknaan*, Terj. Kamran As'ad, (Yogyakarta:LkiS, 2003), hlm. 3.

Dalam karya Hisyām Syarabī yang terkenal, *Neopatriarchy, A Theory of Distorted Change in Arab Society*, ia membedakan model patriarki masyarakat Arab dan masyarakat non Arab. Ia juga menggambarkan secara sistematis perkembangan model patriarki masyarakat Arab yang dibaginya dalam enam tahapan, yaitu 1) pra Islam, 2) era Nabi Muḥammad, 3) era dinasti ‘Umayyah dan ‘Abbāsiyah, 4) era kekuasaan para sultan di kerajaak-kerajaan kecil (*petty sultans*), 5) era kekuasaan Usmani, dan 6) era neopatriarki.<sup>181</sup>

Model patriarki pada era masyarakat pra Islam dianggap banyak memberi pengaruh terhadap sejarah perkembangan patriarki sesudahnya di kawasan ini. Karena struktur masyarakat pada masa itu adalah struktur masyarakat tribal (kabilah). Hal ini penting untuk diketahui guna menjelaskan model patriarki dunia Arab dan dunia Islam saat ini. Dalam masyarakat kabilah yang selalu berpindah-pindah tempat, masing-masing individu harus mengidentifikasi diri dan memberikan loyaliitas penuh kepada kelompok kabilahnya. Organisasi kesukuan hanya berlaku untuk satu suku saja, karena mereka alergi terhadap institusi yang berskala luas. Organisasi suku memiliki kedudukan yang sangat vital dalam struktur masyarakat Arab. Seseorang akan diakui hak-haknya kalau ia bergabung menjadi salah satu anggota dalam suku. Rasa aman seseorang terletak pada persekutuan suku, tanpa suku berarti tanpa perlindungan. Dengan demikian rasa kesukuan menjadi paling dominan. Biasanya persekutuan ini didasarkan atas hubungan darah baik dari pihak ibu maupun pihak bapak. Inilah yang dinamakan solidaritas suku yang paling esensial. Seperti halnya Nabi Muḥammad saat melakukan dakwah di Mekah, walaupun orang-orang kafir Quraisy menolak ajaran Muḥammad, namun mereka tidak dapat melakukan pembunuhan, karena

---

<sup>181</sup> Hisyām Syarabī, *Neopatriarchy: A Theory of Distorted Change in Arab Society...*, hlm. 26, dikutip dari Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif al-Qur’an* (Jakarta: Paramadina, 2001), hlm. 129.

Muhammad berada dibawah perlindungan (perwalian) Abū Ṭālib berdasarkan kesukuan atas hubungan darah dari pihak ayahnya.

Sementara kehadiran Islam melalui teks-teks al-Qur'an memperkenalkan konsep ummah, suatu konsep yang lebih bersifat universal, dan memberikan pengaruh yang cukup besar terhadap struktur sosial yang egaliter. Pengelompokan berdasarkan daerah, darah, suku, ras, warna kulit dan berbagai ikatan primordial yang lain lebur dalam institusi ummah.<sup>182</sup>

Dalam masyarakat tribal (kabilah), seorang perempuan tidak pernah tampil sebagai pemimpin komunitas, akan tetapi dalam konsep masyarakat ummah, perempuan yang berprestasi memperoleh kesempatan yang sama dengan laki-laki. Jika pada kenyataan dalam sejarah dunia Islam perempuan kurang mendapatkan kesempatan untuk menjadi pemimpin umat, bisa jadi hal tersebut disebabkan oleh faktor tradisi budaya.

Mengenai perwalian, dalam budaya Arab pra-Islam bahwa perempuan merupakan milik kabilahnya. Apabila ada laki-laki yang mau mengawini seorang perempuan dari kabilah lain, maka ia harus membelinya dari kabilah tersebut. Kemudian beralih kepada hal yang kecil bahwa perempuan adalah milik walinya. Dalam posisi ini perempuan tidak memiliki dirinya sendiri, ia harus patuh pada walinya. Suka atau tidak suka walinya boleh memaksanya kawin. Dan tradisi Arab pra-Islam ini dilestarikan dalam fikih tentang konsep perwalian melalui institusi yang disebut *wali mujbir*, yakni wali yang memiliki hak untuk memaksa perempuan dengan lelaki pilihan walinya, walaupun dalam fikih, pemilik hak paksa telah dipersempit yaitu hanya ayah dan kakek saja. Pendapat ini hanya terdapat dalam mazhab Syāfi'ī saja, sementara mazhab yang lain tidak memakainya. Bahkan saat ini di sebagian negara-

---

<sup>182</sup>Hisyām Syarabī, *Neopatriarchy: A Theory of Distorted Change in Arab Society...*, hlm. 26, sebagaimana dikutip Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif al-Qur'an*, hlm. 130.

Islam yang menganut mazhab Syāfi'ī sudah meninggalkan paham tersebut.

Asaf A. A. Fyzee berpendapat bahwa *hak ijbār* dari wali bukan merupakan karakteristik hukum Islam. Dalam Islam yang disepakati umat Islam adalah tentang hak *ijbār* perwalian pada anak yang belum *baligh*. Dalam proses hukum ini, orang tua dapat menikahkan anak perempuannya tanpa seizinnya sampai anak perempuan tersebut *baligh*. Praktik ini juga diakui dalam masyarakat pra-Islam.<sup>183</sup>

Untuk kita pahami peran dan keberadaan yang dimainkan Islam, dibutuhkan pemahaman intens terhadap stratifikasi sosial-budaya bangsa Arab menjelang dan ketika al-Qur`an diturunkan. Tujuan al-Qur`an hanya dapat dipahami secara utuh, jika kondisi sosial-budaya bangsa Arab telah dipahami. Bahkan beberapa ayat dalam al-Qur`an, seperti ayat-ayat gender, tanpa memahami latar belakang sosial-budaya masyarakat Arab dapat disalah tafsirkan.

Menurut Syarabī kehadiran Islam mengakibatkan terjadinya revolusi secara radikal terhadap sistem patriarki yang tadinya berorientasi sempit menjadi luas, sekalipun dalam prakteknya, menurut sejumlah feminis Muslim, terkadang masih melenceng dari ideologi ummah menjadi praktek “kabilah besar” (*supertribe*), karena masih terlihat adanya praktek penindasan perempuan.<sup>184</sup>

Menurut Lapidus keberlangsungan budaya pra-Islam ke dalam Islam terjadi dalam berbagai hal, seperti tatanan masyarakat pertanian, struktur keluarga dan ideologi patriarkhi., masyarakat yang datang, ekonomi pasar dan beberapa unsur ajaran monoteistik,

---

<sup>183</sup>Asaf A. A. Fyzee, *Outline of Muhammad Law* (London: Oxford University Press, 1995), cet. II, hlm. 178.

<sup>184</sup>Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif al-Qur'an*, hlm. 131.

masih tetap diakomodir dalam tradisi Islam.<sup>185</sup> Hal yang sama pula telah diungkapkan oleh sejumlah orientalis, seperti Goldziher.<sup>186</sup> Watt,<sup>187</sup> dan Coulson.<sup>188</sup>

Leila Ahmed dalam bukunya yang masyhur, “*Women and Gender in Islam*” Melalui data-data yang dipaparkan para ahli sebelumnya, ia memberikan kesimpulan yang sedikit tergesa-gesa bahwa Islam telah berperan sangat penting dalam mentransformasikan pandangan sosial-keagamaan bangsa Arab sehingga sesuai dengan tradisi bagian lain Timur Tengah dan daerah Mediteranica, termasuk pandangan stereotip terhadap perempuan, ia mengatakan:

In instituting a religion and a type of family conforming with those already established in such adjoining regions, Islam displaced in Arabia a polytheist religion with three paramount goddesses and a variety of marriage customs, including but not confined to those

---

<sup>185</sup>Ira M. Lapidus, *A History of Islamic Societies* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), hlm. 4-5.

<sup>186</sup>Goldziher mengatakan bahwa Muhammad tidak mempermaklumkan ide-ide baru, hanya memperkaya konsepsi-konsepsi terdahulu. Muhammad tidak lain hanyalah seorang yang cerdas yang mempunyai kemampuan mentransformasikan nilai-nilai terdahulu ke dalam suatu bentuk sistem ajaran (Islam). Ignaz Goldziher, *Introduction to Islamic Theology and Law* (Princeton New York: Princeton University Press, 1981), hlm. 3.

<sup>187</sup>Watt lebih objektif dibanding Goldziher menilai kontinuitas tradisi pra-Islam ke dalam tradisi Islam. Watt lebih sering menggunakan istilah encounters (pertemuan) daripada istilah continuity. Lihat misalnya W.M. Watt, *Muslim-Christian Encounters*, sebagaimana telah disinggung terdahulu, bahwa warisan intelektual Yahudi dan Kristen yang berlanjut di dalam tradisi Islam dijelaskan dalam karyanya yang lain, *Muhammad's Mecca History in The Quran* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1988), hlm. 44-45.

<sup>188</sup>Noel J. Coulson, *A History of Islamic Law* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1964). Dalam bab pertama buku ini Coulson dengan jeli memperhatikan hukum-hukum kekeluargaan pra-Islam yang dipertahankan dalam hukum Islam. Tulisan ini seolah-olah ingin menunjukkan kepada dunia Islam pada masanya bahwa ajaran-ajaran Islam bukanlah ajaran serba baru yang dibawa oleh Nabi Muhammad SAW, melainkan kelanjutan dari hukum-hukum kekeluargaan pra-Islam.

enshrined in the patriarchal family. That is to say, Islam effected a transformation that brought the Arabian socioreligious vision and organization of gender into line with the rest of the Middle East and Mediterranean regions.<sup>189</sup>

Sepertinya penggunaan kata Islam dalam buku ini agak sedikit rancu, karena samar apakah yang dimaksud Islam dalam artian kebudayaan atau Islam adalah ajaran sebagaimana yang berkembang dalam sejarah.

Keberlanjutan nilai dalam sebuah masyarakat merupakan hal yang sangat wajar. Setiap kelompok masyarakat tidak bisa bebas dari nilai-nilai lokal dan nilai-nilai universal. Jika beberapa institusi keagamaan pra-Islam diakomodir dalam Islam bukan berarti Islam adalah kontinuitas dari agama-agama sebelumnya tanpa membawa pesan-pesan baru. Konsep menyeluruh dalam ajaran Islam antara lain dibangun atas nilai-nilai lokal, yang bisa jadi bersumber dari ajaran agama sebelumnya. Terkait ini diilustrasikan secara baik sekali oleh Hossein Nasr bahwa konsep universalitas Islam terletak pada sifatnya sebagai agama awal dan kekhususannya terletak pada sifatnya sebagai agama terakhir:

This particularity of Islam as the last religion in the prophetic cycle gives it the power of synthesis so characteristic of this tradition. Being the final message of revelation Islam was given providentially the power to synthesize, to integrate and absorb whatever was in conformity with its perspective from previous civilizations. But this power of integration into unity never meant a levelling out into uniformity which is the antipode of essential unity. Islam has never been a force for reducing things to a substantial and material uniformity which is the antipode of essential unity.

---

<sup>189</sup>Lailā Aḥmad, *Women and Gender in Islam* (New Haven & London: Yale University Press, 1978), hlm. 8.

Islam has never been a force for antipode of essential unity. Islam has never been a force for reducing things to a substantial and material uniformity but of integration which has preserved local features and characteristics while unifying them into its universal perspective. Islam integrated in its world-view what was ultimately in conformity with the *syahadah*, *lailaha illallah*, which is the final criterion of orthodoxy in Islam. Whatever did not negate the unity of the Divine Principle and the subsequent unity of nature in either form or content was of interest to Islam and became often integrated into some of its intellectual perspectives.<sup>190</sup>

Menurut penulis, berdasarkan teori *patriarchal* yang dianut masyarakat Arab, wajar sekali bila legislasi Islam baik melalui wahyu maupun hadis menampilkan maskulin gender. Bahkan Tuhan pun yang secara teologis umat Islam tidak berjenis kelamin, lebih sering mengklaim diri-Nya sebagai laki-laki. Hal tersebut dapat dilihat pada pemakaian kata ganti untuk diri-Nya dengan *hā' al-kināyah* (ﷻ) atau *huwa* yang menurut gramatikal bahasa Arab adalah untuk menyebut laki-laki. Dari sudut pandang heurmeneutik, *masculine gender* yang diperkenalkan Islam merupakan bentuk adaptasi dan kompromi Tuhan dan Rasul-Nya terhadap budaya setempat. Dengan demikian tujuan yang ingin diperkenalkan bukanlah dominasi laki-laki dan subordinasi perempuan, melainkan *equality*, equivalensi antara lelaki dan perempuan.

---

<sup>190</sup>Sayyed Hossein Nasr, dikutip dari Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif al-Qur'an*, hlm. 110.

### BAB III

## PENALARAN ULAMA FIKIH, TAFSIR DAN HADITS TENTANG WALI NIKAH

### 3.1. Penalaran Ulama Fikih

#### 3.1.1. Konsep *Wilayah*

Perwalian dalam literatur fikih disebut *al-wilāyah* (الولاية) menurut bahasa memiliki beberapa arti adalah *al-mahabbah* yang berarti cinta dan *al-nuṣrah* yang berarti pertolongan. Sebagaimana yang tertera dalam firman Allah : “Dan barangsiapa mengambil Allah, rasul-Nya dan orang-orang yang beriman menjadi penolongnya, Maka Sesungguhnya pengikut (agama) Allah Itulah yang pasti menang.”<sup>191</sup> Dalam ayat lain juga disebutkan kata wali yang bermakna otoritas atau pertolongan: “Dan orang-orang yang beriman, lelaki dan perempuan, sebahagian mereka (adalah) menjadi penolong bagi sebahagian yang lain”.<sup>192</sup> Selain itu *wilāyah* juga bermakna *al-sulṭah* dan *al-quḍrah* yang berarti penguasa atau yang memiliki kekuasaan.<sup>193</sup> Hakikat dari *wilāyah* adalah *tawallī al-amr* yang berarti menguasai atau mengurus sesuatu.

Adapun yang dimaksud dengan *al-wilāyah* dalam istilah fikih seperti yang dikemukakan oleh Wahba al-Zuhailī adalah:

القدرة على المباشرة التصرف من غير توقف على إجازة أحد

Artinya: Kemampuan untuk bertindak langsung tanpa bergantung kepada izin seseorang.

Sejalan dengan itu Amir Syarifuddin juga memberikan pengertian terhadap wali, yang dimaksud dengan wali secara umum

---

<sup>191</sup>Al-Mā'idah: 56.

<sup>192</sup>Al-Taubah: 71.

<sup>193</sup>Wahbah al-Zuhailī, *al-Fikih al-Islāmī wa Adillatuh* (Damaskus: Dār al-Fikr), jld. 9, hlm. 6690.

adalah seseorang yang karena kedudukannya berwenang untuk bertindak terhadap dan atas nama orang lain.<sup>194</sup>

Dari pengertian tersebut dapat ditarik kesimpulan bahwa yang menjadi sebab perwalian adalah karena ketidakmampuan seseorang untuk melakukan perbuatan hukum, atau dalam istilah fikih karena seseorang tersebut hanya berada dalam *ahliyyah al-wujūb* dan belum mempunyai *ahliyyah al-adā'*. Karena itu ia harus dibantu oleh seseorang yang mempunyai *ahliyyah al-adā'* yang bisa mengayomi, memelihara, dan yang mencintai hartanya. Dari kata inilah muncul istilah wali bagi anak yatim, dan orang yang belum cakap melakukan perbuatan hukum seperti anak kecil dan orang gila. Sebagai wewenang pengganti tentunya akan hilang sendirinya seiring dengan hilangnya sebab yang membuatnya ada. Jika wewenang tersebut ada karena ketidakmampuan orang yang digantikannya karena gila atau karena masih kecil, maka wewenang tersebut bisa saja hilang ketika anak kecil tersebut sudah dewasa atau orang tersebut sembuh dari sakit gila nya.

Istilah wali juga mencakup wewenang untuk menikahkan orang lain. Kewenangan yang dimiliki seseorang untuk menikahkan seseorang disebut wali nikah. Dalam kaitannya dengan wali nikah para ulama fikih mengartikannya dengan kekuasaan yang diberikan oleh agama untuk melangsungkan atau menolak menikahkan orang yang berada di bawah perwaliannya.<sup>195</sup>

Dari uraian di atas mengenai definisi perwalian menunjukkan bahwa perwalian dapat dipahami dalam arti yang luas, selain itu juga dapat dipahami dalam arti yang khusus. Oleh karena itu untuk memahami makna wali sesuai yang dimaksud perlu disesuaikan

---

<sup>194</sup>Amir Syarifuddin, *Hukum Perkawinan Islam di Indonesia* (Jakarta: Kencana, 2006), hlm. 69.

<sup>195</sup>Saifuddin, *Wali Nikah Perempuan dalam Sunnah, Kajian Kualitas Sanad* (Searfiq: Banda Aceh, 2013), hlm. 11-13. Lihat juga Ahmad al-Khumasī, *al-Ta'liq 'alā Qānūn al-Aḥwāl al-Syakhṣiyyah* (t.tp.: t.p., 1994), jld. I, cet. III, hlm. 204.

konteks pembicaraannya. Karena dalam memahami wali secara khusus perlu adanya hubungan dengan konteks yang menjadi pembatas sehingga pemahaman terhadap wali tidak menyimpang dari yang seharusnya.

Selanjutnya dengan memperhatikan beberapa ketentuan tentang pengertian wali dapat dipahami bahwa wali yang dimaksud adalah orang yang mengasuh orang lain yang berada di bawah perwaliannya, baik dalam harta atau jiwanya. Dalam disertasi ini akan dibahas mengenai kedua-duanya yaitu perwalian terhadap harta dan perwalian terhadap jiwa.

Terdapat perbedaan pandangan antara pengertian perwalian menurut fikih dan perwakilan menurut hukum. Perwalian pada hakikatnya tidak bisa lepas dari struktur sosial sebagai sebuah eksistensi. Perwalian yang dimaksud adalah seseorang yang secara hukum memiliki otoritas terhadap seseorang, dimana wali tersebut memang mempunyai kompetensi sebagai pelindung. Sehingga keberadaan wali menjadi dibutuhkan seseorang untuk melindungi kepentingan dan haknya, karena seseorang tersebut merasa tidak mampu melakukannya sendiri. Orang-orang yang memerlukan perwalian adalah anak-anak dan orang yang kurang waras dan kurang berpengalaman.<sup>196</sup> Wali adalah seorang lelaki yang tidak memiliki hubungan kelembagaan dalam masyarakat secara formal, akan tetapi memiliki tanggung jawab. Wali ditetapkan secara hukum sehingga kedudukannya tidak bisa begitu saja di limpahkan kepada orang lain yang tidak berhak. Selain itu walipun harus memenuhi syarat, yaitu: merdeka, mempunyai hubungan kerabat, cukup umur, dan berwatak baik.<sup>197</sup>

Perwakilan menurut hukum adalah bahwa seseorang setuju mewakili seseorang untuk melakukan perbuatan hukum melalui perundingan antara kedua belah pihak. Dalam pernikahan

---

<sup>196</sup>Hammūdah 'Abd al-'Āfī, *Keluarga Muslim*, terj. Anshari Thayib, (Surabaya: Bina Ilmu, 1984), hlm. 90

<sup>197</sup>Hammūdah 'Abd al-'Āfī, *Keluarga Muslim*, hlm. 89-90.

perwakilan ini mungkin saja terjadi akan tetapi bentuknya sangat terbatas. Wakil dalam hal ini lebih banyak bertindak sebagai penyelenggara pernikahan. Bukan sebagai wali<sup>198</sup> sementara perwakilan menurut fikih adalah menjadikan orang lain sebagai wakil untuk melaksanakan akad nikah, jadi wakil di sini bertindak sebagai orang yang melakukan perbuatan hukum yaitu sebagai wali nikah. Hal ini didasarkan pada pemikiran bahwa orang yang memiliki hak untuk melakukan perbuatan hukum boleh mewakilkannya kepada orang lain. Karena akad nikah termasuk sesuatu yang pelaksanaannya dapat digantikan dengan orang lain. Dikalangan ulama fikih terdapat perbedaan pendapat tentang siapa yang mewakilkan.<sup>199</sup>

Para ulama Ḥanafiyah membagi *wilāyah* menjadi tiga bagian: *pertama*, *wilāyah ‘alā al-naḥs* (perwalian atas jiwa) yang kewenangannya meliputi urusan-urusan kepribadian seperti menikahkan, memberikan pendidikan, pengobatan, dan memberikan pekerjaan dan lain-lain. Ulama Ḥanafiyah menjadikan kekuasaan ini hanya milik bapak dan kakek. *Kedua*, *wilāyah ‘alā al-māl* (perwalian terhadap harta) yang kekuasaannya mengenai masalah harta benda seperti mengelola, mengembangkan, menjaga, serta membelanjakannya. Kekuasaan ini juga hanya milik bapak dan kakek, atau orang yang diberi wasiat oleh mereka berdua. *Ketiga*, *wilāyah ‘alā al-naḥs wa al-māl* yaitu perwalian terhadap jiwa dan harta secara bersamaan, seperti perwalian terhadap orang gila. Dalam hal ini perwaliannya hanya dimiliki oleh bapak dan kakek juga.<sup>200</sup>

Dalam pembahasan nikah *wilāyah* dibagi menjadi dua bagian, *pertama*, *wilāyah ijbār* yaitu melaksanakan kewenangan terhadap orang lain. *Kedua*, *wilāyah ikhtiyār* atau disebut juga

<sup>198</sup>Hammūdah ‘Abd al-‘Āṭī, *Keluarga Muslim*, hlm. 89-90.

<sup>199</sup>‘Abd al-Raḥmān al-Jazīrī, *Kitāb al-Fikih ‘alā al-Madzāhib al-Arba‘ah* (Kairo: Dār al-Bayān al-‘Arabī, tt), jld. IV, hlm 42-45.

<sup>200</sup>Wahbah al-Zuhailī, *al-Fikih al-Islamī wa Adillatuh*, jld. 9, hlm. 6691.

*wilāyah nadb* atau *istiḥbāb* yaitu hak wali dalam mengawinkan orang yang berada di bawah perwaliannya, sesuai dengan kerelaannya atau pilihannya. Perwalian ini berlaku terhadap perempuan yang sudah baligh berakal baik perempuan tersebut masih perawan maupun berstatus janda.<sup>201</sup> *Wilāyah ijbār* disebabkan karena empat hal yaitu: pertama, *al-qarābah* (kekerabatan) adalah perwalian yang ditetapkan karena adanya hubungan darah, baik kerabat dekat seperti ayah, kakek, dan anak ataupun kerabat jauh seperti anak paman dari pihak ibu atau anak paman dari pihak ayah.<sup>202</sup>

Kedua, *al-milk* (kepemilikan) adalah perwalian karena sebab adanya kepemilikan yaitu antara majikan dan budak-budaknya. Dengan demikian seorang majikan (*sayyid*) memiliki hak mutlak terhadap budak-budaknya. Sehingga seorang majikan tidak memerlukan keridhaan dari budaknya tersebut. Hal ini karena seorang budak dimiliki oleh *sayyid* secara keseluruhan secara mutlak. Ia juga berhak mengawinkan budaknya secara paksa, dan tidak sah pernikahan budak baik laki-laki maupun perempuan tanpa seizin wali. Adapun syarat bagi *sayyid* sebagai wali adalah baligh, berakal. Maka tidak sah perwalian yang dilakukan oleh *sayyid* yang hilang akal, belum baligh atau bodoh.<sup>203</sup>

Ketiga, perwalian *al-walā'* (perwalian karena hubungan memerdekakan), *wilāyah* ini terbagi menjadi dua jenis: perwalian *al-‘atīqah* (*walā' ‘atīqah*) dan perwalian *al-muwālah* (*walā' muwālah*). Perwalian *‘atīqah* adalah perwalian yang disebabkan karena seseorang membebaskan budak. Maka dalam hal ini orang yang dimerdekakan berada di bawah perwaliannya. Ḥanafīyyah

---

<sup>201</sup> Kamal al-Dīn ibn Humām al-Ḥanafī, *Syarḥ Faṭḥ al-Qadīr* (Beirut: Dār al-Fikr), jld. III, hlm. 225.

<sup>202</sup> Alā' al-Dīn Abū Bakr bin Mas'ūd al-Kāsānī, *Badā'i' al-Ṣanā'i'...*, jld. II, hlm. 238-239.

<sup>203</sup> Alā' al-Dīn Abū Bakr bin Mas'ūd al-Kāsānī, *Badā'i' al-Ṣanā'i'...*, hlm. 239.

menganggap perwalian ini dapat menjadi perwalian yang wajib dan dalam keadaan lain dapat menjadi perwalian *istihbāb*. Dalam hal ini ketika seseorang yang telah dimerdekakan hendak menikah dan dia tidak memiliki wali *‘aṣābah*, maka orang yang memerdekakan mempunyai hak sebagai walinya. Akan tetapi jika ada *‘aṣābah* dari keluarganya, maka dalam hal ini orang yang memerdekakan tidak wajib menjadi wali bagi perempuan tersebut.<sup>204</sup> Perwalian muwālah (*walā’ muwālah*) yaitu perwalian yang ditetapkan karena adanya akad antara dua orang yang menolongnya dan membayarkan dendanya jika dia melakukan tindakan kriminal, serta mengurusnya jika dia meninggal.

Keempat, *al-imāmah* (penguasa) yaitu pemimpin yang adil, sultan atau qadhi. Perwalian ini disebabkan karena seseorang memiliki kekuasaan di suatu daerah dan memiliki kewenangan sebagai wali. Perwalian penguasa ini juga dapat dilakukan oleh wakilnya dengan syarat orang yang berada dibawah perwalian tidak memiliki wali dari kerabat terdekat. Perwalian ini beralih ke penguasa dengan ketentuan tidak ada wali asal yang akan menikahkan, maka perwalian beralih ke penguasa. Dan juga apabila *walī ‘aḍal* (enggan untuk menikahkan) padahal pernikahan tersebut dilakukan dengan orang yang sekufu, maka perwalian tersebut juga beralih ke penguasa.<sup>205</sup> Dalam hal konsep perwalian menurut Ḥanafiyah, Wahbah Zuhailī menyimpulkan bahwa tidak ada perwalian selain wali *mujbir*, semua perwalian menurut Ḥanafī adalah *mujbir*.<sup>206</sup>

Mazhab Mālikī membagi perwalian (*wilāyah*) menjadi dua bagian yaitu *wilāyah khāṣṣah* (perwalian khusus) dan *wilāyah ‘āmmah* (perwalian umum). Perwalian khusus adalah perwalian

---

<sup>204</sup> Alā’ al-Dīn Abū Bakr bin Mas‘ūd al-Kāsānī, *Badā’i’ al-Ṣanā’i’...*, hlm 252.

<sup>205</sup> Alā’ al-Dīn Abū Bakr bin Mas‘ūd al-Kāsānī, *Badā’i’ al-Ṣanā’i’...*, hlm 252.

<sup>206</sup> Wahbah al-Zuhailī, *al-Fikih al-Islāmī wa Adillatuh*, hlm. 6693.

yang hanya ditetapkan untuk orang-orang tertentu saja yang terdiri dari ayah, *wāṣī* (orang yang diberi wasiat), kerabat dari *‘aṣābah*, *maulā*, *kāfil*, dan *sultān* (penguasa). Selanjutnya adalah *wilāyah ‘āmmah*. Perwalian ini ditetapkan karena satu sebab yaitu Islam. Islam menjadi sebab perwalian menurut mazhab Mālikī dengan syarat tidak ada ayah, atau orang yang diberi wasiat oleh ayah. Dan disyaratkan juga bahwa perempuan yang dinikahkan tersebut adalah perempuan yang *danī’ah*.<sup>207</sup>

Menurut Mālikī bahwa wali *mujbir* terjadi karena dua sebab, yaitu karena perawan, anak kecil walaupun ia sudah baligh atau sudah janda. Adapun persetujuannya adalah *mustahab*. Orang-orang yang berstatus wali *mujbir* dalam pendapat Mālikī adalah pemilik budak, ayah dan orang yang diberi wasiat oleh ayah. Sementara yang bertindak sebagai wali *ghairu mujbir* adalah *‘aṣābah*, *maulā* (orang yang memerdekakan budak), *kāfil* dan hakim. Kerabat *‘aṣābah* seperti anak laki-laki, saudara laki-laki, kakek dan anak paman tidak boleh menikahkan perempuan kecuali dengan izinnya, dan wali *ghairu mujbir* dapat menikahkan perempuan yang baligh dengan izin dan kerelaannya baik perawan atau janda.

Selanjutnya dalam mazhab Syāfi‘ī keberadaan wali merupakan syarat mutlak terhadap sah dan tidak sahnya akad nikah, sehingga pernikahan perempuan tanpa izin wali adalah batal. Adapun konsep perwalian dalam mazhab Syāfi‘ī terbagi menjadi dua bagian yaitu *wilāyah ijbār* dan *wilāyah ikhityār*. *Wilāyah ijbār* adalah perwalian yang ditetapkan kepada bapak dan kakek ketika bapak tidak ada. Maka bapak boleh menikahkan anak gadisnya baik yang masih kecil atau sudah dewasa tanpa izinnya, dan izinnya merupakan sunnah, dan izinnya adalah diamnya ini

---

<sup>207</sup> *Danī’ah* adalah wanita yang tidak cantik, tidak memiliki harta dan tidak memiliki keturunan.

menurut pendapat Syāfi‘iyyah yang lebih *ṣahīḥ*. Dalil yang digunakan dalam penetapan ini adalah khabar al-Dāraqūṭnī.<sup>208</sup>

Adapun *wilāyah ikhtiyār* adalah perwalian yang ditetapkan kepada seluruh wali ‘*aṣābah* dalam menikahkan janda, maka wali tidak memiliki hak menikahnya kecuali dengan izinnya. Jika perempuan yang sudah janda tersebut masih kecil, maka ia tidak boleh dinikahkan sampai ia dewasa, karena izin perempuan yang masih kecil tidak diperhitungkan. Adapun izin perempuan yang sudah janda harus diungkapkan secara jelas bukan dengan diamnya. Sebagaimana khabar dari al-Dāraqūṭnī, “Janganlah kamu menikahkan janda sampai mendapatkan izinnya”. Hal tersebut dikarenakan janda lebih mengerti maksud dan tujuan nikah, maka ia tidak boleh dipaksa berbeda dengan perempuan yang masih perawan.<sup>209</sup>

Kesimpulan dari konsep *wilāyah* menurut Syāfi‘ī bahwa perbedaan antara perempuan yang masih perawan dan perempuan yang sudah janda adalah pada penetapan izinnya, perempuan yang masih gadis izinnya merupakan sunnah, dan diamnya adalah izinnya. Sementara perempuan yang sudah janda izinnya adalah wajib, dan izinnya harus diungkapkan dengan kata-kata yang jelas.

Imam Ḥanbalī juga membagi konsep *wilāyah* dua bagian yaitu *wilāyah ijbār* dan *wilāyah ikhtiyār*.<sup>210</sup> *Wilāyah ijbār* menurut Ḥanbalī adalah *wilāyah* yang ditetapkan kepada bapak atau orang yang diberi wasiat atau hakim, pendapat Ḥanbalī ini sama dengan pendapat Imam Mālik. Maka tidak ditetapkan kakek dan wali yang lain sebagai wali dalam menikahkan perempuan yang masih gadis.

Sementara *wilāyah ikhtiyār* menurut Ḥanbalī adalah *wilāyah* yang ditetapkan kepada seluruh wali dalam menikahkan perempuan yang sudah dewasa, baik janda ataupun gadis. Hak perwalian bagi

---

<sup>208</sup> الثيب أحق بنفسها من وليها، والبكر يزوجه أبوها (رواية مسلم)

<sup>209</sup> Khaṭīb Syarbainī, *Mughnī Muḥtāj*, jld. II, hlm. 147-150.

<sup>210</sup> Ibn Qudāmah, *al-Mughnī*, jld. VI, hlm. 456.

wali *ikhtiyār* hanya terjadi jika ada izin dari orang yang berada dibawah perwaliannya.

Dari uraian di atas dapat dilihat dengan jelas perbedaan konsep *wilāyah* menurut pandangan para fuqaha. Menurut mazhab Ḥanafī semua wali adalah *mujbir*, menurut Mālik dan Ḥanbalī wali mujbir hanyalah bapak dan orang yang diberi wasiat oleh bapak, serta hakim, sementara menurut Syāfi‘ī yang menjadi wali mujbir adalah bapak dan kakek (ketika tidak ada bapak).

### 3.1.2. Kedudukan Wali Menurut Ulama Mazhab

Untuk melaksanakan suatu pernikahan, Islam membuat aturan-aturan yang harus dipenuhi terutama terkait dengan rukun dan syarat. Pemenuhan terhadap dua hal tersebut bertujuan agar pernikahan sesuai dengan norma-norma Tuhan dalam hal pernikahan. Dalam pandangan hukum Islam ada syarat dan rukun yang disepakati, namun adapula yang masih diperdebatkan. Salah satu hal yang masih menjadi polemik di kalangan fuqaha’ adalah masalah wali nikah.

Menurut mayoritas ulama, wali nikah merupakan salah satu rukun pernikahan. Wali disebut-sebut sebagai rukun yang artinya sesuatu yang harus ada dalam pernikahan, dan tanpa adanya wali pernikahan dianggap menjadi tidak sah, terutama pernikahan dari orang yang belum dibebankan taklif atasnya.<sup>211</sup> Dalam akad pernikahan, wali bertindak sebagai wakil dari mempelai perempuan dan dapat juga sebagai orang yang dimintai persetujuannya untuk kelangsungan pernikahan tersebut.

Secara garis besar, ada dua kelompok yang berbeda pendapat mengenai kedudukan wali sebagai orang yang bertindak atas nama perempuan dalam melakukan akad. Kelompok pertama jumbuh ulama yang terdiri dari Imam Mālik, Imam Syāfi‘ī, dan Imam Ahmad bin Ḥanbal berpendapat bahwa wali nikah merupakan

---

<sup>211</sup>Soemiati, *Hukum Perkawinan* (Jakarta: Rineka Cipta, 2009), hlm. 42.

syarat dan rukun sahnya akad nikah. Menurut kelompok ini, perempuan tidak boleh menikahkan dirinya sendiri meskipun telah dewasa. Namun, Imam Abū Ḥanīfah berpendapat bahwa perempuan boleh mengawinkan dirinya sendiri. Bagi perempuan dewasa baik ia janda atau perawan, ulama berbeda pendapat. Perbedaan ini disebabkan tidak adanya dalil yang pasti yang dapat dijadikan rujukan. Berikut ini akan penulis uraikan terkait alasan masing-masing mazhab dalam menentukan hukum wali dalam pernikahan.

Mengenai perwalian *nadb* atau *istiḥbāb* terdapat beberapa pendapat dari kalangan mazhab Ḥanafī sendiri. Imam Abū Ḥanīfah mengemukakan kebolehan untuk perempuan yang sudah baligh dan berakal untuk melangsungkan pernikahannya sendiri atau pernikahan perempuan selain dirinya secara mutlak.<sup>212</sup> Dalam kitab *al-Mabsūṭ*, karangan al-Sarakhsī juga dijelaskan mengenai pendapat Abū Ḥanīfah, hanya saja Abū Ḥanīfah membatasi pernikahan tanpa wali pada calon suami yang sekufu. Adapun yang tidak sekufu, maka wali memiliki hak untuk menghalangi pernikahan tersebut. Perwalian pada perempuan yang merdeka, dewasa dan sudah baligh, menurut Abū Ḥanīfah bentuk perwalian terhadapnya merupakan perwalian yang sunnah bukan perwalian wajib. Dengan demikian seorang perempuan boleh menikahkan dirinya sendiri dengan seorang laki-laki serta mengakadkannya baik dengan laki-laki sekufu ataupun tidak sekufu, baik walinya ridha ataupun tidak, maka nikahnya sah. Namun dalam hal ini wali hanya mempunyai kewenangan jika calon suami tidak sekufu dan mahar yang diberikan kurang dari mahar *mitsil* yang menjadi hak perempuan.

Abū Yūsuf juga berkomentar mengenai hal ini dengan pendapat tidak diperbolehkan seorang wanita menikahkan dirinya

---

<sup>212</sup> Alā' al-Dīn Abū Bakr bin Mas'ūd al-Kāsānī, *Badā'i' al-Ṣanā'i'*..., jld. II, hlm. 252.

sendiri dengan orang lain dengan laki-laki sekufu atau tidak jika si perempuan tersebut masih mempunyai wali. Akan tetapi kemudian dalam pendapatnya Abū Yūsuf membolehkan jika suaminya sekufu, dan tidak boleh jika calon suami tidak sekufu. Lalu kemudian beliau kembali mengatakan bahwa nikah yang seperti ini baik sekufu ataupun tidak nikahnya tetap sah.<sup>213</sup> Begitu juga dengan Imam Tahawi yang menyebutkan bahwa untuk kembali kepada pendapat Abū Yūsuf yang menyebutkan tidak boleh perempuan melakukan akad pernikahan kecuali dengan wali.

Dalam kitab *Fatḥ al-Qadīr* karya Ibn Humām yang merupakan mazhab Ḥanafī dijelaskan bahwa perwalian dibagi kepada dua macam: perwalian *nadb/istiḥbāb* dan perwalian *ijbār*, perwalian *nadb* atau *istiḥbāb* berlaku pada perempuan yang sudah baligh dan berakal meskipun perempuan tersebut berstatus perawan atau janda. Sementara perwalian *ijbār* adalah perwalian yang berlaku terhadap perempuan yang masih kecil yang berstatus perawan ataupun janda.<sup>214</sup>

Mengenai eksistensi wali penulis mengutip pendapat Ibn Humām, karena menurut penulis pendapat Ibn Humām cukup mewakili pendapat-pendapat lain dari mazhab Hanafi. Dalam *Syarḥ Fatḥ al-Qadīr* dijelaskan bahwa alasan dari hak *ijbār* wali adalah dengan melihat kondisi calon mempelai yaitu masih kecil. Hal ini berbeda dengan apa yang dikemukakan oleh Imam Syāfi'ī bahwa alasan perwalian *ijbār* adalah karena *bikr* (perawan). Hal ini sebagaimana yang di uraikan dalam kitab *Fatḥ al-Qadīr*. Agaknya terdapat perbedaan mendasar mengenai eksistensi wali dalam pernikahan yang diuraikan dalam kitab ini, terlihat dari beberapa penjelasan ketika yang ingin menikah perempuan yang sudah dewasa baik perempuan tersebut masih perawan atau janda

---

<sup>213</sup>Kamāl al-Dīn Muḥammad ibn al-Imām, lihat juga Muḥammad bin Abī Sahal Syams al-A'immah al-Sarakhsī, *al-Mabsūṭ*, jld. III, hlm. 10.

<sup>214</sup>Muḥammad Idris Ramulyo, *Hukum Perkawinan Islam* (Semarang: PT. Toha Putra, 2010), hlm. 224.

sebagaimana yang diuraikan di atas terkait perwalian *nadab* atau *istihbab*. Ini berarti bahwa perwalian terhadap perempuan tersebut bukan perwalian yang diwajibkan. Hal tersebut didasari oleh beberapa pendapat ulama serta dalil-dalil yang akan dikemukakan selanjutnya.

Adapun dalil yang digunakan oleh Ibn Humām terkait dengan wali nikah ini berdasarkan dalil-dalil al-Qur'an maupun sunnah, selain itu juga menyajikan dalil qiyas. Ayat yang digunakan dalam mendukung penjelasan terkait wali menurut Ibnu Humām adalah surat al-Baqarah ayat 232 dan 230:

وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَعْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ إِذَا تَرْضَوْنَ  
بَيْنَهُم بِالْمَعْرُوفِ ۗ ذَٰلِكَ يُوعَظُ بِهِ ۗ مَنْ كَانَ مِنْكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ  
الْآخِرِ ۗ ذَٰلِكُمْ  
أَرْكَىٰ لَكُمْ وَأَطْهَرُ ۗ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ

Artinya: Apabila kamu mentalak istri-istrimu, lalu habis masa iddahnya, Maka janganlah kamu (para wali) menghalangi mereka kawin lagi dengan bakal suaminya, apabila Telah terdapat kerelaan di antara mereka dengan cara yang ma'ruf. Itulah yang dinasehatkan kepada orang-orang yang beriman di antara kamu kepada Allah dan hari kemudian. itu lebih baik bagimu dan lebih suci. Allah mengetahui, sedang kamu tidak Mengetahui.

Ayat di atas menjelaskan tentang larangan bagi para wali untuk melarang perempuan menikah dengan laki-laki yang mereka pilih. Karena larangan tersebut berada di tangan walinya.

فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدِ حَتَّىٰ تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ ۗ فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ  
عَلَيْهَا أَنْ يَتَرَاجَعَا إِنْ ظَنَّا أَنْ يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ ۗ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ يُبَيِّنُهَا لِقَوْمٍ  
يَعْلَمُونَ

Artinya: Kemudian jika si suami mentalaknya (sesudah Talak yang kedua), Maka perempuan itu tidak lagi halal baginya hingga dia kawin dengan suami yang lain. Kemudian jika suami yang lain itu menceraikannya, Maka tidak ada dosa bagi keduanya (bekas suami pertama dan istri) untuk kawin kembali jika keduanya berpendapat akan dapat menjalankan hukum-hukum Allah. Itulah hukum-hukum Allah, diterangkan-Nya kepada kaum yang (mau) Mengetahui.

Pada ayat di atas terdapat kata kerja *nakaḥa* dan *yankihna* yang memberikan pengertian bahwa penyandaran *fi'l* adalah kepada *fā'il*. Sehingga secara hakikat penyandaran *fi'l* adalah kepada *fā'il* dengan artian bahwa kata kerja *tankih* dan *yankihna* pelaku pernikahan secara hakiki adalah si perempuan. Dengan demikian menurut Ibn Humām dapat dipahami bahwa yang melakukan pernikahan dari penggalan kata tersebut adalah si perempuan secara langsung tanpa disyaratkan wali karena pelaku hakiki dari *fi'l* adalah *fā'il* yaitu perempuan itu sendiri.<sup>215</sup> Ini menunjukkan bahwa perempuan memiliki hak untuk melangsungkan akad nikah secara langsung tanpa wali atau orang lain.

Surat al-Baqarah ayat 232 yang disebut sebelumnya berisi larangan terhadap suami yang menghalangi perempuan untuk menikah lagi setelah ditalak suaminya dan sudah habis masa *'iddah*-nya. Yang menjadi *khitab* dalam ayat tersebut menurut golongan Ḥanafiyah adalah suami, bukan wali, karena lafaz pada ayat tersebut dimulai dengan *wa idzā ṭallaqtum al-nisā'*. Kata "kamu" dalam ayat tersebut ditunjukkan kepada suami yang sudah menceraikan istrinya, dan bukan kepada wali. Kemudian pada

---

<sup>215</sup>Kamal al-Dīn ibn Humām al-Ḥanafī, *Syarḥ Faṭḥ al-Qadīr*, hlm. 259. Lihat juga 'Alā' al-Dīn Abū Bakr bin Mas'ūd al-Kāsānī, *Badā'i' al-Ṣanā'i'...*, hlm. 248.

kelanjutan ayat tersebut (*fabalaghna ajalahunna fa lā ta ‘duluhunn*) menurut kalangan Ḥanafīyyah kata “kamu” pada potongan ayat tersebut juga menunjukkan kepada suami bukan wali. Jika wali adalah orang yang menikahkan perempuan, maka akan sangat bertentangan jika dikenakan larangan menghalang-halangi perempuan yang seharusnya menjadi tanggung jawab wali untuk menikahkannya.<sup>216</sup> Dan jika sekiranya perempuan tersebut tidak berhak untuk melangsungkan akad nikah sendiri, tentu kalimat yang terdapat pada potongan ayat *fa lā ta ‘dulūhunna an yankihna azwājahunn* menjadi tidak sesuai. Kata “mereka” yang ada dalam ayat tersebut adalah para istri yang ditalak suaminya. Ini memberi makna bahwa perempuan dapat melakukan akad nikah sendiri tanpa ada wali.<sup>217</sup>

Demikian juga halnya dengan al-Jaṣṣāṣ yang memberikan tafsiran terhadap ayat ini, ia menyatakan bahwa perempuan boleh melakukan pernikahan sendiri tanpa izin dan tanpa wali. Hal tersebut disandarkan pada adanya pengkaitan pelaksanaan akad nikah langsung kepada perempuan tanpa ada perantara. Ayat tersebut mengandung larangan bagi suami menghalangi perempuan untuk menikah lagi jika antara keduanya sudah saling rela. Dengan larangan tersebut diperoleh petunjuk bahwa orang yang dilarang tidak memiliki hak sama sekali untuk menikahkan perempuan tersebut, walaupun di bawah perwaliannya. Menurutnyalagi tidak benar pendapat yang mengatakan bahwa *khiṭāb* larangan tersebut adalah kepada wali yang memiliki perwalian terhadap perempuan. Adapun adanya larangan tersebut kepada wali adalah semata-mata karena kebiasaan wali yang memang memiliki hak untuk melarang perempuan keluar rumah dalam melakukan akad nikah. Sedang yang berhak untuk melakukan akad adalah perempuan itu sendiri. Jika sekiranya ada pendapat yang mengatakan akan merupakan

---

<sup>216</sup>Imam al-Dīn Muḥammad al-Ṭabarī, *Aḥkām al-Qur’ān* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1985), jld. I, hlm. 184.

<sup>217</sup>Syams al-Dīn al-Sarakhsī, *al-Mabsūt*, jld. V, hlm. 11-15.

suatu yang baik jika akad dilakukan oleh walinya, adalah tidak benar dan akad itu tidak boleh dilakukan. Karena kandungan ayat 232 menunjukkan kebolehan akad yang dilakukan oleh perempuan secara langsung. Dan bukanlah merupakan kebaikan menghalangi perempuan untuk melakukan akad nikah, karena hal tersebut dilarang oleh ayat.<sup>218</sup>

Terhadap pendapat yang mengatakan bahwa penunjukan ayat tersebut kepada wali adalah karena didasarkan pada hadis Syurak dari Simāk dari ibn akhi Ma‘qal ibn Yasār. Menurut al-Jaṣṣāṣ hadis tersebut tidak shahih karena terdapat orang yang tidak dikenal dalam sanadnya, dan walaupun hadis tersebut diterima tetap saja tidak dapat merubah isi kandungan surat al-Baqarah ayat 232 bahwa perempuan boleh melakukan akad nikah sendiri secara langsung tanpa seizin wali atau tanpa wali. Tentang hadis terkait Ma‘qal ibn Yasār yang disebut sebagai hadits mursal oleh al-Jāssas, Imam Abū Ḥanīfah dan Imam Mālik berpendapat bahwa hadits tersebut dapat dijadikan *hujjah*.<sup>219</sup>

Adapun terkait surat al-Baqarah ayat 221 “ولا تتكحوا المشركين حتى يؤمنوا” menurut kalangan Ḥanafiyyah penunjukan ayat tersebut ditujukan kepada penguasa (*ulī al-amr*) atas semua kaum muslimin atau wali. Atau jika ayat tersebut adalah ayat *‘āmm*, maka keumumannya juga meliputi *ulī al-amr* dan para wali. Dan jika ayat tersebut merupakan penjelasan terhadap larangan yang berdasarkan ketentuan syara’, maka sama saja haknya antara para wali dan lainnya. Dan jika penunjukan pelarangan pada ayat tersebut ditujukan kepada *ulī al-amr* tentunya tidak harus *ulī al-amr* menjadi wali yang khusus memberikan izin kepada perempuan yang ingin menikah, karena pada dasarnya *ulī al-amr* adalah orang lain dari orang yang hendak menikah. Dan juga sekiranya

---

<sup>218</sup>Abū Bakr Aḥmad bin ‘Alī al-Rāzī al-Jaṣṣāṣ, *Aḥkām al-Qur’ān* (Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, tt), jld. I, hlm. 400.

<sup>219</sup>Muḥammad Jamāl al-Dīn al-Qāsimī, *Qawā’id al-Taḥdīth* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, tt), jld. I, hlm. 186.

penunjukan ayat 221 itu untuk para wali yang menjadi syarat sah nikah, maka itupun masih bersifat umum dan merupakan sesuatu yang belum jelas, sehingga masih belum dapat diamalkan. Karena belum ada penjelasan mengenai urutan wali atau hal lain yang terkait dengannya. Dan keterangan yang ada saat ini mengenai urutan wali bukanlah keterangan yang berasal dari syara'.<sup>220</sup> Ayat 221 surat al-Baqarah lebih tepat dikatakan bahwa kandungan ayat tersebut hanyalah menyatakan larangan nikah antara muslim dan muslimat dengan orang *musyrik* dan *musyrikāt*.<sup>221</sup>

Kemudian ayat di atas juga didukung oleh hadis.

حدثنا سعيد بن منصور، و قتيبة بن سعيد قال: حدثنا مالك يحيى بن يحيى، و اللفظ له، قال : قلت لمالك: حدثنا عبد الله بن الفضل، عن نافع بن جبير عن ابن عباس، أن النبي صلى الله عليه و سلم قال: الأيم أحق بنفسها من وليها، والبكر تستأذن في نفسها، و إذنها صمتها. قال : نعم (رواه مسلم)<sup>222</sup>

Artinya: “Telah menceritakan kepada kami Sa’id bin Manshur dan Qutaibah bin Sa’id, mereka berdua telah berkata: telah menceritakan kepada kami Yahya bin Yahya, dan lafaz menurutnya, dia berkata: aku telah berkata kepada Mālik: telah menceritakan kepada engkau ‘Abdullah bin Fadhli, dan Nafi’ bin Jubair dari Ibn ‘Abbās, bahwa Nabi Sallallahu ‘alaihi wa sallam telah bersabda: wanita yang tidak bersuami lebih berhak terhadap dirinya sendiri daripada walinya, dan perawan meminta izin kepadanya dan izin wanita yang perawan adalah diamnya?, dia berkata: benar” (H.R Muslim)

<sup>220</sup>Ibn Rusyd, *Bidāyah al-Mujtahid*, jld. II., hlm. 10.

<sup>221</sup>Syams al-Dīn al-Sarakhsī, *al-Mabsūṭ*, jld. V, hlm. 12.

<sup>222</sup>Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, jld. I, hlm. 594.

Ibn Humām menjelaskan bahwa kata *al-ayyim* merupakan sebuah sebutan untuk seorang perempuan yang tidak memiliki ikatan perkawinan baik ia perawan atau janda. Dan menurutnya ini merupakan pendapat yang paling benar menurut bahasa.<sup>223</sup> Pendapat ini pula yang dipilih oleh al-Sarakhsī bahwa kata *al-ayyim* bagi perempuan adalah sama halnya dengan laki-laki, yaitu semua laki-laki yang tidak mempunyai istri. Dan pendapat ini berbeda dengan pendapat Muḥammad yang mengatakan bahwa kata *al-ayyim* hanyalah suatu sebutan yang disematkan kepada perempuan yang janda.<sup>224</sup> Oleh sebab itu hadis ini menunjukkan bahwasanya seseorang wanita yang tidak memiliki pasangan hidup memiliki hak untuk menikahkan dirinya sendiri baik ia perawan ataupun janda. Akibatnya adanya pendapat tersebut, hadits Ibn ‘Abbās memberi pengertian bahwa semua perempuan baik gadis atau janda dapat menikah tanpa wali karena ia berhak atas dirinya.

Hadits di atas senada dengan hadits riwayat Muslim:

و حدثنا قتيبة بن سعيد، حدثنا سفیان عن زياد بن سعيد عن عبد الله بن الفضل، سمع نافع بن جبیر، يخبر عن ابن عباس، أن النبي ﷺ قال: الثيب أحق بنفسها من وليها، والبكر تستأمر وإذنها سكوتهما (رواه مسلم)<sup>225</sup>

Artinya: “Telah menceritakan kepada kami Qutaibah bin Sa‘īd, telah menceritakan kepada kami Sufyān, dari Ziyad bin Sa‘īd, dari Abdillāh bin Faḍlī, dia telah mendengar Nāfi‘ bin Jubair, dikabarkan dari Ibu ‘Abbās, Sesungguhnya Nabi Salallahu ‘alaihi wa sallam telah bersabda: janda lebih berhak terhadap dirinya dan walinya, dan perawan dimintai izin, dan izinnya adalah diamnya”. (H.R Muslim)

<sup>223</sup>Kamal al-Dīn ibn Humām al-Ḥanafī, *Syarḥ Faṭḥ al-Qadīr*, hlm. 259.

<sup>224</sup>Syams al-Dīn al-Sarakhsī, *al-Mabsūṭ*, jld. V, hlm. 12.

<sup>225</sup>Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, jld. I, hlm. 594.

Melalui hadis di atas Ibn Humām membenarkan bahwa janda lebih berhak terhadap dirinya daripada walinya, namun dalam memahami lafaz *wa al-bikr tasta'mir* Ḥanafiyah berbeda pendapat, jika wajib meminta izin sesuai dengan lafaz yang ada di dalam hadis, hal tersebut merupakan bentuk yang kontradiktif dengan hak *ijbār* wali tentunya, karna lafaz hadis di atas menuntut untuk meminta izin kepada si perempuan. Sehingga jelas dari hadis tersebut permintaan izin bertujuan untuk menanyakan ridha atau tidaknya si perempuan. Oleh karena itu, dari lafaz yang ditetapkan atas hak bagi seorang janda untuk dirinya itu adalah mutlak. Kemudian hal serupa menunjukkan si perawan sebagaimana yang telah ditunjukkan bagi si perawan tersebut hak untuk dimintai izin.<sup>226</sup>

Dengan demikian dapat dipahami dari hadis di atas adalah pada dasarnya perempuan dan janda lebih berhak pada dirinya daripada walinya. Lafaz hadis di atas hanya berfaidah untuk menanyakan keridhaannya atau tidak. Bukan berarti perempuan di bawah perwalian *ijbār*, karena jika si perempuan berada di bawah perwalian *ijbār* maka bentuk meminta izin akan bertentangan dengan sifat *ijbār* yang dimiliki oleh bapak, sedangkan lafaz hadis yang menunjukkan perempuan dimintai izin. Hal tersebut disebabkan karena menurut kebiasaan peminangan perempuan dilakukan melalui walinya sehingga ketika perempuan dipinang maka dimintai keizinannya. Hal inilah yang dipahami oleh Ḥanafiyah dari lafaz hadis tersebut.

Jumhur ulama pun memakai hadis di atas dalam menyimpulkan pendapat mereka, hanya saja berbeda dalam memahami redaksi hadis, sehingga menghasilkan rumusan pendapat yang berbeda pula. Dalam memahami hadis di atas, jumhur ulama berbicara mengenai pengkhususan janda terhadap

---

<sup>226</sup>Kamal al-Dīn ibn Humām al-Ḥanafī, *Syarḥ Faṭḥ al-Qadīr*, hlm. 262.

dirinya sendiri daripada walinya, sehingga *mafḥūm mukhālafah* yang dapat dipahami dari pemahaman jumbuh tersebut adalah bahwa hak janda terhadap dirinya sendiri tidak sama dengan hak perempuan yang masih gadis. Sehingga kesimpulannya adalah hanya janda yang mempunyai hak terhadap dirinya sendiri, sementara gadis tidak memiliki hak yang serupa sebagaimana hak perempuan janda terhadap dirinya sendiri.<sup>227</sup>

Menurut Ḥanafīyyah, hadis di atas adalah hadis yang *ṣaḥīḥ*, sehingga mereka menggunakan hadis tersebut. Sementara hadis-hadis lain yang digunakan oleh jumbuh untuk menguatkan pendapatnya adalah lemah. Seperti hadis berikut yang diriwayatkan dari Abī Mūsā, dan hadis yang diriwayatkan dari ‘Ā’isyah:

عن أبي بردة بن أبي موسى عن أبيه قال: قال رسول الله ﷺ: لا نكاح إلا بولي  
(رواه أحمد و الأربعة و صححه ابن المدني، و الترمذي و ابن حبان، و أعل  
بالإرسال.<sup>228</sup>

Artinya: “Dari Abū Burdah bin Mūsā, dari ayahnya Radiallahu ‘anhu bahwa rasulullah Shalallahu ‘alaihi wa sallam bersabda: “tidak sah nikah kecuali dengan wali.” Riwayat Ahmad dan imam empat. Hadis ini *ṣaḥīḥ* menurut Ibn al-Madīnī, al-Tirmidhī, dan Ibn Ḥibbān. Sebagian menilainya hadis *mursal*.

حدثنا ابن أبي عمر قال: حدثنا سفيان بن عيينة عن ابن جريج عن سليمان بن  
موسى، عن الزهري، عن عروة عن عائشة، أن رسول الله ﷺ قال: أيما امرأة

<sup>227</sup> Kamal al-Dīn ibn Humām al-Ḥanafī, *Syarḥ Faṭḥ al-Qadīr*, hlm. 262.

<sup>228</sup> Muḥammad bin Ismā‘īl al-Ṣan‘ānī, *Subul al-Salām Syarḥ Bulūgh al-Marām min Jamī‘ Adillah al-Aḥkām* (Bandung: Pustaka Dahlan, tt), jld. III, hlm. 117.

نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل، فنكاحها باطل، فنكاحها باطل، فإن  
 دخل بها فلها المهر بما استحل من فرجها، فإن اشتجروا فالسلطان ولي لمن لا ولي  
 له (الترمذی)<sup>229</sup>

Artinya: “Telah menceritakan kepada kami Abī Umar dan dia berkata: “telah menceritakan kepada kami Sufyān bin ‘Uyainah, dari Ibu Juraij dari Sulaimān bin Mūsā, dari al-Zuhrī dari ‘Urwah dari ‘Ā’isyah bahwa Rasulullah salallahu ‘alaihi wa sallam bersabda: wanita manapun yang menikah tanpa izin walinya, maka nikahnya bati. Jika si laki-laki telah mencampurinya maka ia wajib membayar mahar untuk kehormatan yang telah dihalalkan darinya, dan jika mereka bertengkar, maka penguasa dapat menjadi wali bagi perempuan yang tidak mempunyai wali.

Kedua hadis di atas sebagaimana yang di jelaskan dalam *Syarḥ Faṭḥ al-Qadīr* adalah hadis *da’iḥ*. Menurut Ibn Humām hadis tersebut *da’iḥ* yang *mustadrib* pada sanadnya. Demikian juga dengan hadis riwayat dari ‘Ā’isyah, hadis tersebut diingkari oleh al-Zuhrī.<sup>230</sup> Walaupun demikian menurut Ibn Humām ketiga hadis di atas dapat dikompromikan dengan menggunakan kaidah *uṣūliyyah* yaitu:

يحمل عمومه على الخصوص

Artinya: “Membawa yang umum terhadap yang khusus”

<sup>229</sup>Al-Tirmidzī, *Sunan al-Tirmidhī*, jld. III, hlm. 364.

<sup>230</sup>Kamal al-Dīn ibn Humām al-Ḥanafī, *Syarḥ Faṭḥ al-Qadīr*, hlm. 259.

Yang maksudnya adalah kedua hadis di atas masih bersifat umum, maka menurut Ibn Humām keumuman hadis di atas dapat dibawakan kepada hadis yang khusus. Hadis yang diriwayatkan oleh Abū Mūsā dikhususkan dengan hadis yang diriwayatkan oleh Ibn ‘Abbās. Oleh karena itu untuk memahami dari hadis yang diriwayatkan oleh Abū Mūsā bahwa keberadaan *lā nafi* dalam hadis tersebut merupakan nafi yang berfaidah untuk menyempurnakan dan hanya bersifat sunnah. Dengan demikian hadis tersebut dapat disetujui.<sup>231</sup> Selanjutnya hadis dari Ibn ‘Abbās juga menghususkan hadis ‘Ā’isyah yaitu dengan takwil bahwa kebatalan nikah tanpa wali hanya berlaku bagi perempuan yang menikah dengan lelaki yang tidak sekufu, dalam artian yang dimaksud dengan batal secara hakukat adalah pernikahan yang belangsung tanpa pertimbangan sekufu atau tidaknya. Jika hal tersebut terjadi, maka hak wali adalah memfasakhkan pernikahan tersebut.

Disamping itu, dalam kitab *Syarḥ Faḥ al-Qadīr* juga disebutkan dalil *qiyās* dalam permasalahan ini. Yaitu qiyas antara pernikahan perempuan yang sudah baligh berakal dengan jual beli yang dilakukan oleh perempuan yang baligh berakal. Dalam melaksanakan aqad jual beli, perempuan yang baligh berakal dapat melakukan transaksi oleh dirinya sendiri. Sehingga dengan demikian apabila perempuan yang sudah dewasa, baligh dan berakal sehat dapat melakukan akad jual beli, tentu mereka juga dapat melakukan akad nikahnya sendiri.<sup>232</sup> Hal ini disebabkan karena tidak ada perbedaan antara akal-akad pernikahan dengan akad yang lain. Sehingga ketika perempuan dapat melakukan akad dalam bidang muamalah tentunya ia juga dapat melakukan akad dalam bidang perkawinan.

---

<sup>231</sup>Kamal al-Dīn ibn Humām al-Ḥanafī, *Syarḥ Faḥ al-Qadīr*, hlm. 260.

<sup>232</sup>Kamal al-Dīn ibn Humām al-Ḥanafī, *Syarḥ Faḥ al-Qadīr*, hlm. 260.

Berdasarkan alasan di atas maka penetapan bagi perempuan yang sudah baligh, dewasa dan berakal dapat langsung melakukan akad nikahnya sendiri. Sedangkan dalam penetapan aqad nikah bagi perempuan yang belum baligh dan dewasa dan berakal maka pernikahannya harus dilakukan oleh walinya, dalam hal ini adalah wali *mujbir*. Hal tersebut disebabkan karena ketidakmampuannya dan ketidaktahuannya terhadap perkara pernikahan dan akibat-akibanya. Jadi, penetapan wali *ijbār* dalam mazhab Ḥanafī adalah hanya bagi anak kecil dengan *'illah* bahwa perempuan tersebut tidak mampu dan tidak tahu mengenai perkara nikah.

Dengan melihat penjelasan yang dikemukakan oleh Ibn Humām terkait dengan wali nikah dapat disimpulkan bahwa Ibn Humām mengakui eksistensi wali nikah hanya ketika pernikahan dilakukan oleh anak yang belum baligh dan berakal baik masih perawan ataupun janda. Akan tetapi jika perempuan dalam keadaan sudah baligh dan dewasa baik masih perawan ataupun janda menurut Ibn Humām ia boleh melaksanakan akad pernikahannya sendiri meskipun tanpa didampingi oleh wali. Agaknya pendapat seperti ini merupakan manifestasi dari pendapat-pendapat imam yang lain dalam mazhab yang dianut oleh Ibn Humām yaitu mazhab Ḥanafīyah. Hal ini terlihat dari kerangka berfikir yang digunakan Ibn Humām yang merupakan perpanjangan dari kerangka berfikir para pengikut mazhab Ḥanafīyah lainnya.

Hadits di atas diperkuat oleh hadits lain dari Khansā':

عن خنساء بنت خذهم الأنصارية أن أباه زوجها وهي ثيب فكرهت ذلك  
فجاءت رسول الله ﷺ فذكرت له فرد نكاحها (رواه ابو داود)

Artinya: Dari Khansā' binti Khizham al-Anṣāriyyah bahwa ayahnya pernah menikahkan dirinya sedangkan pada waktu itu ia sudah janda sementara ia merasa tidak senang. Lalu iapun datang kepada Rasulullah SAW dan

mengadukan hal tersebut kepada beliau. Beliau lalu menolak pernikahan tersebut.

Bahkan Khansā' menambahkan perkataannya di depan Rasul dengan ucapan:

ولكني أردت أن تعلم النساء أن ليس إلى الأباء من أمور حياتهم شيء

Artinya: Tetapi saya bermaksud memberitahukan kaum perempuan bahwa sedikitpun bukan kepada ayahlah urusan perempuan itu diserahkan.

Kemudian juga ada hadis lain yang meriwayatkan pernikahan Rasulullah SAW dengan Ummu Salamah, dimana hadits tersebut seolah-olah memberikan informasi bahwa wali nikah memang diperlukan agar pernikahan dianggap sah. Mengenai hadits ini, kalangan Hanafiyyah berpendapat hadits tersebut masih perlu dikaji kebenarannya. Adapun lafaz hadits tersebut adalah:

عن ام سلمة انها لما بعث النبي ﷺ يخطبها قالت: ليس احد من أوليائي شاهد فقال رسول الله ﷺ: ليس احد من أوليائك شاهد ولا غائب يكره ذلك فقالت لإبنتها يا عمر قم تزوج رسول الله فزوجه (رواه احمد و النسائي)<sup>233</sup>

Artinya: Dari Ummu Salamah, bahwa ketika Nabi mengutus seseorang kepadanya untuk meminangnya, ia berkata: “tidak ada satupun wali saya yang hadir”. Maka Rasulullah bersabda: “tidak ada satupun dari walimu, baik yang hadir atau yang tidak hadir atau yang tidak setuju akan hal ini”, lalu Ummu Salamah pun berkata kepada anaknya: “ Hai ‘Umar, berdirilah dan

<sup>233</sup>Muhammad bin ‘Alī bin Muḥammad al-Syaukānī, *Nail al-Awṭār*, jld. VI, hlm. 141.

nikahkanlah saya dengan Rasulullah”. Kemudian ‘Umar pun menikahkannya (HR: Aḥmad dan al-Nasā’ī)

Kalangan Ḥanafiyah berpendapat bahwa hadis di atas cacat. Karena saat peristiwa itu terjadi, ‘Umar anak Ummu Salamah masih berusia dua tahun. ‘Umar lahir pada tahun ke-2 hijriyyah di Habsyi, sementara pernikahan tersebut terjadi pada tahun ke-4 hijriyyah.<sup>234</sup> Al-Sarakhsī juga berpendapat demikian, bahwa ketika pernikahan itu terjadi ‘Umar anak Ummu Salamah masih berumur tujuh tahun. Maka layak untuk diragukan bahwa Nabi membiarkan anak yang belum dewasa untuk menikahkan ibunya dengan beliau.<sup>235</sup> Oleh karenanya para ulama masih berbeda pendapat terkait kesahihan dan kebenaran hadits tersebut.

Dalam pendapat lain ada juga yang mengatakan, bahwa yang menjadi wali nikah ketika itu adalah anak Ummu Salamah yang lain yang bernama Salamah yang umurnya lebih tua dari ‘Umar yang disebutkan dalam hadits, namun tidak ditemukan satu riwayatpun yang menyebutkan bahwa yang menikahkan Ummu Salamah dengan Rasul pada waktu itu adalah saudara ‘Umar.<sup>236</sup>

Dalam kitab *Subul al-Salām* al-Ṣan‘ānī memberikan komentar mengenai pernikahan Nabi dengan Ummu Salamah. Ia mengatakan bahwa di dalam hadits tersebut tidak ada sabda Nabi yang menyatakan kepada Ummu Salamah untuk menikahkan dirinya sendiri kepada beliau. Padahal kalaulah sekiranya perempuan boleh menikah tanpa wali, tentulah hal tersebut sangat tepat waktu itu,<sup>237</sup> dan pernyataan itu mungkin saja benar. Akan

---

<sup>234</sup>Muḥammad bin ‘Alī bin Muḥammad al-Syaukānī, *Nail al-Awṭār*, jld. VI, hlm 141.

<sup>235</sup>Syams al-Dīn al-Sarakhsī, *al-Mabsūt*, jld. V, hlm. 12.

<sup>236</sup>Muḥammad bin Aḥmad al-Anṣārī al-Qurṭūbī, *al-Jāmi‘ li Aḥkām al-Qur‘ān* (Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, 1967), jld. III, hlm. 78.

<sup>237</sup>Muḥammad bin Ismā‘īl al-Ṣan‘ānī, *Subul al-Salām...*, jld. III, hlm. 120.

tetapi permasalahannya adalah hadits tersebut belum jelas keshahihannya.

Ada hadits lain lagi yang menjadi sorotan kalangan Ḥanafiyah, yaitu hadits ‘Ā’isyah :

عن الزهري عن عروة عن عائسة أن رسول الله ﷺ قال: أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل فإن دخل بها فلها المهر بما استحلت من فرجها فإن استجروا فالسلطان ولي من لا ولي له (رواه الترمذي)

Artinya: Dari al-Zuhrī dari ‘Urwah dari ‘Ā’isyah bahwasanya Rasulullah SAW bersabda: “Perempuan manapun yang menikah tanpa izin wali, maka nikahnya batil. Kemudian jika suaminya sudah menggaulinya, maka perempuan tersebut berhak mendapat mahar sebagai penghalalan bagi farajnya. Dan jika mereka berselisih, maka sultan menjadi wali bagi mereka yang tidak memiliki wali. (HR al-Tirmidhī)

Menurut suatu riwayat, ‘Ā’isyah pernah menikahkan anak saudaranya yang bernama ‘Abd al-Raḥmān dengan al-Mundzir, dimana ketika itu ‘Abd al-Raḥmān sedang tidak berada di tempat. Menurut keterangan dari al-Sarakhsī, apa yang dilakukan ‘Ā’isyah bertentangan dengan hadits yang pernah diriwayatkannya, sehingga ia menilai bahwa hadits ‘Ā’isyah di atas tidak shahih. Hadits tersebut sampai kepada al-Zuhrī, iapun menolaknya dan membolehkan perempuan nikah tanpa wali. Demikian juga dengan ‘Umar, ‘Alī dan Ibn ‘Umar RA pun membolehkan pernikahan tanpa wali.<sup>238</sup>

Ibn Hajar al-‘Asqalānī dalam *Fatḥh al-Bārī* mengomentari hadits tentang tindakan ‘Ā’isyah yang menikahkan keponakannya,

<sup>238</sup>Syams al-Dīn al-Sarakhsī, *al-Mabsūt*, jld. V, hlm. 12.

ia mengatakan bahwa dalam riwayat tersebut tidak dijelaskan apakah 'Ā'isyah menikahkan keponakannya secara langsung atau diwakilkan kepada yang lain. Namun ada kemungkinan bahwa anak 'Abd al-Rahmān yang disebutkan dalam hadits adalah seorang yang janda yang dinikahkan dengan seorang laki-laki yang sekufu, dimana perwaliannya dapat beralih ke wali *ab'ad* atau penguasa. Di sisi lain ada riwayat yang shahih tentang tindakan 'Ā'isyah yang menikahkan anak 'Abd al-Rahmān. Dalam hadits tersebut dikatakan bahwa 'Ā'isyah mempersiapkan pernikahan tersebut dengan bermusyawarah dan mengumpulkan saudaranya dalam tempat tertutup, namun mengenai pelaksanaan akad nikah ia menyuruh laki-laki lain untuk menikahkannya dan ia pun berkata *laysa ilā al-nisā' nikāh*.<sup>239</sup>

Berdasarkan keterangan di atas dapat dipahami bahwa terdapat dua pemahaman yang saling bertentangan. Dimana golongan Ḥanafiyah tetap berpendapat bahwa 'Ā'isyah pernah menikahkan seorang perempuan tanpa seizin walinya. Berbeda dengan golongan Syāfi'iyah yang menolak pendapat golongan Ḥanafiyah, menurut mereka hadits tersebut tidak lengkap karena sebelum terlaksananya akad 'Ā'isyah terlebih dahulu bermusyawarah dengan keluarganya yang menjadi wali yang sedang berada di tempat.

Selanjutnya, jumhur ulama (Mālikī, Syāfi'ī dan Hanbalī) menetapkan bahwa perempuan tidak boleh melaksanakan pernikahan secara sendiri kapanpun, baik untuk dirinya atau untuk perempuan lain yang berada di bawah perwaliannya. Jumhur ulama menetapkan akad nikah yang dilakukan oleh perempuan adalah tidak sah. Karena perempuan memiliki kelemahan yaitu sifat subjektif dan cepat terbawa perasaan, sedangkan tujuan dari pernikahan adalah kebahagiaan, keharmonisan dan melahirkan keturunan, dan tujuan tersebut tidak dapat terwujud jika pernikahan

---

<sup>239</sup> Aḥmad bin 'Alī bin Hajar al-'Asqalānī, *Fath al-Bārī*, jld. IX, hlm. 186.

diserahkan kepada seseorang yang memiliki kelemahan. Karenanya lah akad nikah harus diserahkan kepada wali, dalam hal ini adalah laki-laki.<sup>240</sup>

Imam Mālik memandang bahwa kedudukan wali merupakan syarat sah dalam pernikahan. Artinya tidak sah pernikahan yang dilakukan oleh perempuan. Hal ini didasarkan pada kelemahan yang dimiliki oleh perempuan, dan aspek keperempuanannya (*al-unūthah*) dalam pandangan Mālikī disamakan dengan budak. Mengingat ada kekhawatiran mereka akan melakukan hal-hal yang membuat malu wali karena menikahi orang yang tidak pantas hanya karena pengaruh syahwat mereka.<sup>241</sup> Dalam pandangan Mālik, seseorang boleh menikahkan perempuan yang berada di bawah perwaliannya dengan sendirinya. Hal ini berdasarkan kepada apa yang mereka pahami dari perbuatan Nabi yang menikahi Ṣāfiyyah setelah memerdekakannya.<sup>242</sup> Namun Mālik menyatakan bahwa wali bukanlah sesuatu yang wajib jika yang menikah adalah wanita yang memiliki derajat rendah. Para wali dibutuhkan hanya pada wanita yang mempunyai kedudukan dan harta. Pendapat ini diungkapkan imam Mālik ketika mengomentari hadis *al-ṭayyib aḥaqq bi nafsihā min waliyyihā*. hanya saja Mālik melihat, bahwa menyerahkan urusan perwalian kepada orang laki-laki yang dipercayainya itu lebih baik.<sup>243</sup>

Dalil yang di pakai oleh Imam Mālik dalam menguatkan pendapatnya adalah ayat al-Qur'an surat al-Baqarah ayat 232:

---

<sup>240</sup> Muḥammad Syarbainī al-Khaṭīb, *Mughnī al-Muhtāj* (Kairo: Mustafā al-Bābī al-Ḥalabī), jld. III, hlm. 147.

<sup>241</sup> Abd al-Wahhāb al-Baghdādī, *al-Ma'ūnah 'alā Madzhab 'Ālim al-Madīnah* (Beirut: Dār al-Fikr, 1995), jld. II, hlm. 727-728.

<sup>242</sup> Abd al-Wahhāb al-Baghdādī, *al-Ma'ūnah 'alā Madzhab 'Ālim al-Madīnah*, hlm. 738-739.

<sup>243</sup> Muḥammad bin Ismā'īl al-Ṣan'ānī, *Subul al-Salām...*, jld. III, hlm. 117.

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

Artinya: Apabila kamu mentalak istri-istrimu, lalu habis masa iddahnya, Maka janganlah kamu (para wali) menghalangi mereka kawin lagi dengan bakal suaminya. Dan apabila Telah terdapat kerelaan di antara mereka dengan cara yang ma'ruf. Itulah yang dinasehatkan kepada orang-orang yang beriman di antara kamu kepada Allah dan hari kemudian. itu lebih baik bagimu dan lebih suci. Allah mengetahui, sedang kamu tidak Mengetahui.

Salah satu pengikut Mazhab Mālik yaitu Ibn 'Arabī menyatakan dalam sebuah tafsirnya, bahwa ayat tersebut mengandung larangan terhadap para wali untuk menghalangi pernikahan perempuan dengan laki-laki yang di ridhainya, ia juga menjelaskan bahwa ayat tersebut merupakan dalil yang *qat'ī*. Oleh karenanya keberadaan wali dalam pernikahan adalah sesuatu yang harus karena akad nikah merupakan hak laki-laki dan perempuan tidak boleh melakukan akad secara langsung<sup>244</sup> Ibn 'Arabī juga mengemukakan sebab turun ayat 232 surat al-Baqarah tentang kisah Ma'qil bin Yasār, ia mengatakan sekiranya wali tidak memiliki hak untuk menikahkan perempuan yang berada di bawah perwaliannya, maka tentulah Allah akan berkata kepada Rasulnya: “tidak ada hak bicara untuk Ma'qil dalam hal tersebut.

Berikut hadits tentang Ma'qil bin Yasār yang merupakan sebab turun ayat 232 surat al-Baqarah:

---

<sup>244</sup> Abū Bakr Muḥammad bin 'Abdullah bin al-'Arabī, *Aḥkām al-Qur'ān* (Kairo: 'Īsā al-Babī al-Ḥalabī, 1967), jld. I, hlm. 201.

عن معقل بن يسار قال: كانت لي أخت تخطب إلى فاتني ابن عم لي فنكحتها اياه ثم طلقها طلاقا رجعي ثم تركها فقلت: لا والله لا انكحها أبدا قال: ففي نزلت هذه الآية - وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فلا تعضلوهن ان ينكحن - الآية قال: فكفرت عن يميني و انكحتها ايه (رواه البخاري و ابو داود و الترمذي)<sup>245</sup>

Artinya : Dari Ma'qil bin Yasār berkata: saya mempunyai saudara perempuan yang dilamar oleh anak paman saya, lalu saya menikahkannya kepada nya. Kemudian ia mentalak saudara perempuan saya dengan talak *rajī* dan meninggalkannya sampai habis masa iddahnya (kemudian ia meminta kembali untuk dinikahkan dengan saudara perempuan saya), lalu saya berkata: “Demi Allah saya tidak akan menikahkannya selamanya” lalu turunlah surat al-Baqarah ayat 232, dan sayapun membayar kafarat saya lalu menikahkan kembali saudara perempuan saya dengannya. (HR. Al-Bukhārī dan Abū Dawūd dan al-Tirmidhī).

Para ulama yang mengharuskan adanya wali menjadikan hadits di atas sebagai petunjuk bahwa wali menjadi syarat sah dalam pernikahan. Menurut mereka seandainya wali tidak menjadi syarat sah dalam suatu akad, maka tentulah rasa cinta antara kedua orang yang saling mencintai sudah cukup untuk terlaksananya pernikahan.

Ayat lain yang diajukan kalangan Mālikīyah untuk memperkuat argumennya adalah surat al-Baqarah ayat 230:

---

<sup>245</sup>Muhammad bin 'Alī bin Muḥammad al-Syaukānī, *Nail al-Awṭār*, jld. VI, hlm. 141.

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

Artinya: Kemudian jika si suami mentalaknya (sesudah Talak yang kedua), Maka perempuan itu tidak lagi halal baginya hingga dia kawin dengan suami yang lain. Kemudian jika suami yang lain itu menceraikannya, Maka tidak ada dosa bagi keduanya (bekas suami pertama dan istri) untuk kawin kembali jika keduanya berpendapat akan dapat menjalankan hukum-hukum Allah. Itulah hukum-hukum Allah, diterangkan-Nya kepada kaum yang (mau) Mengetahui.

Ada perbedaan pendapat antara Mazhab Mālikiyyah dan Mazhab Ḥanafiyah dalam memahami ayat tersebut di atas. Perbedaan pendapat itu terletak pada cara mereka memahami teks ayat. Dalam uraian sebelumnya telah disebutkan bagaimana Imam Abū Ḥanīfah dalam menjelaskan ayat di atas, Abū Ḥanīfah berpendapat bahwa kalimat *hattā tankiḥa zawjan ghayrah* dipahami bahwa perempuan boleh menikah tanpa wali. Karena kata *tankiḥa* dalam ayat tersebut *ḍamīr*-nya dikaitkan kepada perempuan secara langsung. Pendapat ini ditolak oleh Ibn ‘Arabī, ia menyatakan bahwa kata *tankiḥa* yang dimaksud dalam ayat tersebut maksudnya adalah *al-waṭ’u*. Dalam penjelasannya ia menambahkan bahwa jika dalam lafaz al-Qur’an memiliki dua makna, dan al-Sunnah memilih salah satu dari dua makna tersebut, maka tidak boleh dikatakan bahwa makna yang dikehendaki oleh al-Qur’an adalah salah satu dari makna keduanya. Karena al-

Sunnah sudah memilih salah satu makna, maka yang dipilih adalah makna yang ditunjuk oleh al-Sunnah tersebut.<sup>246</sup>

Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa menurut Ibn ‘Arabī surat al-Baqarah ayat 230 di atas menunjukkan makna bahwa perempuan tidak dapat secara langsung melakukan akad nikah, mereka tetap memerlukan wali nikah dalam pelaksanaan akad nikah.

Selanjutnya mengenai eksistensi wali menurut dua mazhab terakhir, yaitu Syāfi‘ī dan Aḥmad secara tegas mengatakan maksud hadis *lā nikāḥ illā bi walī* berlaku pada semua pernikahan baik perawan ataupun janda, pada wanita yang memiliki derajat yang rendah maupun yang tinggi. Perempuan tidak memiliki kekuasaan (*wilāyah*) untuk menikahkan dirinya sendiri maupun orang lain. Jika pernikahan tersebut terjadi, maka pernikahannya dianggap batal. Dalam keadaan ketiadaan wali, perwalian berpindah pada wali hakim.<sup>247</sup>

Menurut Ḥanābilah, wali haruslah seorang laki-laki, perempuan tidak bisa melakukan akad nikah dengan atau tanpa izin wali, baik untuk dirinya ataupun orang lain. Karena mereka dianggap tidak bisa menjaga kehormatan disebabkan kurangnya akal. Maka jika seorang wanita menikah tanpa izin walinya, nikahnya dianggap batal dan wajib dipisahkan antara keduanya karena nikah tersebut dianggap berlawanan dengan nash.<sup>248</sup> Ketentuan tersebut berdasarkan al-Qur’an, hadis dan *ra’y*.

Ibn Qudāmah juga berpendapat bahwa sahnya nikah harus dengan wali. Perempuan sama sekali tidak memiliki hak menikahkan dirinya juga menikahkan orang lain, serta tidak boleh

---

<sup>246</sup>Abū Bakr Muḥammad bin ‘Abdullah bin al-‘Arabī, *Aḥkām al-Qur’ān*, jld. I, hlm 198-199.

<sup>247</sup>Muḥammad Syarbainī al-Khaṭīb, *Mughnī al-Muḥtāj*, hlm.

<sup>248</sup>‘Abdullāh bin Qudāmah al-Muqaddasī, *al-Kāfī fī Fikih al-Imām al-Mubajjal Aḥmad ibn Ḥanbal* (Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1988), jld. III, cet. VII, hlm. 10.

mewakikan kepada selain walinya. Pembatasan terhadap kebebasan perempuan dalam menentukan masa depan rumah tangganya disebabkan karena lemah akal dan sempit pikirannya. Oleh karenanya untuk menghindarkan perempuan terjerumus kepada kerusakan, keberadaan wali menjadi sangat mutlak diperlukan.<sup>249</sup>

Demikian juga dengan al-Nawawī, ia berpendapat bahwa wali menjadi kunci sah dan tidaknya pernikahan. Apabila ada perempuan yang mengakadkan dirinya sendiri, maka akad nikahnya menjadi tidak sah, kecuali apabila terlebih dahulu ada izin dari wali. Alasan pelarangan tersebut disamping perempuan itu lemah dan sempit akalnya dan mudah tertipu, juga disebabkan oleh masalah orang yang menikahkan adalah urusan dan hak wali.<sup>250</sup>

Dalil yang digunakan golongan ini adalah Qur'an surat al-Baqarah ayat 221 :

وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَةَ حَتَّىٰ تُؤْمِنَ ۚ وَلَا مَآءَةً مُّؤْمِنَةً حَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ ۗ  
وَلَا تُنكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا ۚ وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ ۗ  
أُولَٰئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ ۗ وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى الْجَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِ ۗ وَيُبَيِّنُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ  
لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ

Artinya: Dan janganlah kamu menikahi wanita-wanita musyrik, sebelum mereka beriman. Sesungguhnya wanita budak yang mukmin lebih baik dari wanita musyrik, walaupun dia menarik hatimu. dan janganlah kamu menikahkan orang-orang musyrik (dengan wanita-wanita mukmin) sebelum mereka beriman. Sesungguhnya budak yang

<sup>249</sup>Ibn Qudāmah, *al-Mughnī*, jld. VII, hlm. 337-339.

<sup>250</sup>Lihat Abū Zakariyyā Muḥyi al-Dīn bin Syaraf al-Nawawī, *al-Majmū' Syarḥ al-Muhadzdzab* (Beirut: Dār al-Fikr, tt), jld. XVI, hlm. 146.

mukmin lebih baik dari orang musyrik, walaupun dia menarik hatimu.

Ungkapan menikahi (*tankihū*) yang digunakan untuk menunjuk khitab kepada laki-laki hanya memakai satu objek yaitu wanita musyrik. Sedangkan *khitab* kepada perempuan digunakan dua objek sekaligus yaitu laki-laki dan perempuan musyrik. Seolah-olah Allah mengatakan bahwa seorang laki-laki mu'min tidak boleh menikahi perempuan musyrik, dan wali wanita hendaknya tidak boleh menikahkan wanita yang berada di bawah perwaliannya dengan laki-laki musyrik. Demikianlah pemaknaan yang digunakan oleh jumbuh terhadap pengertian ayat ini.<sup>251</sup>

Al-Qurṭūbī juga menjelaskan bahwa *khitāb* ayat tersebut adalah para wali. Menurutnya ayat tersebut mengisyaratkan keharusan wali dalam pernikahan. Hadis-hadis tentang pernikahan menjadi penjelas pendapatnya, umumnya hadis secara tegas menyatakan bahwa nikah tanpa wali dianggap sebagai pernikahan yang tidak mempunyai kekuatan hukum sama sekali. Al-Qurṭūbī juga menyatakan bahwa pernikahan haruslah berdasarkan kerelaan pihak wanita, bukan berarti akad nikah bisa dilakukan oleh wanita dengan sendirinya tanpa campur tangan wali.<sup>252</sup>

Pemahaman tersebut sejalan dengan pernyataan Ibn 'Arabī yang menyatakan bahwa pemahaman seperti yang disebutkan oleh al-Qurṭūbī cukup beralasan, karena baris *dhammah* pada kalimat *tankihū* secara jelas menunjukkan ada pihak lain yang mengurus pernikahan yaitu keberadaan wali, dan bukan diurus sendiri oleh perempuan.<sup>253</sup> Sementara kata menikahi *tankih* yang terdapat dalam surat al-Baqarah ayat 230 menurutnya mengandung pengertian

---

<sup>251</sup> Ibn Rusyd, *Bidāyah al-Mujtahid*, jld. II, hlm. 9.

<sup>252</sup> Muḥammad bin Aḥmad al-Anṣārī al-Qurṭūbī, *al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān*, jld. III, hlm. 72-73.

<sup>253</sup> Abū Bakr Muḥammad bin 'Abdullah bin al-'Arabī, *Aḥkām al-Qur'ān*, hlm. 197.

*ḥaqīqī* dan *majāzī* sekaligus yaitu akad dan jimak. Menurut Ibn ‘Arabī kata nikah pada ayat tersebut harus dipahami dengan pengertian yang kedua yaitu jimak bukan akad. Pemaknaan tersebut didukung oleh hadis yang menyatakan bahwa perempuan yang sudah ditalak suaminya sebanyak tiga kali baru boleh menikah kembali dengan suami pertamanya, apabila perempuan tersebut telah menikah dengan laki-laki lain (mereka sudah melakukan hubungan suami istri).<sup>254</sup>

Demikian juga halnya terhadap pemahaman surat al-Baqarah ayat 232 yang menyatakan:

وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَعْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَرْوَاجَهُنَّ إِذَا تَرْضَوْنَ  
بَيْنَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ ۗ ذَٰلِكَ يُوعَظُ بِهِ ۗ مَنْ كَانَ مِنْكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ۗ ذَٰلِكُمْ  
أَرْكَىٰ لَكُمْ وَأَطْهَرُ ۗ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ

Artinya: Apabila kamu mentalak istri-istrimu, lalu habis masa iddahnya, Maka janganlah kamu (para wali) menghalangi mereka kawin lagi dengan bakal suaminya, apabila Telah terdapat kerelaan di antara mereka dengan cara yang ma'ruf. Itulah yang dinasehatkan kepada orang-orang yang beriman di antara kamu kepada Allah dan hari kemudian. itu lebih baik bagimu dan lebih suci. Allah mengetahui, sedang kamu tidak Mengetahui.

*Wajh al-dilālah* dari ayat tersebut adalah larangan bagi wali untuk menghalangi para perempuan yang sudah janda untuk memilih pasangan yang disukainya. Pemahaman ini diperoleh berdasarkan sebab turun ayat tersebut yaitu adanya keengganan wali untuk menikahkan wanita yang berada di bawah perwaliannya

---

<sup>254</sup> Abū Bakr Muḥammad bin ‘Abdullah bin al-‘Arabī, *Aḥkām al-Qur’ān*, hlm. 197.

dengan laki-laki yang disukai.<sup>255</sup> Larangan terhadap wali dalam teks tersebut menunjukkan bahwa wali mempunyai hak perwalian dalam pernikahan bukan wanita. Karena larangan tersebut ditujukan kepada orang yang tidak memiliki hak untuk menghalangi.<sup>256</sup>

Imam Syāfi'ī dalam sebuah komentarnya menyatakan bahwa ayat tersebut turun berkenaan dengan Ma'qil bin Yasār. Dalam peristiwa tersebut dikisahkan bahwa Ma'qil bin Yasār pernah menikahkan adik perempuannya dengan anak pamannya, kemudian setelah menikah mereka bercerai sampai habis masa iddah, lalu kemudian mereka sepakat untuk menikah lagi. Dalam hal ini Ma'qil bin Yasār enggan menikahkan mereka kembali, dan ia berkata kepada anak pamannya bahwa dia tidak akan menikahkan anak pamannya lagi dengan adik perempuannya karena merasa sakit hati, hingga turunlah surat al-Baqarah ayat 232 ini. Menurut Imam Syāfi'ī kalimat *idzā ṭallaqtum al-nisā'* yang menjadi subjek dalam kalimat tersebut adalah suami. Dan kalimat *fa balaghna ajalahunna* mengandung makna telah habis masa iddahnya. Kemudian pada potongan ayat selanjutnya *fa lā ta'dulūhunna an yankihna azwājahunna* mengandung larangan kepada wali untuk tidak menghalangi perempuan menikah lagi. Hal tersebut menunjukkan bahwa wali adalah orang berhak menikahkan perempuan yang berada di bawah perwaliannya.

Jika seorang suami mentalak istrinya hingga masa iddahya habis, maka suami tidak bisa kembali lagi kepada istrinya kecuali ia harus melakukan akad ulang dengan mantan istrinya, pernikahan dengan mantan istrinya tersebut tentunya melalui perantara wali, dan para wali dilarang untuk menghalangi pernikahan bekas suami istri tersebut. Adapun jika suami mentalak istrinya dan belum habis

---

<sup>255</sup>Abū Bakr Muḥammad bin 'Abdullah bin al-'Arabī, *Aḥkām al-Qur'ān*, hlm. 197.

<sup>256</sup>Muḥammad bin Aḥmad al-Anṣārī al-Qurṭūbī, *al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān*, hlm. 158-159.

masa iddahnya, maka suami boleh rujuk kembali dengan mantan istrinya. Dalam hal ini wali tidak memiliki wewenang sama sekali. Menurut Imam Syāfi‘ī inilah kandungan yang ditunjukkan dalam al-Qur’an.<sup>257</sup>

Ayat lain yang menjadi landasan jumhur adalah Qur’an surat al-Nūr ayat 32:

وَأَنْكِحُوا الْأَيْمَىٰ مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ ۚ إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ ۗ وَاللَّهُ وَسِعَ عَلِيمٌ

Artinya: Dan kawinkanlah orang-orang yang sedirian diantara kamu, dan orang-orang yang layak (berkawin) dari hamba-hamba sahayamu yang lelaki dan hamba-hamba sahayamu yang perempuan. jika mereka miskin Allah akan memampukan mereka dengan kurnia-Nya. dan Allah Maha Luas (pemberian-Nya) lagi Maha Mengetahui.

Menurut jumhur ulama ayat di atas *khiṭāb*-nya juga ditujukan kepada wali bukan perempuan itu sendiri. Seolah-olah ayat tersebut mengatakan “wahai para wali jangan biarkan perempual-perempuan yang berada dalam perwalianmu membujang selamanya”.<sup>258</sup> Maka berdasarkan pemahaman tersebut maka jumhur berpandangan bahwa perempuan tidak memiliki hak *taṣarruf* dalam akad nikah, baik terhadap dirinya atau terhadap perempuan lain yang berada di bawah perwaliannya. Karena menurut jumhur ayat di atas jelas sekali penunjukan khitabnya terhadap wali.

<sup>257</sup>Muhammad bin Idrīs al-Syāfi‘ī, *al-Umm*, jld. V, hlm. 11.

<sup>258</sup>Sayyid Sābiq, *Fikih al-Sunnah*, hlm.6.

Ayat lain yang juga dijadikan sebagai penguat pendapatnya adalah surat al-Nisā' ayat 34 dan ayat 25 tentang menikahi budak perempuan yang mukminat:

الرجال قوامون على النساء...

Artinya: Kaum laki-laki adalah pemimpin bagi kaum wanita.

فانكحوهن بإذن أهلهن

Artinya: ...karena itu kawinilah mereka dengan seizin tuan mereka...

Kedua ayat tersebut di atas dijadikan ayat pendukung dalam menguatkan pendapatnya, bahwa wali nikah tidak boleh dinafikan dalam perkawinan,

Selain dalil Qur'an jumhur ulama juga mengambil dasar perwalian dari hadis. Di antara hadis yang digunakan adalah hadis Abū Mūsā yang matannya menurut al-Tirmidhī:

قال رسول الله ﷺ لَا نِكَاحَ إِلَّا بِوَالِيٍّ<sup>259</sup>

Artinya: Bahwa Rasulullah Salallahu 'alaihi wa sallam bersabda: "tidak sah suatu pernikahan tanpa wali (hadis riwayat Aḥmad, Abū Dawūd, al-Tirmidhī dan Ibn Ḥibbān)

Hadis lain adalah berasal dari 'Ā'isyah yang matannya dari Abū Dawūd:

---

<sup>259</sup>Al-Mubārakpūrī, *Tuḥfah al-Ahwāz bi Syarḥ Jamī' al-Tirmidhī* (t.tp: Muḥammad 'Abd al-Muḥsin al-Maktabī, t.th), jld. IV, hlm. 227.

قال رسول الله ﷺ أيما إمراة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل، فنكاحها باطل، فنكاحها باطل فإن دخل بها فلها المهر بما استحل من فرجها فإن اشتجرو فالسلطان ولي من لا ولي له.<sup>260</sup>

Artinya: Bahwa Rasulullah Salallahu ‘alaihi wa sallam bersabda: “wanita manapun yang menikah tanpa izin wali, maka nikahnya batal, maka nikahnya batal, maka nikahnya batal, apabila lelaki yang dinikahinya telah menyetubuhinya maka dibayarkan maharnya sebagai penghalal kehormatannya, maka bila para wali enggan menikahkannya, maka penguasa menjadi wali bagi yang tidak memiliki wali. (Hadis Riwayat Ahmad bin Hanbal, Abū Dawūd, Ibn Mājah dan al-Tirmidzī).

Hadis lain berasal dari berasal dari Ibn ‘Abbās yang matannya menurut Abū Dawūd:

قال رسول الله ﷺ الأيم أحق بنفسها من وليها والبكر تستأذن في نفسها وإذنها صمته.<sup>261</sup>

Artinya: Rasulullah Salallahu ‘alaihi wa sallam bersabda: “orang dewasa yang masih sendirian (belum menikah) lebih berhak terhadap dirinya daripada walinya, sementara gadis diajak bermusyawarah, dan izinnya adalah diamnya. (Hadis Riwayat Muslim, Abū Dawūd, Ahmad dan Ibn Mājah)

<sup>260</sup> Ahmad al-Saharnāpūrī, *Badzl al-Juhūd fī Hill Abī Dawūd* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah tt), jld. IX, hlm. 79.

<sup>261</sup> Ahmad al-Saharnāpūrī, *Badzl al-Juhūd fī Hill Abī Dawūd*, hlm. 79.

Hadis lain lagi yang digunakan oleh jumhur dalam penetapan wali nikah adalah hadis yang berasal dari Abū Hurairah yang matannya menurut Ibn Mājah, al-Dāraquṭnī dan al-Syāfi‘ī:

قال رسول الله ﷺ لا تزوج المرأة المرأة ولا تزوج المرأة نفسها فإن الزانية هي التي تزوج نفسها<sup>262</sup>.

Artinya: Rasulullah Salallahu ‘alaihi wa sallam bersabda: “janganlah perempuan menikahkan perempuan lainnya, dan jangan pula menikahkan dirinya sendiri. Sesungguhnya orang yang berzina adalah orang yang menikahkan dirinya sendiri.

Ulama jumhur menggunakan ke-empat hadis di atas sebagai dalil pendukung dari apa yang diungkapkan Allah dalam al-Qur’an, bahwa hak perwalian hanya dimiliki oleh wali. Berdasarkan kepada pemahaman tersebut jumhur ulama juga menetapkan urutan wali, yang kesemuanya di dominasi oleh laki-laki. Mengenai urutan wali akan dijelaskan pada sub-bab berikutnya.

Imam Syāfi‘ī, selain mendasarkan pendapatnya tentang wali nikah ini dengan ayat-ayat dan hadits-hadits, ia juga mengemukakan riwayat riwayat lain tentang tindakan ‘Umar bin Khaṭṭāb yang menjatuhkan hukuman cambuk terhadap orang yang menikah tanpa seizin wali. Diceritakan bahwa Ikrimah bin Khalid ikut dalam suatu perjalanan dimana dalam rombongan itu ada seorang perempuan janda yang menyerahkan dirinya kepada salah satu orang laki-laki yang berada dalam rombongan tersebut untuk dinikahkan dengan laki-laki lain yang ada dalam rombongan itu juga. Ketika berita ini sampai pada ‘Umar bin Khaṭṭāb, ‘Umar membatalkan pernikahan itu dan menjatuhkan hukuman kepada

---

<sup>262</sup>Ibn Mājah, *Sunan Ibn Mājah*, hadis no. 1872.

orang yang menikahkannya. Riwayat ini dijadikan dalil oleh Imam Syāfi‘ī bahwa pernikahan tanpa wali adalah tidak sah.

Riwayat lain yang juga digunakan oleh Imam Syāfi‘ī sebagai dalil adalah riwayat ‘Amr bin Dīnār. Ada seorang perempuan yang bernama Bint Abī Sumāmah yang menikah dengan ‘Umar ibn ‘Abdullāh bin Midras. Kemudian ‘Alqamah al-Atwarī yang merupakan wali dari binti Abī Sumāmah menulis surat kepada ‘Umar bin ‘Abd al-‘Azīz. Dalam surat tersebut ia menyatakan bahwa ia sebagai wali dari binti Abī Sumāmah tidak dimintai izin atas pernikahan tersebut, maka ‘Umar bin ‘Abd al-‘Azīz pun membatalkan pernikahan itu, padahal perempuan tersebut sudah digauli oleh suaminya.

Dari beberapa ayat-ayat dan sunnah serta riwayat di atas tidak ditemukan alasan mengapa perempuan yang ingin menikah harus melalui perantara wali menurut Imam Syāfi‘ī dan juga para pengikutnya. Alasan yang dikemukakan adalah hanya karena ada dalil-dalil seperti yang sudah diuraikan sebelumnya. Dan apakah aspek keperempuanan menyebabkan perempuan berada di bawah perwalian?

Imam Ahmad bin Hanbal pernah mengomentari pernyataan al-Zuhrī yang mengingkari hadits yang pernah diriwayatkannya, dalam artian al-Zuhrī merasa tidak pernah meriwayatkan hadits yang diriwayatkan oleh ‘Ā’isyah<sup>263</sup>. Mengenai hal ini Imam Ahmad mengatakan bahwa sekiranya benar al-Zuhriy mengingkari hadits yang diriwayatkan oleh ‘Ā’isyah, itu tidak menggugurkan kebenaran hadits tersebut, karena orang-orang yang menerima riwayat hadits tersebut dari al-Zuhrī adalah orang yang terpercaya. Bisa saja al-Zuhrī mengingkari hadits yang pernah ia riwayatkan karena ia lupa, dan hal tersebut tidak mempengaruhi akan

---

<sup>263</sup>Hadits tersebut adalah:

قال رسول الله ﷺ إنما إمرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل، فنكاحها باطل، فنكاحها باطل فإن دخل بها فلها المهر بما استحل من فرجها فإن اشتجروا فالسلطان ولي من لا ولي له.

keshahihan hadits tersebut. Dari komentar Imam Aḥmad tersebut dapat disimpulkan bahwa ia berpendapat pernikahan tanpa adanya wali dianggap batal.

Mengenai kandungan ayat 232 surat al-Baqarah menurut Mazhab Aḥmad bin Ḥanbal yang dimaksud dengan “menghalangi” dalam ayat tersebut adalah tidak menikahkan perempuan, Ini berarti pernikahan harus dengan kewenangan wali. Pendapat ini dikuatkan dengan sebab turun ayat yaitu peristiwa Ma‘qil bin Yasār yang enggan menikahkan adiknya dengan anak pamannya yang sudah mentalak adik perempuannya hingga habis masa iddahanya. Kerena ketidaksediannya itu, Ma‘qil dipanggil oleh Nabi dan menyuruhnya untuk menikahkan adiknya kembali dengan anak pamannya, dan akhirnya ia pun mau menikahkan mereka. Melalui kandungan ayat 232 surat al-Baqarah ini, Imam Aḥmad memberikan batasan secara tegas bahwa perempuan tidak dapat menikahkan dirinya sendiri meskipun ia janda. Seorang yang janda dibebaskan untuk memilih calon suaminya yang ia sukai, akan tetapi mengenai kelangsungan akad tetap dilaksanakan oleh wali.<sup>264</sup>

Ada satu pernyataan yang menarik dari Imam Aḥmad bin Ḥanbal tentang wali perempuan, yaitu menurut Imam Aḥmad perempuan boleh menikahkan budak perempuannya. Dalam hal ini perempuan tersebut sebagai tuannya yang memiliki budak perempuan. Sebagai tuan ia berhak atas budaknya dalam memberikan izin untuk menikah atau menikahkannya. Menurut Ibn Sīrīn dan Muḥammad al-Ḥasan, Jika benar demikian, maka tidak termasuk sesuatu yang dilarang jika perempuan menikahkan dirinya sendiri asal ada persetujuan dari walinya. Begitu pula perempuan boleh menikahkan perempuan lainnya yang memiliki hak atas pernikahan perempuan lain yang telah mengizinkannya untuk mewakilinya. Pendapatnya itu berdasarkan pada hadits berikut:

---

<sup>264</sup>Ibn Qudāmah, *al-Mughnī*, jld. VII, hlm. 338.

إِذَا امْرَأَةٌ زَوَّجَتْ نَفْسَهَا بِغَيْرِ إِذْنِ وَلِيِّهَا فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ

Artinya: Perempuan manapun yang menikahkan dirinya tanpa seizin walinya, maka nikahnya batal. (HR Aḥmad dan Abū Dawūd)

Menurut pemahaman Ibn Sīrīn dan al-Ḥasan, suatu pernikahan jika sudah ada izin dari walinya maka pernikahan yang dilakukan perempuan tersebut dianggap sah. Pelarangan pada hadits tersebut adalah pada pernikahan yang dilakukan oleh perempuan secara langsung karena mereka dinilai kurang akal, sehingga rawan terhadap tipu daya lelaki. Dan izin wali bertujuan untuk menjamin keamanan perempuan dari tipu daya tersebut.<sup>265</sup> Akan tetapi pendapat ini tidak didahulukan dalam mazhab Ḥanbalī, karena pendapat ini hanya didasarkan pada dalil *khiṭāb* dan *takhsīṣ*.

Adapun pendapat yang diutamakan dalam mazhab Ḥanbalī adalah pendapat yang menyatakan bahwa perempuan tidak sah melakukan pernikahan secara langsung tanpa perantara wali. Dalam Mazhab Ḥanbalī yang menjadi syarat sah nikah adalah adanya wali, sementara calon suami dan calon istri dan *ṣighah* sebagai rukun. Perwalian dalam nikah berada di tangan para *‘aṣābah* yang urutannya sama persis dengan urutan *‘aṣābah* dalam bidang waris. Karena mereka termasuk orang-orang yang paling berhak atas warisan, maka mereka juga berhak atas perwalian dalam nikah.<sup>266</sup> Komposisi wali nikah dalam Mazhab Aḥmad tampaknya disusun berdasarkan kedekatan perempuan terhadap wali. Keunikan dari klasifikasi ini adalah ditemukannya wali hakim sebagai wali mujbir sebagai bentuk antisipasi jika salah satu wali yang berhak tidak memenuhi syarat sebagai wali.

<sup>265</sup>Ibn Qudāmah, *al-Mughnī*, jld. VII, hlm.338-339.

<sup>266</sup>Ibn Qudāmah, *al-Mughnī*, jld. VII, hlm. 349.

### 3.1.3. Urutan Wali dalam Mazhab

Para ulama berbeda pendapat dalam menentukan urutan wali nikah. Perbedaan pendapat ini dilatarbelakangi oleh tidak adanya dalil yang memberikan petunjuk tentang urutan wali nikah. Dalil yang ada hanyalah seputar keberadaan wali dalam mengurus harta dan jiwa. Asumsi yang dapat disimpulkan adalah bahwa dalam perwalian terdapat “kedekatan” dan tanggung jawab. Perbedaan ulama dalam merumuskan urutan perwalian menunjukkan bahwa mereka berbeda dalam menentukan wali yang terdekat dengan orang yang berada di bawah perwaliannya.

Dari segi fungsi, wali tidak hanya melaksanakan akad nikah atau menjaga harta anak yatim, akan tetapi pada hakikatnya wali juga bertanggung jawab dalam mengurus kemungkinan yang terjadi dalam pernikahan atau wali juga bertanggung jawab dalam mengurus dan mengelola harta orang yang berada di bawah perwaliannya.

Para ulama sepakat menetapkan bahwa perwalian nikah terjadi karena sebab hubungan kerabat, pemerdekaan budak, perbudakan dan kepemimpinan. Dalam disertasi ini yang menjadi fokus kajiannya hanyalah pada sebab hubungan kerabat (wali nasab) dan kepemimpinan (wali hakim) saja. Mengingat dua sebab yang lain tidak lagi ditemukan dalam kontek masyarakat dewasa ini. Kedua jenis wali ini akan dijelaskan di bawah.

*Pertama*, wali hakim adalah orang yang berwenang mengurus masalah nikah disebabkan oleh jabatannya atau karena ditunjuk oleh penguasa, seperti hakim dan lain-lain. Dengan syarat seluruh wali nasab tidak ada (meninggal dunia) atau wali yang ada tidak memenuhi persyaratan sebagai seorang wali.<sup>267</sup>

---

<sup>267</sup>Muhammad bin Ismā‘īl al-Ṣan‘ānī, *Subul al-Salām...*, jld. III, hlm. 118.

Dasar keberadaan wali hakim dalam pelaksanaan akad nikah adalah hadis Nabi Saw:

عن عائشة رضي الله عنها قالت: قال رسول الله عليه وسلم قال: **فإن اشتجروا فالسلطان ولي لمن لا ولي له**

Artinya: Dari ‘Ā’isyah Radiyallahu ‘anha berkata: “Rasulullah Saw. Bersabda: jika mereka bertengkar (wali enggan menikahkan perempuan yang berada di bawah perwaliannya) maka, sulthan (penguasa) menjadi wali bagi orang yang tidak memiliki wali. (HR. Abū Dawūd, al-Tirmidhī dan dishahihkan oleh Ibn Ḥibbān)

Hadis tersebut di atas diperkuat oleh hadis yang diriwayatkan oleh al-Ṭabrānī dari Ibn ‘Abbās, sebagai berikut:

قال رسول الله عليه وسلم: **لا نكاح إلا بولي والسلطان ولي من لا ولي له**

Artinya: Nabi saw. Bersabda: tidak sah nikah tanpa wali, maka penguasa menjadi wali bagi orang yang tidak mempunyai wali.

Mayoritas ulama fikih sependapat bahwa kedua hadis tersebut di atas menjadikan hadis tersebut sebagai dasar adanya wali hakim dalam pernikahan terlepas dari kuat tidaknya hadis tersebut. Perbedaan mereka dalam memahami hadis di atas pada penetapan kapan terjadi pemindahan wali nasab kepada wali hakim. akar perbedaan mereka adalah dalam mengartikan kata *lā walī*. Sebagian mengartikan kata tersebut sebagai yang *ghaib* (jauh dari tempat tinggal), sebagian lagi mengartikan kata tersebut dengan “enggan menjadi wali dalam pernikahan”. Sedangkan dalam pengertian meninggal dunia dan tidak memenuhi syarat sebagai seorang wali diartikan tiada wali, sepakat para ulama

menetapkan yang demikian itu tidak termasuk dalam pembahasan pemindahan wali dari wali nasab ke wali hakim.

Mayoritas ulama juga sepakat menetapkan bahwa perwalian nasab pindah ke wali hakim, jika wali dekat enggan menikahkan anak perempuannya yang berada di bawah perwaliannya, karena menyamakan dengan tidak ada wali. Sedangkan menurut pendapat mazhab Ḥanafī, yang menjadi wali dalam permasalahan ini adalah wali jauh bukan wali hakim. Keengganan wali dalam hal ini belum bisa dikatakan tidak ada wali, karena pada kenyataannya wali tersebut masih ada hanya saja ia tidak mau akad tersebut dilaksanakan.<sup>268</sup>

Demikian juga halnya terkait hilangnya wali dekat. Para ulama berbeda pendapat apakah perwalian tersebut berpindah kepada wali jauh atau wali hakim. Mazhab Ḥanafī dan Ḥanbalī tetap pada pendapat bahwa perwalian tersebut tidak berpindah kepada wali hakim. Karena pada dasarnya wali tersebut masih ada, hanya saja jauh dari tempat kediaman dan ini bukanlah berarti tiada wali. Bahkan perwalian ini diqiyaskan kepada perwalian yang tidak memenuhi persyaratan. Sementara mazhab Mālik dan Syāfi'ī berpandangan bahwa ketiadaan wali dekat karena jauh dari tempat tinggal dapat berpindah perwalian kepada wali hakim, dengan syarat jauhnya itu harus mencapai *masafah qasar*, jika jauhnya tidak mencapai masafah yang sudah ditentukan, maka perpindahan wali nasab kepada wali hakim harus dengan izin dari wali dekat.<sup>269</sup>

*Kedua*, wali nasab adalah wali yang hubungannya berdasarkan hubungan darah.<sup>270</sup> Hubungan dengan kerabat yang lebih dekat antara wali dan orang yang berada di bawah perwaliannya disebut *walī al-aqrab* dan hubungan kekerabatan dengan wali yang jauh disebut wali *ab'ad*. Selama wali *ab'ad*

---

<sup>268</sup>Muḥammad Khaṭīb al-Syarbainī, *Mughnī al-Muḥtāj*, hlm. 155.

<sup>269</sup>Ibn Syihāb al-Dīn al-Ramlī, *Nihāyah al-Muḥtāj ilā Syarḥ al-Minhāj* (Kairo: Mustafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1937), jld. VI, hlm. 236.

<sup>270</sup>Muḥammad Ḥussain al-Dzahabī, hlm. 109.

masih ada, maka wali *ab'ad* tidak boleh menjadi wali. Jumbuh ulama sepakat menetapkan bahwa perwalian secara nasab hanya terjadi berdasarkan urutan *'aṣābah* sebagaimana yang terdapat dalam warisan. Walaupun demikian terdapat perbedaan ulama dalam menentukan tertib urutan yang menjadi prioritas.

Golongan mazhab Ḥanafi dalam mengemukakan teori perwalian menyatakan bahwa perwalian didasari oleh aspek kekerabatan dan faktor *'aṣābah* serta faktor kedekatan kepada orang yang berada di bawah perwaliannya (*al-nikāḥ ilā al-'aṣābāt*).<sup>271</sup> *'Aṣābah* merupakan salah satu istilah dalam kewarisan yang berarti ahli waris yang dapat menghabiskan sisa harta peninggalan, ini menunjukkan bahwa ia adalah ahli waris yang terdekat dengan mayyit. Dalam kontek wali nikah, *'aṣābah* dipandang sebagai orang yang paling dekat secara unsur kekerabatan kepada perempuan yang dinikahkan, adapun urutan wali nikah menurut mazhab Imam Abū Ḥanīfah adalah sebagai berikut:<sup>272</sup>

1. Anak laki-laki, cucu laki-laki dari anak laki-laki dan seterusnya ke bawah
2. Bapak, kakek dari bapak dan seterusnya ke atas
3. Seperti yang diurutkan dalam mazhab Syāfi'ī
4. Ibu
5. Ibu dari ibu
6. Anak perempuan
7. Anak perempuan dari anak perempuan (cucu perempuan)
8. Anak perempuan dari cucu laki-laki
9. Anak perempuan dari cucu perempuan dan seterusnya ke bawah
10. Bapak dari ibu
11. Saudara perempuan kandung

---

<sup>271</sup>Al-Syaukānī, *Faṭḥ al-Qadīr*, jld. II, hlm. 405.

<sup>272</sup>

12. Saudara perempuan seapak
13. Saudara perempuan seibu dan anak-anaknya
14. Saudara perempuan dari bapak
15. Saudara laki-laki dari ibu
16. Saudara perempuan dari ibu
17. Anak perempuan dari paman dan bibi, serta anak-anaknya dan seterusnya ke bawah yang termasuk keluarga *zawil arḥām*.<sup>273</sup>
18. Anak laki-laki dari saudara kandung laki-laki
19. Anak laki-laki saudara laki-laki seayah dan seterusnya ke bawah
20. Paman kandung
21. Saudara laki-laki ayah seayah
22. Anak laki-laki paman sekandung
23. Anak laki-laki paman seayah

Melihat tata urutan tertib urutan perwalian secara nasab seperti yang tertera di atas ditemukan perbedaan pendapat mazhab Ḥanafī dengan pendapat mazhab yang lain. Perbedaan yang menonjol dalam mazhab Ḥanafī adalah pembolehan kerabat *zawil arḥām* menjadi wali nikah secara nasab, bahkan urutan tersebut bukan menjadi suatu syarat yang harus dipenuhi seperti halnya mazhab lain. Karena menurut mazhab Ḥanafī, perempuan yang sudah dewasa dan berakal boleh mengawinkan diri sendiri dan mengawinkan orang lain yang berada di bawah perwaliannya.<sup>274</sup> Dalam urutan wali yang disebutkan dalam mazhab Ḥanafī terdapat dua kesimpulan besar yang perlu dicatat yaitu: *pertama*, terbuka kemungkinan untuk perempuan bisa menjadi wali dalam perkawinan. *Kedua*, yang bahwa perwalian nasab itu tidak mesti

---

<sup>273</sup>Ibn Humām, *Syarḥ Faṭḥ al-Qadīr*, hlm. 227-228.

<sup>274</sup>Ibn Humām, *Syarḥ Faṭḥ al-Qadīr*, hlm. 256.

berdasarkan kepada *'aṣābah* semata. Hal yang sama pernah disebutkan oleh Al Yasa Abubakar dalam sebuah pernyataan:

Istilah *'aṣābah* berasal dari adat kebiasaan orang Arab yang karena itu tidak mesti dipertahankan, dan begitu juga mengenai keturunan anak perempuan dan seterusnya ke bawah sama kuatnya dengan keturunan anak laki-laki dan seterusnya ke bawah.<sup>275</sup>

Kembali kepada urutan perwalian yang dirumuskan oleh jumbuh ulama, walaupun terdapat perbedaan urutan sekitar orang-orang yang terdekat yang berhak menjadi wali, tetap saja perwalian secara nasab menurut mereka masih terbatas pada garis keturunan laki-laki.

Mazhab Mālikī mengklasifikasi perwalian kepada dua macam yaitu kewalian umum (*al-wilāyah al-‘āmmah*) dan kewalian khusus (*al-wilāyah al-khāṣṣah*). Kewalian umum terjadi karena sebab hubungan keagamaan. Kewalian ini dapat terjadi bagi setiap muslim dengan syarat si perempuan tidak mempunyai ayah atau orang yang menerima wasiat dari ayahnya. Sementara kewalian khusus adalah kewalian yang muncul karena sebab *al-abwah* (hubungan kebabakan), *al-īṣā'* (wasiat), *al-‘uṣūbah*, *al-milk* (kepemilikan), *al-kafālah* (pemeliharaan), dan *al-sulṭah* (kekuasaan).

Adapun urutan wali menurut mazhab Mālikī adalah sebagai berikut:

1. Bapak sebagai wali *mujbir* dan orang yang diberi wasiat oleh bapak untuk mengawinkan
2. Anak laki-laki meskipun dari perzinaan. Anak hasil zina laki-laki dari seorang perempuan yang pernah kawin lebih didahulukan dari wali-wali yang lain. Sementara anak dari

---

<sup>275</sup>Al Yasa' Abūbakar, *Ahli Waris Sepertalian Darah (Kajian terhadap Penalaran Hazairin dan Penalaran Ulama Mazhab)*, (Jakarta: INIS 1998), hlm.

hubungan zina yang belum pernah menikah secara sah, hak perwaliannya dikemudiankan dari hak perwalian ayah perempuan, karena ayah menjadi wali mujbir bagi anak perempuannya.

3. Cucu laki-laki
4. Ayah yang bukan wali *mujbir*. Maksudnya adalah seorang anak yang ibunya pernah berzina dengan ayahnya sebelum mereka menikah secara sah. Akan tetapi jika mereka tidak menikah, maka tidak ada perwalian bagi ayahnya.
5. Saudara laki-laki kandung
6. Saudara laki-laki sebapak
7. Anak laki-laki dari saudara laki-laki sekandung
8. Anak laki-laki dari saudara laki-laki sebapak. Dikatakan bahwa anak laki-laki dari saudara laki-laki sebapak ini sama derajatnya dengan anak laki-laki saudara kandung laki-laki.
9. Kakek
10. Paman kandung
11. Anak paman kandung
12. Paman sebapak
13. Anak laki-laki paman sebapak
14. Bapak dari kakek
15. Paman dari bapak
16. Orang yang memerdekakan perempuan
17. Orang yang mengasuh perempuan yang akan menikah
18. Hakim
19. Semua umat Islam laki-laki.

Dari keterangan sebelumnya mengenai urutan wali menurut mazhab Ḥanafī, ditemukan bahwa ketentuan wali berdasarkan status *‘aṣābah* dalam pewarisan. Menurut mereka penerima wasiat tidak termasuk ke dalam *‘aṣābah* sehingga ia tidak berhak menjadi wali. Hal ini sangat berbeda dengan pendapat Mālikī yang menyatakan bahwa wasiat bisa saja terjadi secara berantai, dalam

artian wali mujbir sebelum menjelang kematiannya ia memberikan wasiat kepada orang lain untuk menikahkan putrinya. Dengan demikian, hak perwalian bagi orang yang diwasiatkan menghalangi hak kewalian pada urutan berikutnya.

Perbedaan lain terkait urutan kewalian mazhab Ḥanafī dengan Mālīki adalah kewalian berdasarkan keagamaan, kalangan Ḥanafī mengakui kewalian yang berdasarkan keagamaan yang hanya dapat diserahkan kepada sultan atau penguasa. Sedangkan menurut Mālīki, disamping adanya kewalian karena sebab hubungan keagamaan, diakui pula adanya kewalian karena hubungan kekuasaan, serta kewalian juga dapat terjadi karena adanya unsur pemeliharaan terhadap perempuan yang akan menikah. Kewalian berdasarkan pemeliharaan ini terjadi berdasarkan pada anggapan bahwa orang yang merawat anak perempuan tersebut, sudah dirawat dalam jangka waktu yang cukup lama sehingga antar keduanya telah timbul rasa saling menyayangi sebagai seorang anak dan ayah.

Selanjutnya, dalam masalah kewalian hakim, Mālīkī memberikan penekanan khusus bahwa wali hakim yang dimaksud adalah wali hakim yang khusus menangani masalah pernikahan perempuan tersebut, bukan wali hakim yang mengurus harta anak perempuan tersebut, dan juga wali hakim tidak boleh menikahkan perempuan tanpa izin dan kerelaan perempuan yang bersangkutan. Dalam hal kewalian bahwa semua kaum muslimin memiliki hak perwalian pada perempuan, Imam Mālīk berpendapat, bahwa hal tersebut hanya terjadi pada seorang perempuan yang tidak memiliki wali mujbir dan wali yang bukan mujbir. Jika itu terjadi maka perempuan boleh menyerahkan dirinya kepada salah seorang muslim laki-laki yang dikehendaki, namun dengan syarat, bahwa perempuan tersebut bukan *syarifah*.

Berdasarkan hasil penelusuran terkait urutan wali, didapati bahwa unsur-unsur kewalian dalam mazhab Mālīkī lebih luas dari mazhab Ḥanafī. Hal ini terlihat dari adanya status wasiat, aspek

hubungan keagamaan, dan asas pemeliharaan. Dari rumusan Imam Mālik di atas perlu dicermati bahwa Imam Mālik tidak menempatkan kakek sebagai salah satu wali *mujbir*, bahkan urutan kakek ditempatkan setelah anak dan cucu. Hal ini menunjukkan bahwa Imam Mālik menganggap anak dan cucu lebih dekat hubungan nasabnya kepada perempuan daripada kakek. Mengenai hal ini sepertinya Imam Mālik menganggap peran dan kedudukan kakek dalam pemeliharaan cucu perempuan dari sejak kecil sangat minim. Hal ini tentu sangat berbeda dengan pendapat mazhab lain yang menganggap kedudukan kakek setara dengan ayah dalam pemeliharaan terhadap cucu. Dugaan yang diajukan terhadap hal tersebut tentunya tidak terlepas dari aspek kemasyarakatan wilāyah mazhab Mālikī terhadap fungsi kakek yang tidak terlalu besar terhadap pemeliharaan cucu perempuan. Dalam artian kakek tidak mempunyai peran secara langsung terhadap pemberian nafkah, pemeliharaan dan pendidikan.

Kedua, Imam Mālik memberikan tempat khusus kepada anak laki-laki walaupun anak tersebut lahir dari hasil pezinaan, dengan syarat ibunya sudah pernah menikah dengan ayahnya. Dan anak laki-laki tersebut menempati posisi kedua setelah wali *mujbir*. Ketiga, semua muslimin laki-laki dapat menjadi wali bagi perempuan, ketika si perempuan tidak memiliki wali *mujbir* atau wali *ghairu mujbir*. Mazhab Mālikī menambahkan, selain orang-orang yang disebutkan di atas, masih ada wali lain yang sifatnya umum yaitu tiap-tiap yang di dasarkan kepada fardhu kifayah selain wali nasab dan wali hakim.

Pembolehan *wāṣī* (orang yang diberi wasiat) sebagai wali oleh Mālikī dan Ḥanbalī dalam melaksanakan akad nikah harus dengan syarat yaitu: *pertama*, antara wali yang diwasiatkan dengan anak perempuan mempunyai hubungan yang erat layaknya hubungan ayah dan anak dalam menjaga dan memeliharanya, dan hubungan tersebut telah terjadi sejak lama. *Kedua*, anak tersebut bukanlah termasuk orang yang mulia. Jika perempuan yang akan

dinikahkan termasuk orang yang mulia, maka walinya adalah hakim. dimaksudkan dengan mulia disini adalah orang yang cantik dan memiliki kekayaan. Persyaratan ini adalah persyaratan yang ditentukan oleh Mālik. *Ketiga*, *wāṣī* tersebut haruslah laki-laki, jika *wāṣī* tersebut adalah perempuan, maka dia tidak berhak menjadi wali nikah.

Penulis melihat bahwa unsur perwalian dalam Mazhab Māliki yang menjadikan *wāṣī* (orang yang diwasiatkan) dan orang muslim untuk menjadi wali, tampaknya hal ini mengarah kepada konsep *nuclear family* (keluarga inti), bahkan jika dilihat dalam urutan wali, *wāṣī* termasuk dalam urutan kedua setelah bapak, akan tetapi persyaratan *wāṣī* untuk menjadi wali harus dipenuhi wali adalah mengikuti ketentuan yang sudah disebutkan di atas. Dalam konteks keluarga hari ini, dengan mobilitas yang tinggi dimana beberapa keluarga bertempat tinggal jauh dari sanak saudaranya atau bahkan tinggal di lintas antar negara, menyebabkan keberadaan wali karena sebab kekerabatan (*al-qurābah*) menjadi sulit untuk ditemukan karena perbedaan jarak. Selain itu ketiadaan kedekatan secara fisik antara yang bersangkutan dengan wali dari unsur kekerabatan (*al-qurābah*) yang jaraknya jauh, menyebabkan kurangnya kedekatan secara psikis dan tentunya perasaan melindunginya pun menjadi kurang. Hal ini mungkin saja terjadi.

Penulis juga melihat, Imam Malik dalam menjadikan *wāṣī* dan orang muslim sebagai wali haruslah memenuhi ketentuan yang sudah ditetapkan. Hubungan kedekatan secara emosional antara orang yang diwasiatkan dengan orang yang berada di bawah perwalian haruslah erat layaknya hubungan antara ayah dan anak dalam hal kasih sayang dan pemeliharaan. Hal ini dalam konsep keluarga inti (*nuclear family*) hari ini tentu saja bisa terjadi. Akan tetapi apakah *wāṣī* (orang yang diwasiatkan) itu mesti laki-laki.

Menurut analisa penulis, jika memang persyaratan *wāṣī* (orang yang diwasiatkan) sebagai wali harus memiliki kedekatan emosional, rasa kasih sayang, saling mengenal antara satu sama

lain, justru ibu lebih memiliki perasaan itu karena memiliki hubungan secara langsung dengan anaknya secara biologis. Jika *wāṣi* (orang yang diwasiatkan) memiliki hak perwalian karena aspek kedekatan, tentunya ibu lebih berhak daripada *wāṣi* (orang yang diwasiatkan) setelah bapak.

Mengenai sebab adanya wali nikah menurut mazhab Mālik adalah berdasarkan ayat-ayat dan hadis-hadis yang secara zahir menunjukkan adanya wali dalam pernikahan. Dalam mazhab Mālik ada ketentuan bahwa seorang anak yang belum dewasa, tidak cakap (*safīh*), gila dan *muflis* dilarang membelanjakan hartanya karena status mereka *mahjūr ‘alāih*. Jika orang-orang tersebut ingin melakukan transaksi jual beli atau melakukan perbuatan hukum lainnya, maka pelaksanaannya ditangguhkan kepada walinya atau harus dengan izin wali.

Jika seorang anak laki-laki belum dewasa sementara ia adalah seorang yatim yang tidak memiliki ayah dan tidak pula memiliki *wāṣi* yang mengurusnya, serta tidak ada putusan hakim yang menyatakan bahwa anak tersebut memiliki *wāṣi*, maka perbuatan hukum yang dilakukan sebelum ia dewasa dinyatakan batal. Namun jika tindakan hukum seorang laki-laki yang *safīh* dan *safīh*-nya terjadi setelah ia dewasa sedang ia pernah melakukan tindakan sebelum ia dinyatakan *safīh* dan berada di bawah pengampuan, maka tindakan yang pernah dilakukannya itu dinyatakan sah. Demikian juga halnya dengan perempuan yang *safīhah* atau disebut juga *muhmilah*, maka tindakan hukum yang pernah dilakukannya dinyatakan sah.<sup>276</sup>

Perempuan yang belum dewasa berada di bawah pengampuan dan tidak terlepas dari pengampuan hingga ia *baligh*, *al-rusyid*, atau pandai mengurus diri dan hartanya atau ia sudah menikah dan digauli oleh suaminya. Namun, jika perempuan tersebut belum

---

<sup>276</sup>Abd al-Rahman al-Jazīrī, *al-Fikih ‘alā al-Madzāhib al-Arba‘ah*, jld. II, hlm. 347.

dewasa dan sudah menikah namun belum digauli oleh suaminya, maka ia masih tetap berada di bawah pengampuan wali. Oleh karena itu perempuan dikatakan lepas dari pengampuan walinya, jika ia telah memenuhi syarat untuk lepas dari keadaan *al-mahjūr ‘alāiha* sebagaimana disebutkan di atas, barulah semua tindakan hukum yang dilakukan dianggap sah.<sup>277</sup> Jika yang memegang hak *hijr* adalah ayahnya maka status *al-mahjūr* terlepas dengan sendirinya tanpa memerlukan pernyataan pencabutan. Namun jika pemegang hal *al-hijr* adalah *waṣī* atau wali yang ditetapkan oleh hakim, maka lepasnya *al-hijr* memerlukan pernyataan pencabutan dari yang bersangkutan. Di sisi lain seseorang perempuan yang *safīhah* yang tidak mempunyai wali disebut dengan *muhmilah*.

Berbeda dengan mazhab Mālikī, klasifikasi wali menurut mazhab Syāfi‘ī terbagi kepada dua macam, yaitu kewalian yang sifatnya memaksa (*wilāyah ijbāriyyah*) dan kewalian yang sifatnya pilihan (*wilāyah ikhtiyāriyyah*). Klasifikasi yang diajukan mazhab Imam Syāfi‘ī lebih sederhana daripada klasifikasi yang diajukan oleh dua mazhab sebelumnya.

Adapun urutan wali menurut mazhab Syāfi‘ī adalah sebagai berikut:

1. Bapak
2. kakek dari bapak dan seterusnya ke atas
3. saudara kandung laki-laki
4. Saudara laki-laki sepapak
5. Anak laki-laki Saudara kandung laki-laki
6. Anak-laki-laki dari saudara laki-laki sepapak
7. Paman (saudara laki-laki sekandung bapak)
8. Paman (saudara sepapak dari bapak)
9. Anak laki-laki dari paman kandung

---

<sup>277</sup> Abd al-Rahman al-Jazīrī, *al-Fikih ‘alā al-Madzāhib al-Arba‘ah*, jld. II, hlm. 369.

10. Anak laki-laki dari paman seapak dan seterusnya ke bawah.<sup>278</sup>
11. *Al-mu'tiq*, yaitu orang yang memerdekakan orang perempuan yang berada di bawah perwaliannya.
12. Hakim

Dari hasil pencermatan urutan wali versi mazhab Syāfi'ī, tampaknya tidak ditemukan adanya kewalian dari *dzawil arḥām* seperti versi mazhab Ḥanafī, demikian juga dengan kewalian penerima wasiat dan akibat hubungan seagama versi Imam Mālik. Kalangan mazhab Syāfi'ī sepertinya terikat pada *'aṣābah*, perhambaan dan penguasa. Dalam mazhab Syāfi'ī yang menjadi wali mujbir adalah ayah dan kakek hingga seterusnya ke atas atau al-sayyid sebagai tuan dari budak perempuan.

Mengenai urutan wali mazhab Syāfi'ī menawarkan 12 urutan wali nikah dengan representatif dari enam buah pilar secara seimbang. Enam pilar tersebut merupakan wakil dari wali mujbir yaitu: saudara, anak, paman, *mu'tiq*, dan hakim. di sisi lain urutan wali menurut mazhab ini bersifat antisipatif mengingat bahwa aliran ini sangat mempertimbangkan kondisi perempuan yang akan menikah. Didahulukan saudara laki-laki daripada anak menunjukkan bahwa kalangan ini memfokuskan antisipasinya pada perempuan yang belum menikah. Rumusan ini tentunya berbeda dengan rumusan mazhab Ḥanafī yang mendahulukan anak daripada saudara laki-laki dalam menjalankan tugas kewaliannya. Di sisi lain urutan dalam mazhab ini menunjukkan bahwa wanita diposisikan sebagai pihak yang lemah, karena pada prinsipnya kewalian ini muncul disebabkan yang diwalikan itu tidak dapat melakukan tindakan hukum secara sempurna.

Selain menentukan urutan wali nikah, dalam mazhab Syāfi'ī ditemukan pula beberapa hal terkait tata cara peralihan wali, dari

---

<sup>278</sup>Ibn Hajar al-Haitamī..., hlm. 247.

wali mujbir ke wali yang lainnya. Menurut kalangan ini, jika seorang perempuan akan menikah, akan tetapi wali enggan untuk menikahnya, maka hak perwalian berpindah kepada hakim atau sultan. Kemudian dalam keadaan lain, jika wali yang mempunyai hak untuk menikahkan itu berada di tempat yang jauh (*ghaib*) yang jaraknya memenuhi syarat untuk melakukan qashar shalat, maka yang berhak menjadi wali nikah bagi perempuan tersebut adalah wali hakim, dan sekiranya wali yang *ghaib* itu menikahkan perempuan tersebut dari jauh, maka nikah tersebut dianggap sah menurut mazhab Syāfi'ī. Selanjutnya, jika wali yang berhak menikahkan perempuan berada di tempat yang jaraknya tidak memenuhi qashar shalat, dalam hal ini kalangan mazhab Syāfi'ī berbeda pendapat. Pertama, wali lain yang posisinya berada di bawah urutan wali yang *ghaib* tidak boleh menikahkan perempuan yang berada di bawah kewalian wali *ghaib*. Kedua, sultan atau hakim berhak menikahkan perempuan yang berada di bawah perwalian wali *ghaib* tanpa harus meminta izin kepada wali yang *ghaib*, sekalipun jaraknya tidak memenuhi syarat. Namun, dalam menghindari khilaf dalam hal ini, maka merupakan hal yang dianjurkan bagi hakim untuk meminta izin kepada wali yang urutannya berada di bawah wali *ghaib*.<sup>279</sup>

Mengenai sebab adanya perwalian menurut mazhab Syāfi'ī adalah belum dewasa dan belum memiliki kecakapan dalam mengurus diri dan hartanya, maka selama itu statusnya adalah *mahjūr*. Akan tetapi, jika seorang laki-laki ataupun perempuan yang sudah mencapai dewasa dan dalam keadaan *rusyd*, maka ia sudah tidak lagi sebagai *al-mahjūr 'alaihi*. Dan *al-hijr* hanya berlaku bagi anak yatim yang belum dewasa dan belum cakap dalam mengurus dirinya dan hartanya. Usia dewasa baik laki-laki maupun perempuan menurut mazhab Syāfi'ī adalah 15 tahun dalam perhitungan tahun *qamariyyah*. Jika seorang anak telah dinilai

---

<sup>279</sup>Al-Syairāzī, *al-Muhadzdzab* (Beirut: Dār al-Fikr, tt), jil. II, hlm. 37.

dewasa dan telah dalam keadaan *al-rusyd* baik laki-laki maupun perempuan, maka tidak ada seorang pun yang berhak untuk mengurus hartanya, kecuali ia sendiri, karena hanya dialah yang berhak untuk mengurusnya. Ia berhak melakukan tindakan hukum apapun terhadap hartanya, dan hal ini berlaku bagi laki-laki maupun perempuan. Akan tetapi, dalam masalah wali nikah, imam Syāfi'ī tanpaknya tidak melihat segi kesempurnaan *ahliyyah al-adā'* seseorang melainkan semata-mata karena ayat dan hadis dalam penetapan adanya wali. Pendapat mazhab Syāfi'ī ini sama seperti yang dikemukakan oleh aliran mazhab Mālikī sebelumnya, sehingga keberadaan wali dalam pernikahan tidak bisa dirasionalkan.

Pembagian wali yang diajukan oleh mazhab Ḥanbalī sama dengan pembagian wali yang diajukan oleh mazhab Syāfi'ī, yaitu: *wilāyah ijbāriyyah* dan *wilāyah ikhtiyāriyyah*. Adapun urutan wali yang diajukan oleh mazhab Ḥanbalī adalah sebagai berikut:

1. Bapak
2. bapak dari bapak dan seterusnya ke atas
3. Anak laki-laki dan seterusnya ke bawah
4. Saudara kandung laki-laki
5. Saudara seapak
6. Anak laki-laki dari saudara kandung laki-laki
7. Anak laki-laki dari saudara laki-laki seapak
8. Paman kandung
9. Paman seapak
10. Anak laki-laki dari paman kandung.
11. Anak laki-laki dari paman seapak
12. *Al-mu'tiq*
13. Sultan atau penguasa

Rumusan urutan wali yang dirumuskan oleh mazhab Ḥanbalī hampir tidak ada perbedaan dengan rumusan mazhab Syāfi'ī. Seperti yang disebutkan dalam mazhab Syāfi'ī bahwa rumusan

tersebut berdasarkan aspek kedekatan dengan perempuan yang bersangkutan dengan walinya. Kemungkinan aspek kedekatan tersebut berdasarkan setting sosiologis dan antropologis di mana rumusan tersebut dibentuk. Secara adat masyarakat di mana rumusan tersebut dibentuk, kakek lebih dekat kepada perempuan daripada saudara laki-laki. Selain itu secara fungsi, kakek juga lebih banyak berperan daripada saudara laki-laki dalam proses pemeliharaan baik secara fisik maupun secara mental. Dalam masalah warisan kakek juga berkedudukan sebagai ‘aṣābah yang paling kuat dalam masalah kewarisan.<sup>280</sup>

Mengenai masalah peralihan wali, apabila wali yang lebih dekat enggan menikahkan perempuan yang berada di bawah perwaliannya, maka hak perwaliannya berpindah kepada wali yang lebih jauh yang urutannya terletak setelah wali yang ‘*adal* tersebut dan begitu seterusnya, ini menurut pendapat Aḥmad. Namun dalam riwayat lain, dikatakan bahwa apabila wali yang lebih dekat enggan menikahkan perempuan yang berada di bawah perwaliannya, maka hak perwaliannya berpindah kepada sultan. Pendapat ini yang dipilih oleh Abū Bakr, ‘Utmān bin ‘Affān dan Syuraih, demikian juga halnya dengan Imam Syāfi‘ī berdasarkan hadis Nabi:<sup>281</sup>

فان اشتجروا فالسلطان ولي لمن لا ولي له

Artinya: Maka apabila para wali berselisih, maka sulthanlah yang menjadi wali bagi orang yang tidak memiliki wali.

Dalam keadaan wali yang terdekat tidak berada di tempat (*ghaib*) yang menyebabkan hubungan perempuan dengan wali terputus, maka hak perwaliannya berpindah kepada wali *ab‘ad* dan bukan kepada hakim. hal ini didasarkan pada hadis Nabi “*sultan adalah wali bagi yang tidak memiliki wali*”. Hadis tersebut

<sup>280</sup>Ibn Qudāmah, *al-Mughnī*, jld. VI, hlm. 319-320.

<sup>281</sup>Ibn Qudāmah, *al-Mughnī*, jld. VII, hlm. 368.

dipahami secara literal oleh mazhab Ḥanbalī, oleh karenanya sultan tidak berhak menjadi wali selama masih ada wali *ab'ad*, kewalian sultan hanya berlaku bagi perempuan yang tidak mempunyai wali.

Selanjutnya dalam kondisi wali menikahi perempuan yang berada di bawah perwaliannya, sementara wali tersebut adalah wali yang berhak menikahkan perempuan yang akan dinikahnya, mengenai hal ini terdapat dua pendapat, *pertama*, wali yang menikahi perempuan tersebut dapat secara langsung menikahkan perempuan tersebut kepada dirinya tanpa harus melalui perantara wali lain atau laki-laki lain untuk melaksanakan ijab. Pendapat ini merupakan pendapat al-Ḥasan, Ibn Sīrīn, Rabī'ah, Mālik al-Sawrī, Abū Ḥanīfah, Abū Tsaur, dan Ibn Mundzir. Kedua, wali yang menikahi perempuan yang di bawah perwaliannya tidak boleh menikahkan dirinya sendiri secara langsung. Ia harus mewakilkan haknya kepada wali lain atau laki-laki lain dengan seizin perempuan yang hendak dinikahi. Pendapat ini diuraikan oleh Aḥmad bin Ḥanbal riwayat dari Ibn Manṣūr yang didasarkan pada hadis Mughīrah ibn Yu'bah yang diriwayatkan oleh Imam Abū Dawūd.<sup>282</sup> Hal di atas mungkin saja terjadi, wali yang halal menikahi perempuan yang berada di bawah perwaliannya adalah anak paman, tuan bagi budak perempuan dan hakim apabila perempuan tersebut tidak memiliki wali.

Jika kita cermati pendapat mazhab Ḥanbalī tentang wali nikah, maka akan kita peroleh gambaran bahwa wali yang *ghaib* dapat digantikan oleh wali *ab'ad* yang tentunya urutannya lebih dekat dengan wali yang *ghaib*. Kemudian jika perempuan ingin menikahi laki-laki dan secara kebetulan laki-laki itu adalah walinya yang halal dinikahi, maka menurut satu pendapat Imam Aḥmad bin Ḥanbal, laki-laki tersebut dapat menikahkan perempuan yang berada di bawah perwaliannya kepada dirinya secara langsung. Barangkali pendapat ini yang sesuai dengan alur pikiran mazhab

---

<sup>282</sup> Ibn Qudāmah, *al-Mughnī*, jld. VII, hlm. 368.

Ḥanbalī yang memasukkan wali nikah sebagai syarat sah nikah dan bukan sebagai rukun.

Tentang sebab adanya perwalian dalam pernikahan, dalam mazhab Ḥanbalī hampir sama dengan pendapat dua mazhab sebelumnya, dimana persoalan wali bagi perempuan bukan karena faktor dewasa atau tidaknya yang menyangkut diri perempuan yang akan menikah, akan tetapi semata-mata karena ada dalil yang menunjukkan keberadaan wali dalam nikah. Menurut Imam Ḥanbalī hadits yang diriwayatkan oleh ‘Ā’isyah dengan lafaz *lā nikāḥ illā bi walī* adalah hadits shahih.

Dalam Mazhab Ḥanbalī yang termasuk rukun nikah adalah calon suami, calon istri dan *ṣighah*. Sementara wali menurut mazhab ini termasuk syarat sah nikah. Di antara syarat sah nikah lainnya menurut Mazhab Ḥanbalī adalah nama masing-masing mempelai, keridhaan kedua mempelai dan keberadaan saksi yang adil.<sup>283</sup>

Pelaksanaan akad nikah yang berwalikan bukan berdasarkan kepada tertib urutan di atas tanpa alasan maka nikahnya dianggap tidak sah. Maka apabila seluruh urutan tidak didapati, perwaliannya berpindah kepada hakim atau orang yang berwenang dalam masyarakat, pendapat ini menurut Jumhur ulama.

Yang menarik dari fatwa Imam Aḥmad tentang nikah paksa terhadap *bikr* adalah bahwa Imam Aḥmad menolak pernikahan gadis secara paksa oleh orang tua wali. Akan tetapi Imam Aḥmad tidak memberi alasan yang tegas terhadap penolakannya itu, karena memang tidak ada dalil yang menjelaskan tentang masalah tersebut. Alasan penolakan Imam Aḥmad terhadap penolakan pernikahan paksa terhadap gadis hanyalah karena semata-mata melindungi kaum wanita, menurutnya pernikahan haruslah menjadi sesuatu yang menyenangkan, dan itu sudah menjadi tugas wali.

---

<sup>283</sup> ‘Abd al-Raḥmān al-Jazīrī, *al-Fikih ‘alā al-Madzāhib al-‘Arba‘ah*, jld. IV, hlm. 20-21.

Menurutnya juga pernikahan secara paksa merupakan bentuk kezaliman yang menghilangkan unsur tersebut.<sup>284</sup> Tampaknya dalam hal ini Imam Ḥanbalī juga sangat tegas menyangga dan menolak pendapat ulama Madinah yang menyatakan bahwa selama seorang perempuan masih gadis dan walinya adalah ayahnya sendiri, maka si ayah memiliki hak untuk menikahkan anaknya secara paksa tanpa izin anak perempuannya, dan tanpa batasan umur.

Dari uraian di atas dapat dipahami bahwa menurut Mazhab Ḥanbalī perwalian dalam nikah berada di tangan *‘aṣābah* yang urutannya persis dengan urutan *‘aṣābah* dalam bidang waris. Sebagaimana mereka memperoleh harta dalam warisan sebagai *‘aṣābah*, maka mereka pulalah yang berhak sebagai wali. Ayah, dan orang yang diwasiatkan dan hakim adalah wali *al-mujbir* dalam keadaan yang sangat diperlukan.

### 3.2. Penalaran Ulama Tafsir

Ayat-ayat pokok tentang perwalian, baik perwalian terhadap diri sendiri atau perwalian terhadap orang lain yang akan dibahas dalam bab ini adalah ayat dan hadis yang dipilih dan dijadikan dalil oleh ulama mazhab dalam perwalian.

Dari empat mazhab fikih yang populer, hanya mazhab Ḥanafī yang menunjukkan kebolehan nikah tanpa wali. Sementara ketiga mazhab lainnya Syāfi‘ī, Mālikī dan Ḥanbalī yang tidak memberikan kemungkinan itu. Adapun dasar penetapan dalam merumuskan prinsip tersebut pada umumnya sama yaitu landasan al-Qur’an dan Hadits. Hanya saja dalil hadits yang digunakan oleh mazhab Ḥanafī berbeda dengan mazhab yang lain. Sementara secara umum dasar al-Qur’an yang digunakan untuk menunjukkan kebolehan dan ketidakharusan adanya wali adalah: al-Baqarah:

---

<sup>284</sup> Ahmad bin Ḥanbal, *Masā’il*, terj. Susan Spectorosky (Jakarta: Lentera, 1998), hlm. 63.

221, 230, 232, 234, 240, 34; al-Ṭalāq: 2; dan al-Nūr: 32. Dalam disertasi ini tidak semua ayat tersebut dibahas, hanya beberapa ayat yang dijadikan sebagai ayat pokok dan ayat pendukung, sementara beberapa ayat yang lainnya akan dibahas jika dirasa perlu untuk dibahas. Teknik pemilihan ayat tersebut di atas adalah dengan melihat dalil yang dipakai oleh ulama mazhab dalam menetapkan prinsip perwalian.

Adapun pemilihan ulama-ulama tafsir dalam penelitian ini adalah: tafsir al-Qurṭūbī, tafsir al-Ṭabarī, tafsir al-Zamakhsharī, tafsir al-Qāsimī, tafsir Ibn ‘Arabī, tafsir al-Jaṣṣāṣ dan tafsir al-Manār, dengan pertimbangan subjektif penulis bahwa uraian para mufasssir tersebut paling kurang dapat mewakili tafsiran terkait ayat perwalian. Pokok perhatian dalam membahas ayat-ayat tentang wali adalah pada asbabun nuzul dan cakupan lafaz yang digunakan. Di sini penulis akan melihat bagaimana para ulama tafsir dalam membahas keduanya untuk menunjukkan kriteria wali dalam pernikahan. Mengenai *asbāb al-nuzūl* dalam ayat ini lebih ditekankan pada ayat-ayat yang erat kaitannya dengan perwalian saja, sementara yang selebihnya yang dikaji hanya cakupan lafaznya saja dan maksud yang terkandung dalam ayat-ayat tersebut.

Berikut akan dibahas satu persatu dari ayat tersebut:

#### 1. Al-Baqarah: 221

وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَةَ حَتَّىٰ تُؤْمِنَ ۚ وَلَا مَآءَةً مُّؤْمِنَةً حَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ ۗ  
وَلَا تُنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا ۚ وَعَبَدُوا مُؤْمِنٌ حَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ ۗ  
أُولَٰئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ ۗ وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى الْجَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِ ۗ وَبَيِّنُ الْآيَاتِ لِلنَّاسِ  
لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ

Artinya: Dan janganlah kamu menikahi wanita-wanita musyrik, sebelum mereka beriman. Sesungguhnya wanita budak

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

## 2. Al-Baqarah: 230

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

Artinya: Kemudian jika si suami mentalaknya (sesudah Talak yang kedua), Maka perempuan itu tidak lagi halal baginya hingga dia kawin dengan suami yang lain. Kemudian jika suami yang lain itu menceraikannya, Maka tidak ada dosa bagi keduanya (bekas suami pertama dan isteri) untuk kawin kembali jika keduanya berpendapat akan dapat menjalankan hukum-hukum Allah. Itulah hukum-hukum Allah, diterangkan-Nya kepada kaum yang (mau) Mengetahui.

## 3. Al-Baqarah: 232

وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ إِذَا تَرْضَوْنَ  
 بَيْنَهُم بِالْمَعْرُوفِ ۗ ذَلِكَ يُوعَظُ بِهِ مَنْ كَانَ مِنْكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ۗ ذَلِكَم  
 أَنْزَلْنَاهُ لَكُمْ وَأَطَّهَرَهُ ۗ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ

Artinya: Apabila kamu mentalak isteri-isterimu, lalu habis masa iddahnya, Maka janganlah kamu (para wali) menghalangi mereka kawin lagi dengan bakal suaminya, apabila Telah terdapat kerelaan di antara mereka dengan cara yang ma'ruf. Itulah yang dinasehatkan kepada orang-orang yang beriman di antara kamu kepada Allah dan hari kemudian. itu lebih baik bagimu dan lebih suci. Allah mengetahui, sedang kamu tidak Mengetahui.

#### 4. Al-Baqarah: 234

وَالَّذِينَ يَتُوفَوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا ۖ فَإِذَا  
 بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ ۗ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ  
 خَبِيرٌ

Artinya : Orang-orang yang meninggal dunia di antaramu dengan meninggalkan isteri-isteri (hendaklah para isteri itu) menanggukhkan dirinya (beriddah) empat bulan sepuluh hari. Kemudian apabila Telah habis iddahya, Maka tiada dosa bagimu (para wali) membiarkan mereka berbuat terhadap diri mereka menurut yang patut. Allah mengetahui apa yang kamu perbuat.

#### 5. Al-Nisā': 34

الرِّجَالُ قَوْمُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ ۚ  
 فَالصَّالِحَاتُ قَنِتَاتٌ حَفِظَتْ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ ۚ وَالَّتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ  
 وَأَهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ ۚ إِنِ اطَّعْتَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا ۗ إِنَّ اللَّهَ  
 كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا

Artinya: Kaum laki-laki itu adalah pemimpin bagi kaum wanita, oleh Karena Allah Telah melebihkan sebahagian mereka (laki-laki) atas sebahagian yang lain (wanita), dan Karena mereka (laki-laki) Telah menafkahkan sebagian dari harta mereka. sebab itu Maka wanita yang saleh, ialah yang taat kepada Allah lagi memelihara diri ketika suaminya tidak ada, oleh Karena Allah Telah memelihara (mereka). wanita-wanita yang kamu khawatirkan nusyūznya, Maka nasehatilah mereka dan pisahkanlah mereka di tempat tidur mereka, dan pukullah mereka. Kemudian jika mereka mentaatimu, Maka janganlah kamu mencari-cari jalan untuk menyusahkannya. Sesungguhnya Allah Maha Tinggi lagi Maha besar.

#### 6. Al-Nūr: 32

وَأَنْكِحُوا الْأَيْمَىٰ مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ ۚ إِن يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِهِم  
 اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ ۗ وَاللَّهُ وَسِعَ عَلِيمٌ

Artinya: Dan kawinkanlah orang-orang yang sedirian diantara kamu, dan orang-orang yang layak (berkawin) dari hamba-hamba sahayamu yang lelaki dan hamba-hamba sahayamu yang perempuan. jika mereka miskin Allah

akan memampukan mereka dengan kurnia-Nya. dan Allah Maha luas (pemberian-Nya) lagi Maha Mengetahui.

#### 7. Al-Ṭalāq: 2

فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَأَشْهِدُوا ذَوَى عَدْلِ  
مِّنكُمْ وَأَقِيمُوا الشَّهَادَةَ لِلَّهِ ۚ ذَٰلِكُمْ يُوعَظُ بِهِ مَن كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ۗ وَمَن  
يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا

Artinya: Apabila mereka Telah mendekati akhir iddahnya, Maka rujukilah mereka dengan baik atau lepaskanlah mereka dengan baik dan persaksikanlah dengan dua orang saksi yang adil di antara kamu dan hendaklah kamu tegakkan kesaksian itu Karena Allah. Demikianlah diberi pengajaran dengan itu orang yang beriman kepada Allah dan hari akhirat. barangsiapa bertakwa kepada Allah niscaya dia akan mengadakan baginya jalan keluar.

Pokok perhatian para ulama tafsir dalam membahas ayat di atas adalah sebab turun ayat (*asbāb al-nuzūl*) dan arti serta cakupan lafaz (kata kunci) yang digunakan para ulama tafsir untuk menunjuk khitab kepada walī.

##### a. Sebab turun ayat (*asbāb al-nuzūl*)

Dari beberapa buku tafsir yang ditelaah, dari ketujuh ayat yang tersebut di atas sebab turun ayat yang erat kaitannya dengan masalah perwalian adalah ayat 232 surat al-Baqarah. Imam al-Ṭabarī dalam tafsirannya menguraikan beberapa riwayat. Adapun riwayat sebab turun ayat tersebut yang dapat dipercaya kebenarannya adalah riwayat yang berkaitan dengan Ma'qil bin Yasār yang menghalangi saudara perempuannya yang ditalak

suami untuk kembali lagi seperti sediakala.<sup>285</sup> Hadits tersebut terdapat riwayatnya dalam matan Abū Dawūd.<sup>286</sup>

عن الحسن أن معقل بن يسار قال: كانت لي أخت تخطب إلي فأتني ابن عم لي فانكحها إياه ثم تركها حتى انقضت عدتها فلما خطبت إلي يخطبها فقلت: لا، والله لا أنكحها (لأنكحتها) أبدا، قال: ففي نزلت هذه الآية... قال فكفرت عن يميني فأنكحها إياه.

Artinya: Dari al-Ḥasan, bahwa Ma‘qil bin Yasār berkata: saya punya seorang saudara perempuan yang senang kepada saya, tatkala anak paman datang, maka saya kawinkan dengannya (saudara perempuan tersebut) kemudian ia ceraikannya dengan talak *rajī* dan dibiarkannya sampai selesai iddah. Manakala saya mau mengawininya datanglah anak paman tadi untuk mengawininya lagi (kembali lagi), lantas saya mengatakan (kepadanya) “Demi Allah saya tidak akan mengawinkannya lagi (denganmu) untuk selamanya”, maka turunlah ayat . . . ia berkata saya berikan kafarat sumpah lalu saya kawinkan dia dengan anak paman tersebut. (HR al-Bukhārī dan Abū Dawūd).

Para *muhaddithīn* sering mempertanyakan keshahihan hadits yang di dalam sanadnya terdapat ‘Ubād bin Rasyīd. Abū Dawūd menerangkan bahwa hadits tersebut lemah, akan tetapi lebih lanjut beliau tidak menyebutkan sebab dari kelemahan riwayat tersebut.

---

<sup>285</sup>Al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī* (Beirut: Dār al-Fikr, 1954), jld. II, hlm. 489.

<sup>286</sup>Aḥmad al-Sahāranpūrī, *Badzl al-Juhūd fī Hill Abī Dawūd* (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyāt, tt), jld. IX, hlm. 89.

Pernyataan ini didukung oleh Nasā'ī yang juga menyatakan bahwa riwayat hadits tersebut memang tidak kuat.<sup>287</sup>

Para ulama sepakat menetapkan bahwa hadits terkait Ma'qil bin Yasār sebagai sebab turun ayat 232 surat al-Baqarah. Menurut keterangan salah seorang pensyarah hadits sunan Abū Dawūd Aḥmad al-Sahāranpūrī, hadits ini merupakan salah satu hadits terkait persyaratan wali dalam pernikahan menurut ulama yang berpendapat demikian.<sup>288</sup>

Sejalan dengan pandangan di atas dengan melihat kepada sebab turun ayat 232 al-Ṭabarī juga menyatakan bahwa penunjukan ayat tersebut berkenaan dengan larangan para wali menghalangi atau menimbulkan kemudharatan terhadap perempuan yang ada di bawah perwaliannya untuk kembali lagi dengan bekas suaminya atau kawin dengan lelaki lain yang ia sukai.<sup>289</sup> Sementara menurut pendapat Abū Bakar al-Jaṣṣās, seorang mufasir bermazhab Ḥanafī, bahwa kesimpulan ayat tertuju pada wali sulit dipertahankan kebenarannya, disebabkan karena *khiṭāb* ayat tersebut sangat umum dan mencakup semua orang termasuk suami.<sup>290</sup> Kesimpulan yang sama juga dijelaskan oleh Rasyīd Riḍā dalam Tafsīr al-Manār. Menurutnya walaupun turunnya ayat tersebut karena sebab yang khusus akan tetapi hukumnya berlaku umum. Termasuk ke dalamnya suami yang menghalangi isteri yang sudah diceraikan untuk kawin dengan lelaki lain yang disukainya.<sup>291</sup>

b. Arti serta cakupan lafaz kunci yang menunjukkan kata wali

Berkenaan dengan makna dan cakupan lafazh yang digunakan untuk menunjukkan perwalian dalam nikah, al-Qurṭubī

<sup>287</sup>Aḥmad al-Sahāranpūrī, *Badzl al-Juhūd...*, hlm. 89.

<sup>288</sup>Aḥmad al-Sahāranpūrī, *Badzl al-Juhūd...*, hlm. 91.

<sup>289</sup>Al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī*, jld. II, hlm. 487.

<sup>290</sup>Al-Jaṣṣās, *Aḥkām al-Qur'ān* (Kairo: Maṭba'ah 'Abd al-Raḥmān, t.t.), jld. II, hlm. 101.

<sup>291</sup>Rasyīd Riḍā, *Tafsīr al-Manār* (Kairo: Maktabat, t.t.), jld. II, hlm. 401-402.

menjelaskan kalimat *wa lā tankihū al-musyrikīn* ( ولا تتكحوا ) (المشركين) yang terdapat dalam ayat 221 surat al-Baqarah khitabnya khusus ditujukan kepada wali. Oleh karena itu menurut beliau wali dilarang mengawinkan anak perempuan yang ada di bawah perwaliannya dengan laki-laki musyrik. Bahkan ayat tersebut menjadi dasar utama disyaratkan wali dalam perkawinan. Dan sejumlah hadits yang berkaitan dengan perwalian dalam nikah menjadi tafsir dari ayat tersebut. Hal ini terlihat ketika al-Qurtūbī memahami hadits *al-ayyim aḥqq bi nafsihā* ( الأيم أحق بنفسها ) . Beliau mengartikan perkawinan itu harus didasarkan atas kerelaan dari perempuan, bukan berarti perempuan berhak melaksanakan akad nikah sendiri tanpa wali.<sup>292</sup> Keterangan di atas juga menunjukkan bahwa wali laki-laki merupakan syarat mutlak dalam pernikahan. Sejalan dengan pendapat di atas Ibnu ‘Arabī, mufasssir Ḥanafī, membenarkan kesimpulan tersebut. Kalimat *wa lā tankihū* dengan huruf *tā’ dammah* menunjukkan ada pihak lain yang menikahkan, sudah tentu dalam hal ini perempuan tidak bisa menikahkan dirinya sendiri harus dengan adanya wali.<sup>293</sup>

Selanjutnya Ibnu ‘Arabī dalam tafsirnya terkait surat al-Baqarah ayat 230, kalimat *nikāḥ* yang terdapat dalam ayat tersebut mengandung dua arti yaitu aqad dan jimak.<sup>294</sup> Ibnu ‘Arabī menyatakan bahwa jika lafaz *nikāḥ* diartikan maka perempuan boleh menikahkan diri sendiri, karena nikah disandarkan kepada perempuan itu sendiri. Yang kedua, jika lafaz *nikāḥ* diartikan dengan jimak, maka perempuan tidak boleh mengawinkan diri sendiri, karena *zāhir* ayat tidak menunjukkan itu. Dalam hal ini beliau lebih condong kepada pengertian kedua, dengan alasan

---

<sup>292</sup>Muḥammad bin Aḥmad al-Anṣārī al-Qurtūbī, *al-Jāmi’ li Aḥkām al-Qur’ān*, jld. III, hlm. 72-73.

<sup>293</sup>Muḥammad bin Aḥmad al-Anṣārī al-Qurtūbī, *al-Jāmi’ li Aḥkām al-Qur’ān*, jld. III, hlm. 72-73.

<sup>294</sup>Ibn al-‘Arabī, *Aḥkām al-Qur’ān* (Beirut: ‘Īsā al-Bābī al-Ḥalabī, 1950), hlm. 197.

hadits-hadits yang berkaitan dengan nikah mendukung kearah tersebut.<sup>295</sup>

Berbeda dengan al-Jaṣṣās, ia justru berpendapat sebaliknya. Pemahamannya lebih condong pada bentuk pertama, bahkan ia menyatakan definisi seperti itulah yang dikehendaki oleh ayat. Menurutny ada dua kalimat dalam ayat tersebut yang mendukung kesimpulannya yaitu; (1) kalimat *hattā tankiḥa zawjan ghayrah* menunjukkan pengertian bahwa yang melangsungkan akad nikah adalah perempuan sendiri, dan (2) kalimat *fa lā junāḥa ‘alaihimā an yatarāja ‘ā* diartikan dengan suami isteri yang telah cerai punya hak untuk rujuk (kembali lagi kepada perkawinan semula) tanpa memerlukan kepada wali.<sup>296</sup>

Dari dua perbedaan kedua pendapat di atas kemungkinan disebabkan karena dua faktor, *pertama*: kemungkinan perbedaan dalam kalimat yang dianggap sebagai kata kunci penafsiran ayat. Satu pendapat memilih arti *zāhir*, sementara satu pihak lagi lebih memilih makna yang tersirat. *Kedua*, adanya kemungkinan dari pengaruh latar belakang mazhab yang mereka anut, hal tersebut dapat dilihat dari metode mereka dalam memahami nash. Ibn al-‘Arabī dalam penafsirannya cenderung memilih metode penggunaan kata yang tersurat, dimana metode tersebut biasanya digunakan oleh mazhab jumhur salah satunya adalah mazhab Mālik. Akan tetapi dalam hal ini besar dugaan bahwa kecenderungannya dalam penafsiran adalah memilih makna yang tersirat yaitu tidak membolehkan wanita menjadi wali dalam pernikahan. Begitu juga sebaliknya al-Jaṣṣās yang bermazhab Ḥanafī cenderung menafsirkan nash dengan memilih makna yang tersirat, akan tetapi sebaliknya dalam hal ini penafsirannya justru lebih condong kepada arti yang tersurat.

---

<sup>295</sup>Ibn al-‘Arabī, *Aḥkām al-Qur’ān*, hlm. 197.

<sup>296</sup>Al-Jaṣṣās, *Aḥkām al-Qur’ān*, jld. II, hlm. 101.

Selanjutnya mengenai ayat 232 surat al-Baqarah. Ulama tafsir sepakat menetapkan bahwa kata *'aḍal* yang terdapat dalam kalimat *fa lā taḍūhunn* mengandung arti *al-ḥabs* (menghambat), *al-man'u* (menghalangi) dan *al-tadyīq* (menyulitkan). Akan tetapi mereka berbeda pandangan dalam menentukan khitab yang terkandung dalam ayat tersebut.

Ibn al-'Arabī menilai ayat tersebut berkenaan dengan larangan Allah terhadap para wali yang menghalangi perempuan yang ada di bawah perwaliannya untuk kawin dengan lelaki lain yang ia sukai. Menghalangi kawin di sini berarti wali tidak mau (enggan) mengawinkan perempuan tersebut dengan lelaki yang ia sukai. Andaikata perempuan punya hak untuk mengawinkan diri sendiri, tentu tidak mungkin ada larangan “menghalangi” yang terdapat dalam ayat tersebut. Oleh karena itu tepatlah dikatakan bahwa *khiṭāb* ayat tersebut khusus ditujukan kepada wali yang tidak mau mengawinkan anak perempuan yang ada di bawah perwaliannya.<sup>297</sup>

Sejalan dengan penafsiran di atas, al-Qurṭūbī juga mengatakan, bahwa jika ada orang yang mengatakan bahwa khitab ayat tersebut adalah kepada suami yang menghalangi bekas isterinya kawin dengan laki-laki lain agaknya sulit dipercayai kebenarannya. Karena dilihat dari sebab turun ayat yang ditujukan kepada Ma'qil. Kalaulah perempuan bisa menikahkan dirinya sendiri maka tentulah khitab ayat tersebut tidak ditujukan kepada Ma'qil.<sup>298</sup>

Al-Zamakhsharī dan Rasyīd Riḍā menegaskan ada dua kemungkinan tujuan khitab yang ada dalam ayat tersebut; *pertama*, dilihat dari sebab turunnya adalah ditujukkannya kepada wali; *kedua*, bila dikaitkan dengan kalimat *wa idzā ṭallaqtum al-nisā'* yang terdapat di permulaan ayat menunjukkan larangan

<sup>297</sup>Ibn al-'Arabī, *Aḥkām al-Qur'ān*, hlm. 197.

<sup>298</sup>Muhammad bin Ahmad al-Anṣārī al-Qurṭūbī, *al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān*, jld. III, hlm. 158-159.

tersebut ditujukan kepada suami. Keduanya tidak menegaskan mana yang lebih benar dari kedua kemungkinan tersebut.<sup>299</sup> Namun jika dilihat dari segi cara pemahaman keduanya dapat dinyatakan bahwa penafsirannya masih berkisar pada perempuan tidak punya hak untuk mengurus sendiri masalah pernikahannya.

Penafsiran yang agak berbeda dari apa yang telah disebutkan di atas diberikan oleh al-Jaṣṣāṣ. Menurut beliau ayat tersebut merupakan dasar utama tentang pembolehan wanita mengurus dan melaksanakan akad nikah sendiri, di samping ayat-ayat lain sebagai pendukungnya. Bahkan beliau membantah pendapat yang mengatakan bahwa perempuan tidak punya hak mengurus pelaksanaan akad nikah. Al-Jaṣṣāṣ tidak mementingkan tujuan khitab yang terkandung dalam ayat tersebut; kepada siapapun khitab itu ditujukan pengertiannya tetap seperti tersebut di atas. Ada dua kalimat sebagai dasar pertimbangannya-yang dapat mendukung ke arah pemikiran yang disebutkan. Kalimat pertama *fa lā ta'dulūhunn hattā tankiḥa zawjan ghayrah* dipahami bahwa perempuan tidak boleh dihalangi untuk melaksanakan akad nikah sendiri dengan lelaki pilihannya. Kalimat kedua *al-ma'rūf* diartikan dengan “sekufu” atau “sejodoh” dan “mahar misil”. Dua kalimat tersebut secara keseluruhan beliau pahami “seorangpun tidak punya hak menghalangi perkawinan yang dilaksanakan oleh perempuan sendiri atas dasar sejodoh dan bermahar misil”. Kalau *khiṭāb* tersebut ditujukan kepada wali misalnya – secara *mukhālafah* – berarti wali baru punya hak untuk menghalangi atau membatalkan perkawinan tersebut melalui hakim bila bukan dengan lelaki yang sejodoh dengan perempuan tersebut dan juga tidak dengan mahar misil.<sup>300</sup>

Dari uraian di atas dapat dinyatakan, perbedaan penafsir dalam memahami ayat tersebut dikarenakan berbeda mereka dalam

---

<sup>299</sup>Al-Zamakhsyarī, *al-Kasysyāf*, jld. I, hlm. 369; Rasyīd Riḍā, *Tafsīr al-Manār*, jld. II, hlm. 401-402.

<sup>300</sup>Al-Jaṣṣāṣ, *Aḥkām al-Qur'ān*, jld. II, hlm. 101.

menisbahkan nikah itu sendiri. Al-Jaṣṣāṣ nikah tersebut dinisbahkan kepada perempuan dengan pertimbangan dua kalimat tersebut di atas. Jadi penafsiran ayat yang dilakukannya lebih bersifat menyeluruh. Sedangkan penafsiran-penafsiran lainnya – menyangkut dengan ayat- ayat tersebut – nikah itu dinisbahkan kepada wali. Oleh karena itu lelaki merupakan syarat mutlak untuk sahnya pernikahan. Pemahaman seperti ini lebih erat kaitannya dengan pendapat jumhur ulama. Sebaliknya pemahaman dalam bentuk pertama lebih mengacu kepada pendapat mazhab Ḥanafī.

Selanjutnya pada ayat 234 surat al-Baqarah. Kunci pokok yang menjadi pemahaman ulama-ulama tafsir ayat dalam tersebut adalah kalimat *fa lā junāḥa ‘alaikum fīmā fa‘alna fi anfusihinna bi al-ma‘rūf*. Tiga mazhab fikih al-Ṭabarī, Ibn al-‘Arabī dan al-Qurṭūbī sepakat menetapkan bahwa *khiṭāb* yang terkandung dalam potongan ayat tersebut wali. Adapun kalimat *bi al-ma‘rūf* maksudnya adalah semua perbuatan yang diizinkan syara’ terkait perkawinan seperti menentukan mahar memilih calon suami, dan sebagainya boleh dilakukan oleh perempuan kecuali akad.<sup>301</sup>

Selanjutnya dalam surat al-Nūr: 32. Yang menjadi kalimat kunci dalam ayat tersebut adalah *wa ankihū al-ayāmā minkum*. Dari beberapa kitab tafsir yang dibaca kebanyakan ulama tafsir mengartikan kata *al-ayāmā* adalah orang yang hidup sendirian baik laki ataupun perempuan, baik yang sudah menikah ataupun belum menikah.<sup>302</sup> Sementara Ibn al-‘Arabī berpendapat bahwa kata

---

<sup>301</sup>Al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī*, jld. II, hlm. 516; Ibn al-‘Arabī, *Aḥkām al-Qur‘ān*, jld. I, hlm. 212; Muḥammad bin Aḥmad al-Anṣārī al-Qurṭūbī, *al-Jāmi‘ li Aḥkām al-Qur‘ān*, jld. III, hlm. 187.

<sup>302</sup>Al-Qāsimī, *Tafsīr al-Qāsimī* (Kairo: ‘Īsā al-Bābī al-Ḥalabī, 1959), jld. XII, hlm. 4516; al-Zamakhsharī, *al-Kasysyāf*, jld. III, hlm. 63; Al-Jaṣṣāṣ, *Aḥkām al-Qur‘ān*, jld. III, hlm. 319; Al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī*, jld. II, hlm. 125 dan Muḥammad bin Aḥmad al-Anṣārī al-Qurṭūbī, *al-Jāmi‘ li Aḥkām al-Qur‘ān*, jld. XII, hlm. 239.

tersebut diartikan kepada perempuan yang tidak bersuami baik janda ataupun belum menikah.<sup>303</sup>

Menyangkut dengan kata *wa ankihū* para ulama tafsir berbeda pendapat tentang khitab yang terkandung dalam kata tersebut. Al-Qāsimī, al-Qurṭūbī dan Ibn al-‘Arabī menganggap khitab yang terkandung dalam kata tersebut ditujukan khusus untuk para wali. Dibandingkan dengan al-Qāsimī, Ibn al-‘Arabī lebih terperinci menjelaskan masalah tersebut. Menurut beliau walaupun ada orang yang mengatakan khitab yang terkandung dalam kata tersebut ditujukan kepada suami, tertolak dengan alasan kata *wa ankihū* dengan memakai *hamzah* tidak menunjukkan kepada suami tanpa ada dalil lain yang menjelaskannya.<sup>304</sup> Akan tetapi al-Ṭabarī dan al-Jaṣṣāṣ mengatakan *khiṭāb* tersebut masing-masing ditujukan kepada seluruh orang mukmin dan kepada semua orang tanpa kecuali.<sup>305</sup>

Melihat kepada pengertian kata *al-ayāmā* dan *wa ankihū* yang ditafsirkan di atas perlu dicatat bahwa ada kemungkinan ayat tersebut tidak termasuk dalam kategori ayat perwalian nikah bila dilihat dari segi tujuan *khiṭāb* ditujukan kepada semua orang, dan pengertian kata *al-ayāmā* semua orang yang hidup sendirian baik laki-laki atau perempuan; yang sudah pernah kawin atau belum seperti yang dipahami oleh kebanyakan ulama tafsir di atas. Layaknya dapat dikatakan bahwa ayat tersebut berkenaan dengan anjuran kawin terhadap laki-laki yang tidak punya isteri dan sebaliknya, baik sudah pernah kawin atau belum. Pengkhususan keumuman khitab yang terkandung dalam ayat tersebut kepada para wali dan orang-orang perempuan yang tidak bersuami tanpa menyertai dalil lain sebagai *mukhaṣṣiṣ*-nya seperti yang

---

<sup>303</sup> Ibn al-‘Arabī, *Aḥkām al-Qur’ān*, jld. III, hlm. 1364.

<sup>304</sup> Al-Qāsimī, *Tafsīr al-Qāsimī*, jld. XII, hlm. 4517; Ibn al-‘Arabī, *Aḥkām al-Qur’ān*, jld. III, hlm. 1364, 1367.

<sup>305</sup> Al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī*, jld. II, hlm. 126; Al-Jaṣṣāṣ, *Aḥkām al-Qur’ān*, jld. II, hlm. 320

dipahami oleh al-Qāsimī dan Ibn al-‘Arabī memerlukan penelitian lebih lanjut.

Kembali kepada penafsiran yang dilakukan mufasir-mufasir di depan terhadap ayat-ayat yang berkaitan dengan nikah dapat dinyatakan – secara umum – penafsiran mereka dipengaruhi oleh latar belakang mazhab yang dianutnya. Ibn al-‘Arabī misalnya walaupun dalam beberapa ayat yang ditafsirkannya menyatakan bahwa *khiṭāb* yang terkandung dalam ayat-ayat nikah di belakang khusus ditujukan kepada para wali (al-Baqarah: 221 dan al-Nūr: 32), tetapi di pihak lain masih terbuka kemungkinan bahwa khitab dalam ayat nikah ditujukan kepada selain wali; seperti ketika ia menafsirkan ayat 230 surat al-Baqarah. Hal seperti ini juga diikuti oleh penafsiran-penafsiran lainnya.

Dari semua uraian di atas dapat disimpulkan perbedaan yang terjadi di kalangan para mufassir dalam menafsirkan ayat-ayat yang berkaitan dengan pernikahan sama seperti yang terjadi di kalangan ulama-ulama fikih berkisar antara apakah khitab ayat-ayat tersebut khusus ditujukan kepada para wali dalam mengurus pernikahan anak perempuan yang ada di bawah perwaliannya atau ditujukan kepada semua orang termasuk wali ke dalamnya. Di sini yang dapat dikatakan bahwa perbedaan pendapat yang terjadi di kalangan *mufassir* dan *fuqahā’* dalam memahami ayat-ayat tersebut wajar sekali, karena sifatnya terlalu umum.

### **3.3. Penalaran Ulama Hadits**

Dalam pembahasan ini akan dikaji hadis-hadis yang dianggap ulama fikih sebagai dalil dalam pembahasan wali nikah. Kajian pada penalaran hadis ini lebih menekankan pada kajian pemahaman matan hadis sebagai dalil ke dua setelah al-Qur’an.

Dalam penelitian ini, peneliti juga mencoba mengumpulkan hadits-hadits terkait dengan wali nikah. Adapun metode pengumpulan hadits tersebut adalah dengan melihat sejumlah hadits yang digunakan oleh ulama tentang wali nikah. Berdasarkan

hasil penelusuran, dapat disimpulkan bahwa hadits Nabi terkait dengan perwalian dikelompokkan menjadi tiga bagian. *Pertama*, kelompok hadis Nabi yang mengharuskan adanya wali nikah. *Kedua*, hadis Nabi yang menyatakan nikah tanpa wali. *Ketiga*, hadits Nabi yang menunjukkan keharusan persetujuan dan kerelaan dari calon perempuan. Dalam disertasi ini akan mendeskripsikan ketiga pandangan sesuai dengan pengelompokan hadis.

Oleh para *fuqahā'* tiga kelompok hadits yang dimaksud adalah:

Kelompok hadits yang membolehkan nikah tanpa wali

حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ يُونُسَ وَعَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْلَمَةَ، قَالَا: حَدَّثَنَا مَالِكٌ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْفَضْلِ، عَنْ نَافِعِ بْنِ جُبَيْرٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ -: "الْأَيِّمُ أَحَقُّ بِنَفْسِهَا مِنْ وَلِيِّهَا، وَالْبِكْرُ تُسْتَأْمَرُ فِي نَفْسِهَا، وَإِذْهَا صُمَاتُهَا" وهذا لفظُ القعبي

Artinya: Dari Ibnu 'Abbās, Rasulullah saw. Bersabda: janda lebih berhat atas dirinya daripada wali (dalam urusan perkawinan), orang perawan dimintai izin kepadanya, izinnya adalah diamnya (HR. Abū Dawūd, al-Tirmidhī dan Ibnu Mājah).

حَدَّثَنَا الْحُسَيْنُ بْنُ عَلِيٍّ، حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ، أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ، عَنْ صَالِحِ بْنِ كَيْسَانَ، عَنْ نَافِعِ بْنِ جُبَيْرِ بْنِ مُطْعِمٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "لَيْسَ لِلْوَالِي مَعَ الثَّيِّبِ أَمْرٌ، وَالْيَتِيمَةُ تُسْتَأْمَرُ، وَصَمَّتُهَا إِقْرَارُهَا"

Kelompok hadits yang mengharuskan izin dari calon mempelai perempuan

- فإنها جاءت الى النبي ﷺ فقالت إن أبي زوجني من ابن اخيه و انا لذلك كارهة فقال رسول الله ﷺ اجيزي ما صنع ابوك فقالت لي رغبة بما صنع أبي فقال ﷺ إذهبي فلا نكاح لك , انكحي ما شئت فقالت اجزت ما صنع ابي ولكني اردت ان يعلم النساء ان ليس للأباء من امور بناتهم شيء ولم ينكر عليها رسول الله ﷺ ما قالتها ولم يستفسر إنها ثيب أو بكر
- ولبكر تستأذن في نفسها وإذنها صمتها, وإذنها سكوتها, وصمتها اقرارها, وكيف إذنها قال ان تسكت
- التيم تشاور في نفسها

#### Kelompok hadits yang mengharuskan adanya wali

- عن سعيد بن المسيب إنه قال قال عمر بن الخطاب لا تنكح المرأة إلا بإذن وليها أو ذي الرأي من أهلها أو السلطان
- لا يجل نكاح إلا بولي و صداق و شاهدي عدل
- لا نكاح لإمرأة بغير إذن وليها
- لا تنكح المرأة بغير إذن وليها, فإن نكحت فنكاحها باطل فإن أصابها فلها مهرها بما اصاب منها فإن اشتجرو فالسلطان ولي لمن لا ولي لها

Sejumlah hadits tersebut dikelompokkan menjadi tiga pembagian. Pertama, Hadits yang mengharuskan adanya wali nikah. Kedua, Hadits yang mendukung menyatakan kebolehan nikah tanpa wali. Ketiga, Sunnah yang menunjukkan harus ada kerelaan dan persetujuan dari calon mempelai perempuan untuk dinikahkan. Dalam sub-bab ini penulis akan mendeskripsikan dan

mencoba menelaah bagaimana menyikapi Hadits yang mengharuskan wali nikah, kemungkinan yang mendukung tanpa wali dan hadits yang menunjukkan harus ada kerelaan dan persetujuan dari calon mempelai perempuan.

Dalam pandangan Abū Ḥanīfah yang merupakan pendiri mazhab Ḥanafī menyatakan bahwa perkawinan tanpa wali (menikahkan diri sendiri), atau meminta orang lain yang berada di luar jalur nasab untuk menikahkan perempuan baik berstatus gadis atau janda, baik sekufu maupun tidak sekufu adalah boleh. Hanya saja menurut Muḥammad bin al-Ḥasan al-Syaibānī, murid dekat Abū Ḥanīfah, jika mempelai pria tidak sekufu, wali berhak membatalkan perkawinan tersebut. Sementara menurut pandangan Abū Yūsuf yang juga merupakan murid Abū Ḥanīfah berpendapat bahwa pernikahan tanpa wali baik sekufu ataupun tidak boleh secara mutlak. Walaupun pada awalnya ia tidak membolehkan pernikahan tanpa wali baik sekufu ataupun tidak. Dalam hal ini penulis mendapati bahwa ada perkembangan Abū Yūsuf dalam mengemukakan pendapatnya dari tidak boleh pernikahan tanpa wali baik sekufu maupun tidak menjadi boleh pernikahan tanpa wali secara mutlak baik sekufu maupun tidak.<sup>306</sup>

Adapun dasar yang membolehkan perkawinan tanpa wali, menurut Abū Ḥanīfah adalah al-Qur'an surah al-Baqarah: 240, 230, 233, 232, dan 234 ditulis bahwa akad dalam ayat-ayat ini disandarkan kepada perempuan (*hunna*), yang berarti akad tersebut menjadi hak atau kekuasaan perempuan yang akan nikah. Demikian juga penunjukan al-Baqarah: 232, adalah suami-suami sesuai dengan awal ayat (*wa idzā ṭallaqtum al-nisā'*). Dengan demikian tunjukan ayat ini adalah jika masa iddah mantan istri sudah habis, mantan suami tidak berhak mencegah mantan istri

---

<sup>306</sup>Syams al-Dīn al-Sarakhsī, *al-Mabsūṭ* (Beirut: Dār al-Ma'rūfah, 1989), hlm. 10.

menikah dengan pria lain.<sup>307</sup> Dengan demikian, tentunya ayat ini tidak berhubungan dengan wali, sebab yang dilarang mempersulit adalah suami-suami.

Dalil hadis yang dipahami mendukung kebolehan wanita menikah tanpa wali adalah sebagai berikut. Pertama:

حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ يُونُسَ وَعَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْلَمَةَ، قَالَا: حَدَّثَنَا مَالِكٌ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْفَضْلِ، عَنْ نَافِعِ بْنِ جُبَيْرٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ -: "الْأَيِّمُ أَحَقُّ بِنَفْسِهَا مِنْ وَلِيِّهَا، وَالْبِكْرُ تُسْتَأْمَرُ فِي نَفْسِهَا، وَإِذْنُهَا صِمَاتُهَا" وهذا لفظُ القعبي

Penyebutan *al-ayyim* dalam hadis tersebut menurut ahli bahasa dan pendapat alkarakhi adalah wanita yang tidak mempunyai suami, baik gadis ataupun janda, meskipun Ali al-Sabūni dalam sebuah pendapatnya mengatakan bahwa kata *al-ayyim* dalam hadis tersebut adalah janda. Dalam hadis yang lain disebutkan:

حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ، حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ، أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ، عَنْ صَالِحِ بْنِ كَيْسَانَ، عَنْ نَافِعِ بْنِ جُبَيْرِ بْنِ مُطْعِمٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - قَالَ: "لَيْسَ لِلْوَالِي مَعَ الثَّيِّبِ أَمْرٌ، وَالْيَتِيمَةُ تُسْتَأْمَرُ، وَصِمَّتُهَا إِقْرَاؤُهَا"

Ketiga, adalah terkait kasus *Khansā'* yang dinikahkan secara paksa oleh ayahnya dan kemudian pernikahan tersebut tidak diakui oleh Nabi, ditambah lagi dengan keterangan bahwa Nabi pada saat itu, bahwa Nabi tidak memepertanyakan status *al-Khansā'* apakah ia gadis atau janda.<sup>308</sup>

<sup>307</sup>Syams al-Dīn al-Sarakhsī, *al-Mabsūt*, hlm. 11-12.

<sup>308</sup>Syams al-Dīn al-Sarakhsī, *al-Mabsūt*, hlm. 12.

Keempat, kasus Ummu Salamah ketika dilamar oleh rasulullah. Saat itu tidak ada wali yang hadir. Setelah rasul memastikan dari Ummu Salamah bahwa tidak ada wali yang tidak merestui, kemudian posisi wali digantikan oleh ‘Umar atas perintah Rasul.<sup>309</sup> Selain itu dasar al-Qur’an tersebut juga di dukung dengan tindakan ‘Umar, ‘Alī dan ‘Abdullāh bin ‘Umar, serta tindakan ‘Ā’isyah yang menikahkan anak perempuan saudaranya ‘Abd al-Rahmān yang bernama Ḥafṣah. Yang kesemua tindakan tersebut menunjukkan pembolehan nikah tanpa wali. Demikian menurut catatan Imam al-Sarakhsī.<sup>310</sup> Dengan melihat beberapa tindakan para sahabat tersebut, tentunya atsar para sahabat menjadi dalil tentang kebolehan nikah tanpa wali, selain itu atsar tersebut juga menunjukkan kebolehan seorang wanita menikahkan dirinya sendiri. Hubungannya dengan peran wali dan persetujuan perempuan menurut Abū Ḥanīfah adalah bahwa yang diminta dari perempuan baik gadis maupun janda adalah persetujuan. Dan sebaliknya jika perempuan tersebut menolak, maka akad nikah tidak boleh dilaksanakan meskipun oleh bapak. Persetujuan perempuan ini perlu dipertegas sebagai usaha preventif dari pandangan kemungkinan terjadi perkawinan tanpa persetujuan perempuan.

Adapun dasar dasar penetapan harus ada persetujuan gadis dalam perkawinan menurut pendapat ini adalah kasus tentang keputusan Nabi menolak pernikahan seorang gadis yang dinikahkan bapaknya, karena ia tidak menyetujui pernikahan tersebut (*wa hiya kārihah*), peristiwa ini menimpa al-Khansā’ seperti yang dicatat sebelumnya. Dalam kasus ini Khansā’ menemui Nabi dan melaporkan kasus yang menimpanya, yaitu ia dinikahkan oleh bapaknya kepada anak dari saudara bapaknya yang tidak ia senangi. Pada saat itu Nabi kembali bertanya kepada

---

<sup>309</sup> Syams al-Dīn al-Sarakhsī, *al-Mabsūt*, hlm. 12.

<sup>310</sup> Syams al-Dīn al-Sarakhsī, *al-Mabsūt*, hlm. 12.

Khansā' "apakah kamu dimintai izin?" lalu Khansā' menjawab "saya tidak senang dengan pilihan bapak". Lalu Nabi menyuruhnya pergi dan menetapkan ketidaksahan perkawinan tersebut seraya bersabda: "nikahlah dengan orang yang kamu senangi". Dalam riwayat tersebut al-Khansā' berkomentar, "bisa saja aku menerima pilihan bapak, tetapi aku ingin para wanita mengetahui bahwa bapak tidak memiliki hak memaksakan kehendaknya untuk menikahkan anak perempuannya dan Nabi menyetujuinya. Ditambahkan lagi oleh Khansā' bahwa Nabi tidak menanyakan statusnya sebagai gadis atau janda.

Kasus Khansā' di atas menjadi dalil tidak adanya perbedaan antara gadis dan janda untuk dimintai persetujuannya dalam perkawinan. Perbedaannya hanya pada tanda setujunya, jika gadis cukup dengan diamnya, sementara janda harus tegas dengan pernyataannya. Dasar hadis kedua yang digunakan Ḥanafī adalah hadis tentang kasus seorang wali yang boleh menikahkan gadis dengan syarat persetujuannya, yang tanda persetujuannya cukup dengan diamnya. Sebaliknya jika menolak, maka gadis tidak boleh dipaksa. Dengan demikian, disamping menjadi dalil kebolehan wanita nikah tanpa wali, kasus al-khansa juga menjadi dasar keharusan persetujuan gadis dalam pernikahan.

Hadis-hadis tersebut memperkuat posisi hadis yang mengatakan, seorang gadis harus diminta persetujuannya dalam perkawinan. Karena itu, persetujuan dari calon wanita dalam perkawinan adalah suatu ketetapan pokok yang harus ada.<sup>311</sup> Tindakan Nabi yang memisahkan perkawinan janda tanpa persetujuan si janda lalu kemudian menikahkannya, juga menjadi dalil bagi Abū Ḥanīfah untuk menunjukkan kebolehan seorang hakim menggantikan posisi wali nasab karena tidak bersedia menjadi wali dalam perkawinan anak perempuannya. Sebab dalam kasus ini Nabi menikahkannya dengan laki-laki yang ia sukai,

---

<sup>311</sup>Syams al-Dīn al-Sarakhsī, *al-Mabsūṭ*, hlm. 2-4.

karena wali nasab dari janda menolak menikahkannya. sejalan dengan itu kasus ini juga menjadi dalil bahwa yang diikuti adalah pilihan si janda, bukan pilihan walinya. Alasan lain tentang harus adanya persetujuan dan sesuai dengan pilihan perempuan menurut pendapat ini adalah bahwasanya pilihan calon oleh perempuan akan lebih menjamin kebahagiaannya dalam berumah tangga daripada pilihan wali.<sup>312</sup>

Dengan demikian, Persetujuan dari para calon adalah suatu keharusan baik dari gadis maupun janda menurut Abū Ḥanīfah berdasarkan hadis-hadis tersebut. Perbedaannya hanya pada tanda persetujuannya, gadis dengan diamnya, sementara janda harus dinyatakan dengan tegas.

Selanjutnya akan dibahas mengenai hadis-hadis yang menghendaki wali nikah. Seperti yang telah diuraikan pada pendahuluan pada bab tiga, ada sejumlah hadis Nabi yang digunakan untuk mendukung keberadaan wali dalam nikah, bahkan pemahaman mayoritas ulama fikih nikah tanpa wali adalah tidak sah. Adapun sunah yang dimaksud adalah sebagai berikut:

- أَخْبَرَنَا أَبُو مُصْعَبٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا مَالِكٌ؛ أَنَّهُ بَلَغَهُ أَنَّ سَعِيدَ بْنَ الْمُسَيَّبِ كَانَ يَقُولُ ، قَالَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ: لَا تُنْكَحُ الْمَرْأَةُ إِلَّا بِإِذْنِ وَلِيِّهَا، أَوْ ذِي الرَّأْيِ مِنْ أَهْلِهَا أَوْ السُّلْطَانِ.

- عَنْ ابْنِ جُرَيْجٍ، عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ مُوسَى، عَنِ الزُّهْرِيِّ، بِإِسْنَادِهِ: «لَا تُنْكَحُ الْمَرْأَةُ إِلَّا بِإِذْنِ وَلِيِّهَا، فَإِنْ نَكَحَتْ فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ» ثَلَاثًا، «فَإِنْ دَخَلَ بِهَا، فَلَهَا الْمَهْرُ بِمَا أَصَابَ مِنْهَا، فَإِنْ تَشَاجَرُوا، فَالسُّلْطَانُ وَلِيُّ مَنْ لَا وَلِيَّ لَهُ» ،

Jika hadis yang mengharuskan keberadaan wali nikah ini dihubungkan dengan konsep wali, maka dapat dijelaskan bahwa

<sup>312</sup> Syams al-Dīn al-Sarakhsī, *al-Mabsūṭ*, hlm. 10.

menurut konsep umum, keberadaan wali hanya diperlukan bagi seseorang yang belum memenuhi syarat sebagai subjek hukum. Sedangkan orang yang sudah memenuhi syarat sebagai subjek hukum yang sempurna tidak dibutuhkan wali. Dalam kaitannya dengan subjek hukum, manusia mempunyai dua kecakapan hukum, yaitu, pertama, *ahliyyah al-wujūb* (kecakapan dalam menerima hak dan kewajiban). Sebagai subjek hukum apabila dihubungkan dengan *ahliyyah al-wujūb* terbagi menjadi dua macam, 1) *ahliyyah al-wujūb nāqīṣah* (manusia yang memiliki kemampuan menerima hak dan kewajiban kurang sempurna). Maksudnya adalah manusia yang hanya pantas menerima hak dan tidak memikul kewajiban, seperti janin dalam kandungan yang hanya berhak mendapatkan warisan, wasiat dan wakaf saja. 2) *ahliyyah al-wujūb kāmīlah* (manusia yang memiliki hak dan kewajiban secara sempurna) yang tergolong dalam jenis *ahliyyah* ini adalah manusia terhitung dari sejak ia lahir sampai ia dewasa. Ia mempunyai hak dan kewajiban sekaligus.

Selanjutnya sebagai subjek hukum yang berhubungan dengan kecakapan bertindak (*ahliyyah al-adā'*) dapat dikelompokkan menjadi tiga bagian. *Pertama*, manusia yang tidak mempunyai kecakapan hukum sama sekali, seperti anak kecil yang belum mumayyiz, orang gila, orang yang kurang akal. *Kedua*, orang yang mempunyai kecakapan bertindak hukum yang kurang sempurna (*ahliyyah al-adā' nāqīṣah*) seperti anak yang sudah mumayyiz. *Ketiga*, orang yang mempunyai kecakapan dalam bertindak hukum secara sempurna (*ahliyyah al-adā' kāmīlah*) seperti orang dewasa ditandai sejak ia baligh dan berakal sehat selama tidak ada *'awāriḍ*, baik *'awāriḍ samawīyyah* atau *kasabīyyah*.

Dari uraian di atas, terkait dengan status manusia sebagai subjek hukum, ada beberapa kemungkinan yang dapat dipahami dari hadis-hadis yang mengharuskan keberadaan wali dalam nikah. Diantara kemungkinan tersebut adalah bahwa hadis-hadis ini hanya

berlaku bagi seseorang yang statusnya belum memenuhi kualifikasi sebagai orang yang mempunyai kecakapan bertindak hukum secara sempurna. Maka calon mempelai yang belum dewasa atau masih kurang akalnya, tidak dapat bertindak hukum secara sempurna, oleh karena itu ia harus didampingi oleh wali. Dan sebaliknya bagi orang yang sudah dewasa dan sempurna akalnya, ia sudah memenuhi kualifikasi sebagai mukallaf, maka tidak dibutuhkan lagi wali nikah.

Kemungkinan selanjutnya adalah, bahwa akad perkawinan memiliki keistimewaan yang tidak sama dengan akad-akad lainnya seperti hutang piutang, jual beli dan lain-lain. Berbeda dengan akad nikah, akad jual beli dan yang lainnya dapat dilakukan secara sendiri asalkan memenuhi kualifikasi sebagai subjek hukum, sementara akad nikah tidak. Akad nikah hanya bisa dilakukan dengan adanya wali. Para pemikir kontemporer pun berpendapat demikian, namun dengan catatan dan batasan-batasan tertentu. Diantara batasan yang dimaksud adalah kebebasan calon mempelai dalam memilih pasangannya harus diberikan secara mutlak, sehingga posisi wali dalam hal ini hanya sekedar pemberi pertimbangan, khususnya wali yang sudah berpengalaman dalam membangun rumah tangga.

Mengenai eksistensi wali menurut Imam Mālik dan Syāfi'ī, Quraish Syihab memberikan pernyataan, "Sekiranya wali tidak memiliki hak kewalian, maka larangan dalam Qur'an surah al-Baqarah ayat 232 tidak ada artinya. Kemungkinan menurut Quraish Shihab adalah larangan bagi wali atau bekas suami menghalangi wanita yang berada di bawah perwaliannya untuk menikah dengan laki-laki yang disukainya bertujuan untuk menunjukkan pentingnya wali dalam pernikahan. Sementara komentar Quraish Shihab terhadap pandangan Ḥanafīyah dan beberapa ulama yang lain, menyatakan bahwa wanita boleh menikahkannya dirinya tanpa wali berdasarkan ayat Qur'an surat al-Baqarah ayat 234. Menurut mereka ayat tersebut mengisyaratkan hak wanita bebas melakukan

apapun yang baik, dan juga penunjukan aktivitas menikah pada perempuan bukan hanya sekali, akan tetapi penunjukan tersebut juga terdapat dalam ayat lain di surat al-Baqarah ayat 230. Menurut Quraish Shihab ayat-ayat yang dijadikan alasan kelompok Abū Hanifah tentang kebolehan menikahkan diri sendiri adalah dalam konteks pernikahan perempuan yang sudah janda bukan pada gadis. Masih menurut Quraish Shihab, sangat bijak untuk tetap menghadirkan wali, baik gadis maupun janda. Sebab dengan kehadiran tersebut seandainya terjadi sesuatu yang tidak diinginkan masih ada sandaran yang dapat dijadikan rujukan. Menurutnya pendapat ini sejalan dengan perintah Qur'an surat al-Nisa' ayat 25, meskipun sebenarnya ayat ini berkaitan dengan budak-budak wanita yang dikawini.<sup>313</sup>

Menurut Engineer, Q.S al-Baqarah ayat 232 adalah ayat tentang larangan menghalang-halangi perempuan yang telah dicerai untuk menikah lagi. Ayat ini menjadi jawaban terhadap praktek pernikahan *'adl* yang pernah ada pada masa jahiliyyah, yakni melarang wanita yang sudah cerai untuk menikah lagi.<sup>314</sup> Sebab turun ayat tersebut berkaitan dengan kasus Ma'qil bin Yasār yang enggan menikahkan adiknya yang sudah bercerai untuk menikah lagi, dan turunnya ayat ini adalah sebagai jawaban terhadap kasus wali yang melarang orang yang berada di bawah perwaliannya untuk menikah lagi.

Al-Haddād mengomentari praktek perkawinan seorang wanita yang hanya memenuhi kepentingan dan keinginan wali dan calon suami. Menurut al-Haddād praktek tersebut tidak sejalan dengan pesan al-Qur'an surat al-Nisā' ayat 6, “dan ujilah anak yatim itu sampai mereka cukup umur untuk kawin”. Kemudian menurutnya juga bahwa praktek yang dilakukan wali untuk

---

<sup>313</sup>Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an: Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Ummat* (Bandung: Mizan, 1996), hlm. 203.

<sup>314</sup>Asghar Ali Engineer, *Hak-hak Perempuan dalam Islam*, terj. Farid Wajidi dkk (Yogyakarta: LSPPA & CUSO, 1994), hlm.42

menikahkan wanita sering disalahgunakan untuk memenuhi kepentingan wali, bisa jadi untuk kepentingan harta, kedudukan atau tujuan lainnya. Dan sebaliknya, para perempuan tidak didorong untuk menggunakan hak pilih agar timbul rasa cinta kasih dan sayang pria pilihan yang sudah dikenalnya.<sup>315</sup>

Dalam sebuah komentar Riffat Hasan menyatakan bahwa Qur'an surat a-Nisa' ayat 3 dan 9 merupakan dasar larangan nikah paksa. Dalam ayat pertama merupakan pernyataan agar laki-laki menikah dengan perempuan pilihannya. Sementara dalam ayat kedua berisikan pesan terhadap larangan menikahkan perempuan dengan paksa, meskipun secara tekstual ayat tersebut berhubungan dengan larangan mewarisi wanita dengan jalan paksa. Dengan demikian jelas ayat tersebut menunjukkan harus ada persetujuan dari perempuan untuk menikah. Pendapat ini didukung oleh hadis Nabi yang menolak pernikahan yang dipaksa wali tanpa persetujuan sang gadis yang bersangkutan. Alasan lain untuk menguatkan pandangan ini menurut Riffat Hasan adalah status akad nikah tersebut sebagai satu transaksi. Untuk sahnya suatu transaksi harus ada syarat-syarat subjek hukum yang harus dipenuhi.<sup>316</sup> Apa yang terjadi hari ini menurut Riffat adalah aturan tentang keharusan persetujuan dari calon mempelai untuk pernikahannya, tetapi syarat ini hanya formalitas saja. Sebab permintaan persetujuan hanya dilakukan di depan pegawai pencatatan ketika akan melakukan akad nikah. Mestinya kebebasan tersebut diberikan sejak awal proses pernikahan.

Dari beberapa uraian para intelektual kontemporer di atas, secara umum berpendapat masih menghendaki adanya keterlibatan dan kehadiran wali dalam suatu pernikahan, akan tetapi mereka tidak setuju dengan adanya hak paksa dari wali (hak *ijbār*).

---

<sup>315</sup>Al-Tahrīr al-Haddād, *Wanita dalam Syari'at dan Masyarakat*, terj. Adib Bisri, cet. 4 (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1993), hlm. 62.

<sup>316</sup>Riffat Hasan, *Woman in The Context of Marriage: Divorce and Polygamy in Islam*, Kumpulan Makalah, hlm. 53

Demikian juga halnya para intelektual menghendaki kebebasan para mempelai memilih pasangan yang disukai. Persetujuan yang dimaksud bukan hanya pada saat akad pernikahan berlangsung, akan tetapi lebih substansial, mulai dari proses pemilihan, seleksi sampai pada penetapan pasangan. Demikian juga ketika dikaitkan dengan tujuan pernikahan, musyawarah antara perempuan dan wali merupakan jalan terbaik. Saran dan pertimbangan diperlukan dari wali karena dianggap lebih berpengalaman dalam berumah tangga, dan sebaliknya perempuan yang akan menjalani rumah tangga juga diberikan kebebasan dengan berdasarkan saran dan pertimbangan wali.

Pada sub-bab sebelumnya dibahas mengenai pendapat ulama hadits dan ulama tafsir dalam memahami ayat-ayat tentang perwalian. Kesimpulan dari para ulama tafsir bahwa perbedaan yang terjadi di kalangan para mufassir dalam menafsirkan ayat-ayat yang berkaitan dengan pernikahan sama seperti yang terjadi di kalangan ulama-ulama fikih berkisar antara apakah *khithab* ayat-ayat tersebut khusus ditujukan kepada para wali dalam mengurus pernikahan anak perempuan yang ada di bawah perwaliannya, atau ditujukan kepada semua orang termasuk wali ke dalamnya. Di sini yang dapat dikatakan bahwa perbedaan pendapat yang terjadi di kalangan *mufassir* dan *fuqahā'* dalam memahami ayat-ayat tersebut wajar sekali, karena sifatnya terlalu umum.

Selanjutnya, dalam bagian ini akan dikaji hadits-hadits Nabi yang digunakan ulama tentang perwalian menurut ulama hadits. Kajian dalam pembahasan ini lebih menekankan pada matan hadits, akan tetapi sanad juga dicantumkan sebanyak mungkin berikut dengan rawinya. Kritik sanad akan diberikan terhadap tokoh-tokoh yang diperselisihkan, sekiranya itu diperlukan dalam artian keberadaannya mempengaruhi kualitas hadis. Hadits-hadits tersebut adalah:

عن عائشة قالت: قال رسول الله ﷺ: أئمة امرأة نكحت بغير إذن مواليتها  
فنكاحها باطل ثلاث مرات فإن دخل بها فالمهر بما أصاب منها فإن اشتجروا  
فالسultan ولي من لا ولي له

Artinya: Dari 'Ā'isyah, Rasulullah saw bersabda: siapapun dari perempuan yang menikah tanpa izin walinya, maka nikahnya batal, nikahnya batal, nikahnya batal. Jika laki-laki telah melakukan hubungan dengan perempuan tersebut, maka ia (perempuan) berhak atas maharnya, dan jika mereka berselisih (wali dan perempuan), maka sultan menjadi wali bagi mereka yang tidak memiliki wali. (HR. Ahmad, Abū Dawūd, dan Ibnu Mājah).

Ibnu Ḥibbān menilai hadis ini sebagai hadis *ṣaḥīḥ*, al-Tirmidhī menilai hadis ini sebagai hadits *ḥasan*. Akan tetapi ulama-ulama hadits lain masih meragukan keshahihan hadits tersebut. Keraguan tersebut terletak pada Zuhrī, dan pernyataan ini sangat berkembang dikalangan ulama (Gambar 2).

Dari segi lain, menurut Ibnu Juraij, bahwa ia pernah berjumpa dengan Zuhrī dan menanyakan hadits tersebut, Zuhrī menjawab bahwa ia tidak tahu mengenai hadits tersebut. Jawaban tersebut menurut ilmu hadits dapat melemahkan riwayatnya.<sup>317</sup> Akan tetapi al-Tirmidhī, Ibnu Ḥibbān dan al-Ḥākim membentah keraguan tersebut, mereka menganggap bahwa kejadian tersebut tidak mempengaruhi keshahihan hadits, karna tidak seorang pun ulama hadits yang menyatakan hal tersebut kecuali Ibnu 'Ulayyah sendiri. Padahal hadis ini diriwayatkan oleh segolongan ahli hadits dari Zuhrī, akan tetapi mereka tidak menyebut bahwa keterangan tersebut darinya. Andaiapun keterangan dari Zuhrī itu benar, juga

---

<sup>317</sup>Al-Mubārakpūrī, *Tuḥfah al-Ahwāz bi Syarḥ Jamī' al-Tirmidhī*, hlm. 228.

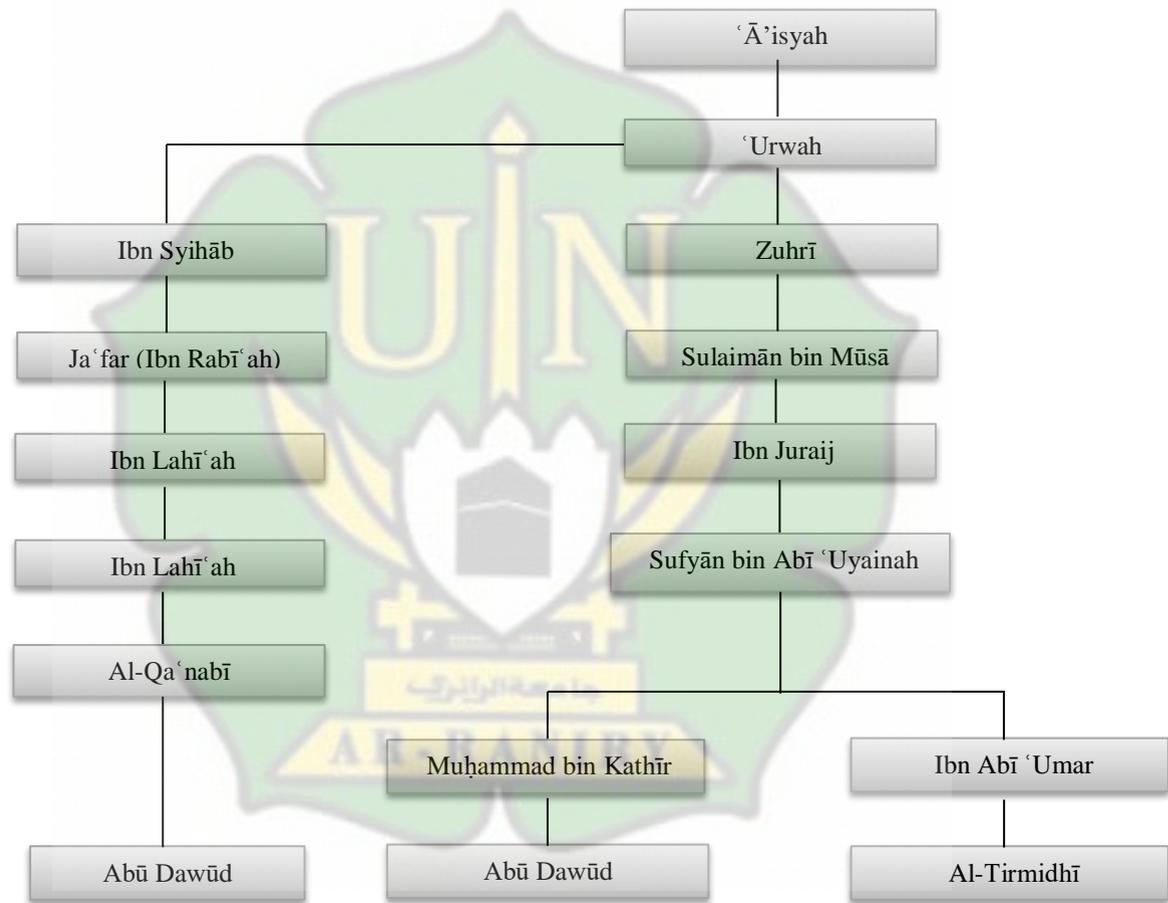
masih belum dapat dijadikan alasan yang melemahkan hadits ini. Karena orang-orang yang meriwayatkan dari Zuhri sangat dikenal kejujuran mereka, salah satunya adalah Sulaiman bin Musa. Andaikata Zuhri lupa dengan perkataannya, itu mungkin saja terjadi, karena faktor manusiawinya. Demikian penjelasan mereka.<sup>318</sup>



---

<sup>318</sup>Al-Mubarakpuri, *Tuhfah al-Ahwaz bi Syarh Jamī' al-Tirmidhī*, hlm 229.

Gambar 2. Sanad Hadis ‘Ā’isyah



Melihat kepada keterangan mengenai pembenaran hadits tersebut yang dilakukan oleh ulama-ulama hadits tanpaknya kurang beralasan, karena sebenarnya mereka mengakui adanya kejadian tersebut, maka dengan demikian keshahihan hadits di atas pantas diragukan.

Disisi lain, ditemukan juga sorotan ulama tentang kebenaran hadits tersebut. Ibnu Qayyim misalnya, yang merupakan pensyarah hadits Sunan Abū Dawūd, melalui riwayatnya dari al-Qa'nabī menyatakan bahwa Ja'far bin Rabī'ah tidak pernah mendengar hadits ini dari Zuhri. Hal tersebut dibenarkan oleh al-Baihaqī dari Ibnu Mu'in yang menjelaskan bahwa riwayat dari Ibn Rabī'ah adalah lemah, karena diragukan kepribadiannya. Bahkan menurut Ibnu Qayyim, Zuhri dianggap mengingkari riwayatnya dengan ucapan<sup>319</sup>:

إذا زوجت المرأة بغير إذن وليها جاز

Artinya: Jika seorang perempuan menikah dengan walinya, maka nikahnya dianggap sah.

Ucapan tersebut di atas dipegang oleh Abū Ḥanīfah, Zufar, dan al-Sya'bī.

Aḥmad al-Sahāranpūrī salah seorang pensyarah Sunan Abī Dawūd juga menjelaskan masalah tersebut. Ia menjelaskan bahwa kelemahan hadits ini selain disebabkan karena adanya keraguan riwayat yang terjadi pada Zuhri, kelemahan hadits ini juga disebabkan karena hadits tersebut berlawanan dengan praktik yang dilakukan oleh Zuhri sendiri. Yaitu tentang perkawinan anak-anak saudaranya (Hafṣah binti 'Abd al-Raḥmān dengan Ibnu Zubair).<sup>320</sup>

Dengan demikian, melalui uraian di atas, dapat dikatakan bahwa hadits ini yang dinilai oleh al-Tirmidhī sebagai hadits *ḥasan*

---

<sup>319</sup> Ibn Qayyim al-Jauziyyah, *'Aun al-Ma'būd Syarḥ Sunan Abī Dawūd*, hlm. 101.

<sup>320</sup> Aḥmad al-Sahāranpūrī, *Badzl al-Juhūd...*, hlm. 85.

dan dinilai oleh Ibnu Hibbān dan al-Ḥākim sebagai hadits *ṣahīh*, perlu diteliti kembali lebih lanjut.

Selanjutnya akan dijelaskan juga tentang redaksi hadits yang sama dari matan yang berbeda. berikut adalah hadits dari Abū Mūsā dan matannya menurut al-Tirmidhī:

عن أبي موسى قال: قال رسول الله ﷺ : لا نكاح إلا بولي

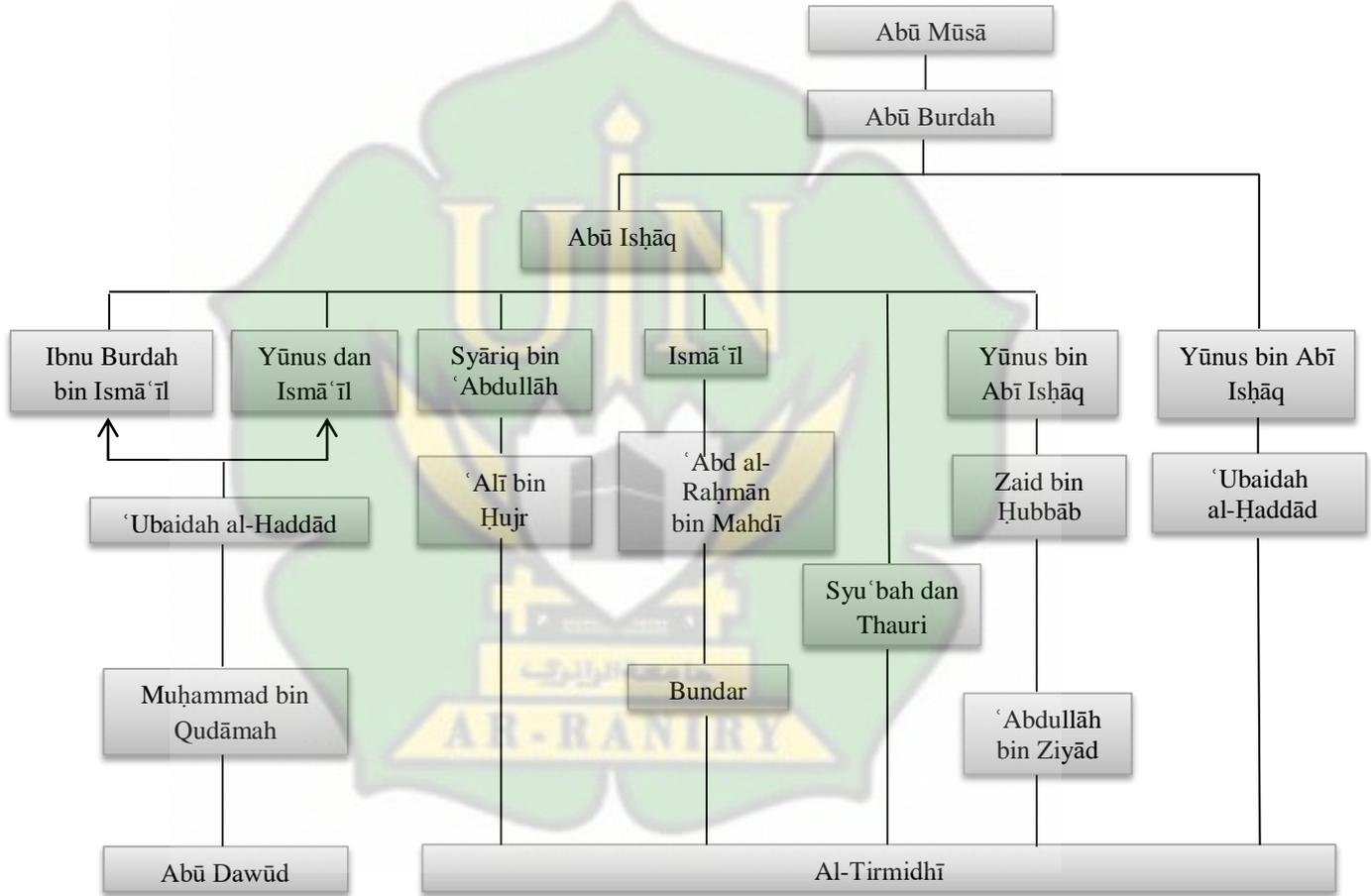
Artinya: Dari Abū Mūsā, Rasulullah saw bersabda: tidak sah nikah seseorang tanpa wali (HR. Aḥmad, Abū Dawūd, al-Tirmidhī, Ibnu Mājah, dan al-Ḥākim).

Al-Tirmidhī menilai bahwa hadits ini merupakan hadits hasan shahih. Bahkan ulama berbeda pendapat mengenai hal tersebut karena beberapa faktor: pertama, al-Tirmidhī menganggap shahih semua riwayat yang disandarkan kepada Abū Ishāq, kecuali pada riwayat Syu'bah dan riwayat dari al-Thaurī. Penolakan terhadap dua perawi tersebut karena keduanya bersamaan tempat dan waktu saat menerima riwayat dari Abū Ishāq. Kedua, al-Tirmidhī juga mengakui kelemahan hadits yang tidak berdasarkan kepada riwayat Abū Ishāq (langsung kepada Abū Burdah) hal ini berarti sanadnya terputus. Ketiga, dalam riwayat Abū Dawūd terdapat kekeliruan pada Yūnus, Ismā'īl dan Abū Burdah dari satu riwayat, Yūnus dan Ismā'īl bersama-sama meriwayatkan hadits pada Abū Ishāq. Seolah-olah dalam sanad tersebut ada dua nama yang sama yaitu Burdah. Hal tersebut terjadi karena dalam satu riwayat, Abū Dawūd menyatakan bahwa Yūnus pernah bertemu dengan Abū Burdah, bahkan ditempat lain secara tegas beliau mengakui kelemahan hadits tersebut.<sup>321</sup> Padahal jika dilihat dalam sanad al-Tirmidhī tidak dijumpai dua orang Abū Burdah (Gambar 3).

---

<sup>321</sup> Aḥmad al-Sahāranpūrī, *Badzl al-Juhūd...*, hlm. 82.

Gambar 3. Sanad Hadits Abū Mūsā



Berdasarkan penilaian dan komentar-komentar di atas barangkali boleh dikatakan bahwa sanad tersebut lemah. Maka dengan demikian, tampaknya penilaian kualitas hadits tersebut sebagai hadits hasan oleh al-Tirmidhī dinilai terlalu berlebihan.

Kedua hadits tersebut di atas sangat populer dan digunakan ulama sebagai dalil tentang kemutlakan wali terutama laki-laki dalam nikah, walaupun sebenarnya ada hadits-hadits lain yang menerangkan hal yang sama.

Selanjutnya adalah hadits dari Ibnu ‘Abbās yang juga dijadikan sebagai dasar keberadaan wali dalam pernikahan, adalah sebagai berikut:

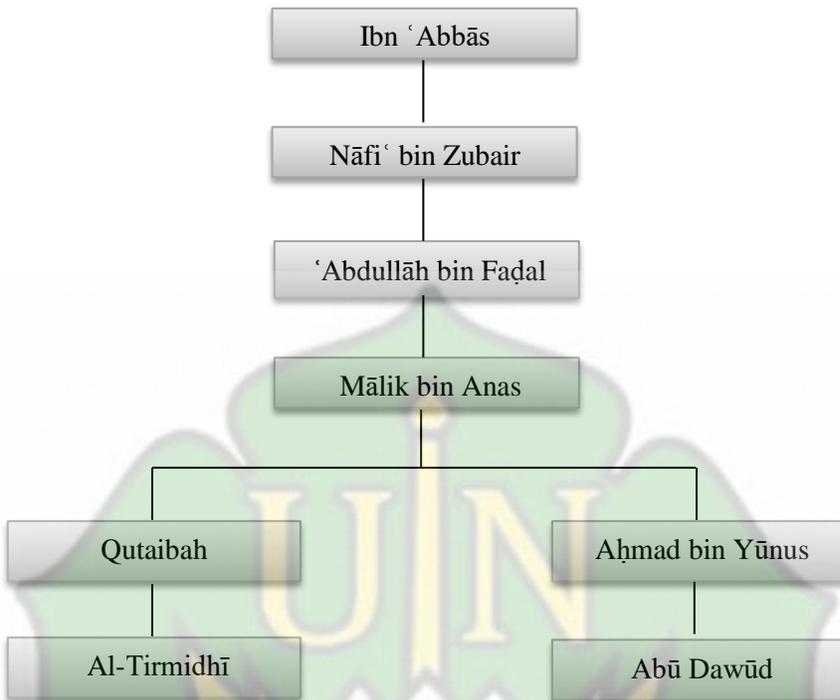
عن ابن عباس قال: قال رسول الله ﷺ : الأيم أحق بنفسها من وليها والبكر تستأمرن في نفسها وإذنها صماتها

Artinya: Dari Ibnu ‘Abbās, Rasulullah saw bersabda: janda lebih berhak atas dirinya dari pada wali (dalam urusan nikah), dan perawan diminta izin padanya, dan izinnya adalah diamnya. (HR. Abū Dawūd, al-Tirmidhī dan Ibnu Mājah).

Al-Tirmidhī menilai hadits ini adalah hadits hasan shahih. Sementara Abū Dawūd dan Ibnu Mājah tidak memberi komentar apapun terhadap hadits ini. Dalam riwayat Aḥmad bin Ḥanbal lafaz *al-ayyim* tertulis *al-thayyib*. Sedangkan dalam riwayat al-Tirmidhī lafaz *tusta ‘mar* tertulis dengan lafaz *tusta ‘dhan*.<sup>322</sup>

---

<sup>322</sup>Aḥmad al-Sahāranpūrī, *Badzl al-Juhūd...*, hlm. 108.



Gambar 4. Sanad Hadits Ibn 'Abbās

Dalam beberapa buku hadits tidak ditemukan komentar ulama hadits mengenai sanad hadits ini (lihat Gambar 4). Oleh karena itu, dilihat dari sanadnya dan ketiadaan komentar ulama hadits terhadap sanadnya, tampaknya hadits ini lebih kuat dari hadits-hadits sebelumnya tentang wali nikah. Bahkan di dalam shahih muslim ditemukan hadits yang serupa dengan hadits ini,, hanya saja matannya sedikit berbeda. Hadits tersebut adalah:<sup>323</sup>

عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ : لا تنكح الأيم حتى تستأمر و لا تنكح البكر حتى تستأذن، قالوا يا رسول الله وكيف إذنها؟ قال : أن تسكت.

<sup>323</sup>Al-Nawawī, *Syarḥ Ṣaḥīḥ Muslim* (Kairo: Mustafā al-Bābī al-Ḥalabī), jld. IX, hlm. 203.

Artinya: Dari Abū Hurairah ra, Rasulullah saw bersabda: jangan kamu menikahkan janda hingga meminta persetujuannya, dan jangan kamu menikahkan gadis sebelum diminta izinya (gadis). Mereka (para sahabat) bertanya: bagaimana izinnya ya Rasulullah? Rasulullah menjawab: adalah diamnya.

Mengenai matan hadits di atas, sebagian ulama memberikan komentar seputar pemahaman matannya dengan komentar yang berbeda-beda. Menurut ulama Hijāz kata *al-ayyim* dipahami secara zahir yang artinya sama dengan kata *al-thayyib* yaitu perempuan yang tidak memiliki suami lain, baik karena cerai mati atau karena cerai hidup. Seperti yang sudah dijelaskan pada bab sebelumnya bahwa kata *al-thayyib* tidak mungkin dipahami dengan kata lain selain dari itu. Menurut ulama Hijāz pengertian semacam itu didukung oleh hadits lain:<sup>324</sup>

الثيب أحق بنفسها

Artinya: Janda lebih berhak pada dirinya.

Dari uraian di atas, dari satu segi dapat disimpulkan bahwa hak *ijbār* hanya berlaku bagi perempuan yang belum dewasa dan masih perawan, sementara bagi perempuan yang sudah pernah menikah dan masih kecil (belum dewasa) hak *ijbar* terhadapnya menjadi tidak berlaku lagi. Dipahami juga dari kalimat di atas bahwa janda lebih dipentingkan daripada kedewasaan seorang perempuan.

Ulama Kūfah membantah pengertian di atas. Menurut pendapat mereka bahwa pengertian di atas lebih tepat diartikan kepada “perempuan yang tidak punya suami baik sudah pernah kawin atau belum, pikir ataupun janda”. Ibnu Jarīr menambahkan

---

<sup>324</sup>Muḥammad ‘Abd al-Ra’ūf al-Munāwī *Fayḍ al-Qadīr Syarḥ al-Jāmi‘ al-Ṣaghīr* (Beirut: Dār al-Fikr, 1937), jld. III, hlm. 198.

bahwa termasuk juga ke dalam pengertian tersebut orang perempuan ataupun laki-laki yang tidak punya pasangan.<sup>325</sup> Namun, pendapat ini kurang beralasan, karena semua ulama sepakat bahwa terhadap laki-laki tidak diperlukan wali dalam akad nikah. Pengertian di atas menunjukkan hak *ijbar* wali hanya berlaku pada perempuan yang masih kecil baik sudah menikah ataupun belum. Dalam pengertian ini bisa disimpulkan bahwa perawan tidaknya seorang perempuan tidak dipentingkan dalam menentukan kedewasaan seseorang perempuan, namun yang diperhitungkan adalah sampai umur perempuan tersebut. Pendapat yang demikian berkembang di mayoritas kalangan ulama Hanafi.

Selanjutnya para muhadditsin juga berbeda pendapat dalam memahami potongan hadits *ahaqq bi nafsihā min waliyyihā*. Secara umum dalam menentukan bahwa antara perempuan dan wali sama-sama memiliki hak dalam pelaksanaan akad nikah. Perselisihan pendapat ulama hadits terletak pada apakah hak yang dimaksud adalah “izin” atau “izin dan akad sekaligus”. Ulama hadits yang menyatakan bahwa yang dimaksud dalam potongan hadits tersebut adalah “izin” maka yang berhak melaksanakan akad nikah adalah wali, dan hak perempuan di sini adalah persetujuannya. Dengan demikian, menurut mereka pelaksanaan tanpa wali (lelaki) dan tanpa izin dari perempuan adalah tidak sah. Pendapat seperti inilah yang berkembang di kalangan junhur ulama, bahwa keberadaan laki-laki menjadi syarat mutlak dalam perwalian nikah. Hal tersebut menurut mereka sesuai dengan hadits-hadits lain tentang persyaratan wali dalam nikah.

Demikian juga sebaliknya bila yang dimaksud dengan hak tersebut adalah izin dan akad sekaligus, maka perempuan memiliki hak untuk melangsungkan akad pernikahan tanpa sepengetahuan wali. Wali berhak membatalkan pernikahan melalui hakim jika perempuan itu menikah dengan laki-laki yang tidak sekufu dan

---

<sup>325</sup>Ibn Qayyim al-Jauziyyah, ..., hlm. 124.

bukan dengan mahar *mitsil*. Pendapat seperti ini adalah pendapat yang berkembang dalam kalangan ulama Hanafiyah.



## BAB IV

### PEMAHAMAN ULANG TERHADAP KONSEP WALI NIKAH

#### 4.1. Hakikat Kerabat dalam Al-Qur'an

##### 4.1.1. Terma Kekerabatan dalam Al-Qur'an

Salah satu prinsip yang digunakan para ulama untuk menentukan urutan wali adalah prinsip kekerabatan (*al-qarabah*). Melalui prinsip tersebut para ulama klasik menentukan bahwa kerabat yang dijadikan wali adalah dari garis keturunan laki-laki. penetapan tersebut tentunya tidak terlepas dari latar belakang sistem kekerabatan yang berlaku saat itu, di mana sistem kekerabatan yang berlaku adalah patrilineal. Dalam pembahasan ini penulis akan menguraikan kembali hakikat kerabat yang ada dalam al-Qur'an. Langkah-langkah yang penulis lakukan adalah mengumpulkan sejumlah ayat-ayat yang berbicara tentang kekerabatan, lalu melihat makna dari ayat-ayat tersebut dalam konteks apa ia berbicara. Tujuan dari pembahasan ini adalah untuk menemukan makna baru dari kerabat, bahwa kerabat bukan hanya dari garis keturunan laki-laki saja, akan tetapi lebih luas dari itu.

Dalam bahasa al-Qur'an istilah kekerabatan adalah terjemahan dari kata *al-qurbah* yang artinya karib atau kerabat. Terma al-Qur'an dan derivasinya disebut sebanyak 26 kali dalam al-Qur'an di 17 surat,<sup>326</sup> yaitu dalam surat al-Baqarah ayat 83, 177, 180, dan 215; al-Nisā' ayat 1, 7, 8, 33, 36 dan 135; surat al-Mā'idah ayat 106; al-An'ām ayat 152; surat al-Anfāl ayat 41 dan 75; surat al-Taubah ayat 113; surat al-Naḥl ayat 90; surat al-Isrā' ayat 26; surat al-Nūr ayat 22; surat al-Syu'arā' ayat 214; surat al-Rūm ayat 38; al-Aḥzāb ayat 6; al-Fāṭir ayat 18; al-Syūrā ayat 23; al-Hasyr ayat 7; al-Taḥrīm ayat 6; dan al-Balad ayat 15. Untuk

---

<sup>326</sup>Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī, *al-Mu'jam al-Mufahras...*, hlm 540-542.

lebih jelasnya terkait dengan terma *al-qurbā* dan derivasinya yang terdapat dalam al-Qur'an dapat dilihat pada Tabel 2.

Tabel 1. *Al-qurbah* dan Derivasinya dalam al-Qur'an

No	Surat	Ayat	Terma
1	Al-Baqarah	83, 177, 180, 215	القربى: (83, 177) الأقربين (180, 215)
2	Al-Nisa'	1,7,8,33,36,135	الأرحام (1) الأقربون (7, 33) القربى (8, 36) الأقربين (135)
3	Al-Maidah	106	القربى
4	Al-An'am	152	القربى
5	Al-Anfal	41,75	القربى (41) أولوا الأرحام (75)
6	Al-Taubah	113	القربى
7	Al-Nahl	90	القربى
8	Al-Isra'	26	القربى
9	Al-Nur	22	القربى
10	Al-Syi'ara	214	الأقربين
11	Al-Rum	38	القربى
12	Al-Ahzab	6	أولو الأرحام
13	Fatir	18	القربى
14	Al-Syura	23	القربى
15	Al-Hasyr	7	القربى
16	Al-Tahrim	6	أهليكم
17	Al-Balad	15	مقربة

Terma *al-qurbā* dalam pemakaiannya dalam al-Qur'an selalu berposisi dengan *al-wālidain* dan berelasi sinkronis dengan dengan tiga terma lainnya yaitu *ibn al-sabīl*, *al-masākīn*, dan *al-yatāmā* seperti pada ayat berikut:

كُنِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةَ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ  
بِالْمَعْرُوفِ ۗ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ

Artinya: Diwajibkan atas kamu, apabila seorang di antara kamu kedatangan (tanda-tanda) maut, jika ia meninggalkan harta yang banyak, berwasiat untuk ibu-bapak dan karib kerabatnya secara ma'ruf, (Ini adalah) kewajiban atas orang-orang yang bertakwa.<sup>327</sup>

وَإِذَا حَضَرَ الْقِسْمَةَ أُولُو الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينُ فَأَرْزُقُوهُمْ مِنْهُ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَّعْرُوفًا

Artinya: Dan apabila sewaktu pembagian itu hadir kerabat, anak yatim dan orang miskin, Maka berilah mereka dari harta itu (sekedarnya) dan ucapkanlah kepada mereka perkataan yang baik.<sup>328</sup>

Dua ayat di atas adalah ayat yang mengandung petunjuk yang menjelaskan tentang wasiat kepada kerabat. Wasiat juga diberikan kepada orang lain yaitu fakir miskin dan anak-anak yatim. Selanjutnya pada ayat berikut terma *al-qurbā* dihubungkan dengan konsep moralitas, yang identik dengan dua konsep kebaikan yaitu, konsep *al-birr* dan *al-ihsān*:

لَيْسَ الْبِرُّ أَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَءَاتَى الْمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَأَبْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَءَاتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالصَّرَاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ ۗ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا ۗ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ

Artinya: Bukanlah menghadapkan wajahmu ke arah timur dan barat itu suatu kebajikan, akan tetapi Sesungguhnya

<sup>327</sup> Al-Baqarah: 180.

<sup>328</sup> Al-Nisā': 8.

kebaikan itu ialah beriman kepada Allah, hari Kemudian, malaikat-malaikat, kitab-kitab, nabi-nabi dan memberikan harta yang dicintainya kepada kerabatnya, anak-anak yatim, orang-orang miskin, musafir (yang memerlukan pertolongan) dan orang-orang yang meminta-minta; dan (memerdekakan) hamba sahaya, mendirikan shalat, dan menunaikan zakat; dan orang-orang yang menepati janjinya apabila ia berjanji, dan orang-orang yang sabar dalam kesempitan, penderitaan dan dalam peperangan. mereka Itulah orang-orang yang benar (imannya); dan mereka Itulah orang-orang yang bertakwa.<sup>329</sup>

وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَذِي الْقُرْبَىٰ  
وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ إِلَّا  
قَلِيلًا مِّنْكُمْ وَأَنْتُمْ مُّعْرِضُونَ

Artinya: Dan (ingatlah), ketika kami mengambil janji dari Bani Israil (yaitu): janganlah kamu menyembah selain Allah, dan berbuat kebaikanlah kepada ibu bapak, kaum kerabat, anak-anak yatim, dan orang-orang miskin, serta ucapkanlah kata-kata yang baik kepada manusia, Dirikanlah shalat dan tunaikanlah zakat. Kemudian kamu tidak memenuhi janji itu, kecuali sebahagian kecil daripada kamu, dan kamu selalu berpaling.<sup>330</sup>

وَأَعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَبِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ  
وَالْمَسْكِينِ وَالْأَجَارِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَالْأَجَارِ الْجُنُبِ وَالصَّاحِبِ بِالْجَنبِ وَابْنِ السَّبِيلِ وَمَا  
مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ مَن كَانَ مُخْتَالًا فَخُورًا

<sup>329</sup> Al-Baqarah: 177.

<sup>330</sup> Al-Baqarah: 83.

Artinya: Sembahlah Allah dan janganlah kamu mempersekutukan-Nya dengan sesuatu pun. dan berbuat baiklah kepada dua orang ibu-bapa, karib-kerabat, anak-anak yatim, orang-orang miskin, tetangga yang dekat dan tetangga yang jauh, dan teman sejawat, ibnu sabil dan hamba sahayamu. Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang sombong dan membangga-banggakan diri.<sup>331</sup>

Terma *al-qurbā* pada ayat terakhir disejajarkan dengan terma *al-jār* (tetangga), ini memberi petunjuk bahwa tetangga dapat disebut juga keluarga yang memiliki hak untuk dilindungi, hak diperlakukan secara baik, dan hak dihormati.

Selanjutnya terma *al-qurbā* selain bermakna kerabat (jauh), terma *al-qurbā* juga bermakna keluarga dekat, seperti yang tercantum dalam ayat berikut:

وَأَاتِ ذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ وَالْمِسْكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَلَا تُبَذِّرْ تَبْذِيرًا

Artinya: Dan berikanlah kepada keluarga-keluarga yang dekat akan haknya, kepada orang miskin dan orang yang dalam perjalanan dan janganlah kamu menghambur-hamburkan (hartamu) secara boros.

Dari semua ayat yang tertera di atas, dalam konteks kesejajaran dan oposisi terma-terma di atas, maka dapat dilihat bahwa sistem kekerabatan dalam al-qur'an, tidak hanya dimaknai sebagai pengakuan sosial saja, akan tetapi juga pengakuan moral atas hak-hak kerabat.

Salah satu kewajiban seseorang terhadap kerabat lainnya adalah seperti yang tertera dalam ayat berikut:

وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ

---

<sup>331</sup> Al-Nisā': 36.

Artinya: Dan berilah peringatan kepada kerabat-kerabatmu yang terdekat.<sup>332</sup>

Al-Qur'an juga memerintahkan untuk berbuat baik kepada kerabat, dan menganggap perbuatan baik (*ihsān*) sama dengan berbuat baik kepada orang tua. Hal tersebut menunjukkan pentingnya memiliki ikatan-ikatan keluarga yang baik seperti yang ditunjukkan dalam surat al-Baqarah ayat 83 di atas.

Al-Qur'an juga meminta kepada manusia untuk menolong kerabatnya dengan memberikan hartanya, dan hal tersebut dalam al-Qur'an disebut sebagai salah satu ciri orang yang beriman. Hal ini tertera dalam surat al-Baqarah ayat 177 di atas.

Kemudian juga ada perintah memberikan warisan kepada kaum kerabat, hal ini menunjukkan pentingnya kedudukan kerabat, seperti yang tertera dalam surat al-Nisā' ayat 8.

Selanjutnya perintah menghormati kerabat dengan bersikap adil bahkan ketika berbicara:

وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ

Artinya: ...dan apabila kamu berkata, Maka hendaklah kamu berlaku adil, kendatipun ia adalah kerabat(mu).<sup>333</sup>

Menggunjing atau bahkan meremehkan adalah perbuatan yang tidak bermoral dan bertentangan dengan al-Qur'an. Allah memerintahkan manusia untuk berbuat adil, dan secara spesifik dijelaskan dalam ayat berikut:

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَايِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ  
وَالْبَغْيِ ۗ يَعِظُكُم لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ

<sup>332</sup>Al-Syu'arā': 214.

<sup>333</sup>Al-An'ām: 152.

Artinya: Sesungguhnya Allah menyuruh (kamu) berlaku adil dan berbuat kebajikan, memberi kepada kaum kerabat, dan Allah melarang dari perbuatan keji, kemungkaran dan permusuhan. dia memberi pengajaran kepadamu agar kamu dapat mengambil pelajaran.<sup>334</sup>

Kepada kerabat yang mampu dan memiliki kelebihan, Allah perintahkan untuk tidak mengabaikan kerabat yang lain yang membutuhkan sumbangan:

وَلَا يَأْتَلِ أُولُو الْفَضْلِ مِنْكُمْ وَالسَّعَةَ أَنْ يُؤْتُوا أُولِي الْقُرْبَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَالْمُهَاجِرِينَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ۗ وَلْيَعْفُوا وَلْيَصْفَحُوا ۗ أَلَا تُحِبُّونَ أَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ ۗ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ

Artinya: Dan janganlah orang-orang yang mempunyai kelebihan dan kelapangan di antara kamu bersumpah bahwa mereka (tidak) akan memberi (bantuan) kepada kaum kerabat(nya), orang-orang yang miskin dan orang-orang yang berhijrah pada jalan Allah, dan hendaklah mereka mema'afkan dan berlapang dada. apakah kamu tidak ingin bahwa Allah mengampunimu? dan Allah adalah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.<sup>335</sup>

Selanjutnya yang menjadi hak kerabat adalah bersikap adil dalam memberikan kesaksian di depan pengadilan, walaupun itu akan bertentangan dengan kepentingan pribadi dan golongan atau bahkan orang tua, seperti yang tertera dalam ayat berikut:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُونُوا قَوِّمِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدِينَ  
وَالْأَقْرَبِينَ

<sup>334</sup>Al-Nahl: 90.

<sup>335</sup>Al-Nūr: 22.

Artinya: Wahai orang-orang yang beriman, jadilah kamu orang yang benar-benar penegak keadilan, menjadi saksi Karena Allah biarpun terhadap dirimu sendiri atau ibu bapa dan kaum kerabatmu.<sup>336</sup>

Kepada manusia juga dianjurkan untuk tidak memohon ampunan kepada kerabat yang kafir. Hal ini tertera pada ayat berikut.

مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ وَلَوْ كَانُوا أُولَىٰ قُرْبَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُمْ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ

Artinya: Tiadalah sepatutnya bagi nabi dan orang-orang yang beriman memintakan ampun (kepada Allah) bagi orang-orang musyrik, walaupun orang-orang musyrik itu adalah kaum kerabat (nya), sesudah jelas bagi mereka, bahwasanya orang-orang musyrik itu adalah penghuni neraka jahanam.<sup>337</sup>

Dalam ayat berikutnya menjelaskan bahwa, hubungan kedekatan dalam sistem kekerabatan al-Qur'an tidak hanya mencakup orang tua sebagai pangkal keturunan (*nasl*), akan tetapi juga kepada anak-anak yatim dan orang-orang miskin. Ayat ini juga menunjukkan siapa yang menjadi prioritas untuk memperoleh makanan, mereka adalah anak yatim yang belum dewasa dan yang serupa dengan mereka:

يَتِيمًا ذَا مَقْرَبَةٍ (15) أَوْ مِسْكِينًا ذَا مَقْرَبَةٍ (16)

Artinya: (kepada) anak yatim yang ada hubungan kerabat, (16) atau kepada orang miskin yang sangat fakir (17).<sup>338</sup>

<sup>336</sup>Al-Nisā': 135.

<sup>337</sup>Al-Taubah: 113.

<sup>338</sup>Al-Balad: 15-16.

Dari sejumlah ayat di atas, mengenai kata *al-qurbā* dan derivasinya dapat di tarik kesimpulan tentang tipe kedekatan sistem kekerabatan dalam al-Qur'an, yaitu: *pertama*, kedekatan kekerabatan karena tempat, seperti tetangga; *kedua*, kedekatan kekerabatan karena waktu, seperti perjanjian pernikahan antara suami dan istri. *Ketiga*, kedekatan kekerabatan karena kedudukan seperti orang tua, anak, dan saudara. *Keempat*, kedekatan kekerabatan karena pemeliharaan, seperti orang-orang miskin dan anak yatim. *Kelima*, kedekatan kekerabatan karena kemanusiaan.

Dengan kata lain, ada tiga tipe kekerabatan dalam al-Qur'an yaitu, kekerabatan biologi (*biological kinship*) seperti kekerabatan karena perkawinan, kekerabatan sosiologis (*sociological kinship*), seperti tetangga dan orang-orang sekitar, kekerabatan spiritual (*spiritual kinship*). Dengan demikian istilah sistem kekerabatan seperti yang dijelaskan oleh para antropolog (*kinship system*) berbeda dengan sistem kekerabatan al-Qur'an. *Kinship system* hanya menekankan pada aspek biologis (*biological kinship*), sementara sistem kekerabatan al-Qur'an menekankan pada tiga aspek yaitu, aspek biologis (*biological kinship*), aspek sosiologis (*sociological kinship*), dan aspek spiritual (*spiritual kinship*).<sup>339</sup>

Tabel 2. Sistem Kekerabatan

<i>Kinship System</i>	<i>Al-Qarabah</i>
<i>Biological System</i>	<i>Biological System</i> <i>Sociological System</i> <i>Spiritual System</i>

Berdasarkan ayat-ayat tentang kekerabatan di atas tampaknya definisi kerabat dalam fikih perlu untuk ditelaah ulang. Hasil analisa penulis bahwa sistem kekerabatan yang digambarkan dalam al-Qur'an lebih luas daripada sistem kekerabatan yang dijelaskan

<sup>339</sup>Waryani Fajar Riyanto, *Sistem Kekerabatan al-Qur'an...*, hlm. 189.

dalam fikih. Sistem kekerabatan yang digambarkan fikih sama dengan sistem kekerabatan yang digambarkan oleh antropolog, dimana sistem kekerabatan tersebut hanya mencakup sistem kekerabatan biologis saja. Sementara sistem kekerabatan yang dikehendaki al-Qur'an mencakup kerabat karena kemanusiaan, pemeliharaan, karena kedudukan, kedekatan tempat tinggal dan kekerabatan karena perjanjian nikah. Yang dalam hal ini jika dilihat dari segi aspeknya menurut penelitian Waryani mencakup kekerabatan karena biologis, siologis dan spiritualis.

#### 4.1.2. Sistem Kekerabatan Menurut al-Qur'an

Untuk menemukan pemahaman terkait dengan sistem kekerabatan dalam al-Qur'an, penulis menggunakan ayat-ayat terkait dengan mahram nikah, di mana melalui uraian ayat tersebut nantinya akan diperoleh kesimpulan bahwa orang-orang yang masuk pada pengharaman nikah adalah kerabat yang memiliki hubungan. Ayat-ayat tersebut terdapat dalam surat al-Nisa' ayat 22, 23 dan 24:

وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّهُ كَانَ  
فَنَحِشَةً وَمَقْتًا وَسَاءَ سَبِيلًا ﴿٢٢﴾ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ  
وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمْ  
الَّتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ مِنَ الرَّضْعَةِ وَأُمَّهُنَّ نِسَائِكُمْ وَرَبِّبَاتُكُمْ  
الَّتِي فِي حُجُورِكُمْ مِّنْ نِّسَائِكُمُ الَّتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِن لَّمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ  
بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ وَأَن  
تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا ﴿٢٣﴾  
وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ كَتَبَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ وَإُحْلِلَ

لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسْفِحِينَ ۗ فَمَا  
 أَسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ ۗ فَرِيضَةً ۗ وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا  
 تَرَاضَيْتُمْ بِهِ مِنْ بَعْدِ الْفَرِيضَةِ ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴿٢٣﴾

22. Dan janganlah kamu kawini wanita-wanita yang Telah dikawini oleh ayahmu, terkecuali pada masa yang Telah lampau. Sesungguhnya perbuatan itu amat keji dan dibenci Allah dan seburuk-buruk jalan (yang ditempuh).<sup>340</sup>

23. Diharamkan atas kamu (mengawini) ibu-ibumu; anak-anakmu yang perempuan<sup>341</sup>; saudara-saudaramu yang perempuan, Saudara-saudara bapakmu yang perempuan; Saudara-saudara ibumu yang perempuan; anak-anak perempuan dari saudara-saudaramu yang laki-laki; anak-anak perempuan dari saudara-saudaramu yang perempuan; ibu-ibumu yang menyusui kamu; saudara perempuan sepersusuan; ibu-ibu isterimu (mertua); anak-anak isterimu yang dalam pemeliharaanmu dari isteri yang Telah kamu campuri, tetapi jika kamu belum campur dengan isterimu itu (dan sudah kamu ceraikan), Maka tidak berdosa kamu mengawininya; (dan diharamkan bagimu) isteri-isteri anak kandungmu (menantu); dan menghimpunkan (dalam perkawinan) dua perempuan yang bersaudara, kecuali yang Telah terjadi pada masa lampau; Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.<sup>342</sup>

<sup>340</sup> . QS. AL-Nisa' ayat 22

<sup>341</sup> . maksud ibu di sini ialah ibu, nenek dan seterusnya ke atas. dan yang dimaksud dengan anak perempuan ialah anak perempuan, cucu perempuan dan seterusnya ke bawah, demikian juga yang lain-lainnya. sedang yang dimaksud dengan anak-anak isterimu yang dalam pemeliharaanmu, menurut Jumbuh ulama termasuk juga anak tiri yang tidak dalam pemeliharaannya.

<sup>342</sup> . Al-Nisa' ayat 23

24. Dan (diharamkan juga kamu mengawini) wanita yang bersuami, kecuali budak-budak yang kamu miliki[282] (Allah Telah menetapkan hukum itu) sebagai ketetapan-Nya atas kamu. dan diharamkan bagi kamu selain yang demikian[283] (yaitu) mencari isteri-isteri dengan hartamu untuk dikawini bukan untuk berzina. Maka isteri-isteri yang Telah kamu nikmati (campuri) di antara mereka, berikanlah kepada mereka maharnya (dengan sempurna), sebagai suatu kewajiban; dan tiadalah Mengapa bagi kamu terhadap sesuatu yang kamu Telah saling merelakannya, sesudah menentukan mahar itu. Sesungguhnya Allah Maha mengetahui lagi Maha Bijaksana.<sup>343</sup>

Ayat pertama di atas menunjukkan larangan tegas dan ditujukan kepada kebiasaan buruk pada masa itu, yaitu perbuatan menikahi bekas istri ayah sendiri (ibu tiri), baik setelah kematian sang ayah, maupun akibat perceraian, baik pernikahan itu secara paksa maupun suka sama suka. Keharaman menikahi istri ayah dalam ayat ini adalah sebagai bentuk penghormatan dan pemuliaan serta penghargaan bagi mereka. dan ini merupakan perkara yang disepakati. Sesungguhnya perbuatan tersebut amat dibenci oleh Allah swt.<sup>344</sup>

Ayat selanjutnya menjelaskan tentang perempuan-perempuan yang haram dinikahi. Mereka adalah ibu (baik ibu kandung ataupun ibu dari ibu, atau ibu dari ayah kandung), kemudian anak-anak perempuan, cucu, dan anak perempuan cucu, kemudian saudara baik saudara ayah maupun saudara ibu, anak saudara laki-laki dan anak saudara perempuan, ibu yang menyusukan beserta saudara sepersusuan, begitupula dengan ibu mertua, anak tiri, menantu, dan

---

<sup>343</sup> . QS. Al-Nisa' ayat 24

<sup>344</sup> . Ibn al-Kathīr, *Tafsīr al-Qur`ān al-`Azhīm*, (Bairūt: Dār al-Fikr, 2005), Jilid 1, 424.

mengumpulkan dua orang yang bersaudara sekaligus dalam satu waktu.<sup>345</sup>

Dari kedua ayat di atas yang menjelaskan tentang mahram nikah dapat ditarik garis pembatasan perkawinan yaitu: garis ke atas yaitu ayah dan ibu dan seterusnya ke atas; kemudian ke bawah adalah anak laki-laki dan anak perempuan beserta keturunannya ke bawah; kemudian ke samping saudara laki-laki dan saudara perempuan; anak saudara ayah, dan anak saudara dari ibu. Terlihat bahwa struktur keharaman tersebut berasal dari dua garis, hal ini menunjukkan bahwa struktur kekerabatan al-Qur'an adalah struktur kekerabatan yang berasal dari dua garis, garis ayah dan garis ibu (bilateral/parental).

Pada ayat ke tiga surat al-Nisa' ayat 24 menambahkan tentang perempuan yang haram dinikahi, yaitu perempuan-perempuan yang bersuami. Kemudian pada teks ayat tersebut disebutkan *و أحل لكم ما ورأ ذلكم* (dihalalkan bagi kamu selain yang demikian itu). Ini menunjukkan bahwa perkawinan sepupu tidaklah dilarang. Baik *cross cousins*<sup>346</sup> maupun *parallel cousin*<sup>347</sup>. Maka dengan demikian kebolehan perkawinan sepupu ini berarti tidak berlaku persyaratan perkawinan *exogami*<sup>348</sup> yang menjadi dasar bagi sistem *clan* pada masyarakat yang menganut sistem patrilineal dan matrilineal.

Selanjutnya juga, ada ayat lain yang juga mendukung sistem kekerabatan bilateral yang disebutkan dalam al-Qur'an. Ayat

<sup>345</sup> . Ibn al-Kathīr, *Tafsīr al-Qur`ān Al-`Azhīm*, Jilid 1, 426

<sup>346</sup> . *Cross cousins* adalah perkawinan antara laki-laki dan perempuan yang senenek, manakala ayah dari pihak yang satu merupakan saudara dari ibu pihak yang lain. Lihat Hazairin, *Hukum Kewarisan Bilateral...* hlm. 13-14.

<sup>347</sup> . *Parallel cousin* adalah perkawinan antara anak laki-laki dan perempuan yang senenek atau sedatuk, manakala ayah mereka atau ibu mereka masing-masing bersaudara, baik persaidaraan sekandung, seibu atau seapak. Lihat Hazairin, *Hukum Kewarisan Bilateral...* hlm. 13-14

<sup>348</sup> . *Exogami* adalah larangan mengawini anggota se *clan*, dengan kata lain perkawinan harus dengan orang luar *clan*.

tersebut adalah ayat yang menyangkut kewarisan yang terdapat dalam surat yang sama yaitu al-Nisa' ayat 11, 12, dan 176.

يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ ۚ فَإِن كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ  
 ائْتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِن كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ ۚ وَلَا يُؤْتِيهِ لِلْكَلِّ وَاحِدٍ  
 مِّنْهُمَا الشُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِن كَانَ لَهُ وَلَدٌ فَإِن لَّمْ يَكُن لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبُوَاهُ  
 فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ فَإِن كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ الشُّدُسُ ۚ مِّنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ  
 دِينٍ ۗ ءَابَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفَعًا فَرِيضَةٌ مِّنَ اللَّهِ ۗ إِنَّ  
 اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴿١١﴾ ۖ وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِن لَّمْ يَكُن  
 لَّهُنَّ وَلَدٌ فَإِن كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمْ الرُّبْعُ مِمَّا تَرَكَنَّ ۚ مِّنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ  
 يُوصِينَ بِهَا أَوْ دِينٍ ۚ وَلَهُنَّ الرُّبْعُ مِمَّا تَرَكَنَّ إِن لَّمْ يَكُن لَّكُمْ وَلَدٌ ۚ  
 فَإِن كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ الثُّمْنُ مِمَّا تَرَكَنَّ ۚ مِّنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ تُوصُونَ  
 بِهَا أَوْ دِينٍ ۗ وَإِن كَانَ رَجُلٌ يُورِثُ كَلَلَةً أَوْ امْرَأَةٌ وَهِيَ أَخٌ أَوْ أُخْتُ فَلِكُلِّ  
 وَاحِدٍ مِّنْهُمَا الشُّدُسُ ۚ فَإِن كَانُوا أَكْثَرَ مِن ذَٰلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثُّلُثِ ۚ  
 مِّنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَىٰ بِهَا أَوْ دِينٍ غَيْرِ مُضَارٍّ وَصِيَّةً مِّنَ اللَّهِ ۗ وَاللَّهُ عَلِيمٌ

حَلِيمٌ ﴿١٢﴾

11. Allah mensyariatkan bagimu tentang (pembagian pusaka untuk) anak-anakmu. yaitu : bahagian seorang anak lelaki sama dengan bahagian dua orang anak perempuan; dan jika anak itu semuanya perempuan lebih dari dua, Maka bagi mereka dua pertiga dari harta yang ditinggalkan; jika anak perempuan itu seorang saja, Maka ia memperoleh separo harta. dan untuk dua orang ibu-bapa, bagi masing-masingnya

seperenam dari harta yang ditinggalkan, jika yang meninggal itu mempunyai anak; jika orang yang meninggal tidak mempunyai anak dan ia diwarisi oleh ibu-bapanya (saja), Maka ibunya mendapat sepertiga; jika yang meninggal itu mempunyai beberapa saudara, Maka ibunya mendapat seperenam. (Pembagian-pembagian tersebut di atas) sesudah dipenuhi wasiat yang ia buat atau (dan) sesudah dibayar hutangnya. (Tentang) orang tuamu dan anak-anakmu, kamu tidak mengetahui siapa di antara mereka yang lebih dekat<sup>349</sup> (banyak) manfaatnya bagimu. Ini adalah ketetapan dari Allah. Sesungguhnya Allah Maha mengetahui lagi Maha Bijaksana.

12. Dan bagimu (suami-suami) seperdua dari harta yang ditinggalkan oleh isteri-isterimu, jika mereka tidak mempunyai anak. jika Isteri-isterimu itu mempunyai anak, Maka kamu mendapat seperempat dari harta yang ditinggalkannya sesudah dipenuhi wasiat yang mereka buat atau (dan) sesudah dibayar hutangnya. para isteri memperoleh seperempat harta yang kamu tinggalkan jika kamu tidak mempunyai anak. jika kamu mempunyai anak, Maka para isteri memperoleh seperdelapan dari harta yang kamu tinggalkan sesudah dipenuhi wasiat yang kamu buat atau (dan) sesudah dibayar hutang-hutangmu. jika seseorang mati, baik laki-laki maupun perempuan yang tidak meninggalkan ayah dan tidak meninggalkan anak, tetapi mempunyai seorang saudara laki-laki (seibu saja) atau seorang saudara perempuan (seibu saja), Maka bagi masing-masing dari kedua jenis saudara itu seperenam harta. tetapi jika Saudara-saudara seibu itu lebih dari seorang, Maka mereka bersekutu dalam yang sepertiga itu, sesudah dipenuhi wasiat yang dibuat olehnya atau sesudah dibayar hutangnya dengan tidak memberi mudharat (kepada ahli waris). (Allah menetapkan

---

<sup>349</sup> . QS. Surat Al-Nisa' ayat 11

yang demikian itu sebagai) syari'at yang benar-benar dari Allah, dan Allah Maha mengetahui lagi Maha Penyantun.<sup>350</sup>

يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ ۚ إِنَّ أَمْرُؤًا هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُد  
 أُخْتُ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ ۚ وَهُوَ يَرِثُهَا إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهَا وَلَدٌ ۚ فَإِنْ كَانَتَا أُثْنَتَيْنِ  
 فَلَهُمَا الثُّلُثَانِ مِمَّا تَرَكَ ۚ وَإِنْ كَانُوا إِخْوَةً رِجَالًا وَنِسَاءً فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ  
 الْأُنثَيَيْنِ ۗ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ أَنْ تَضِلُّوا ۗ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿١٧٦﴾

176. Mereka meminta fatwa kepadamu (tentang kalalah)[387]. 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.<sup>351</sup>

tafsir

Pada ketentuan ayat 11 surat al-Nisa' di atas menjadikan semua anak keturunan, baik laki-laki maupun perempuan adalah sebagai ahli waris bagi ayah dan ibunya. Ini menunjukkan bahwa bentuk sistem kekerabata dalam al-Qur'an adalah

<sup>350</sup> . QS. Al-Nisa' ayat 12

<sup>351</sup> . QS. AL-Nisa' ayat 176

bolateral/parental, karena pada prinsipnya dalam sistem kekerabatan patrilineal hanya laki-laki saja yang mendapat warisan, sementara dalam prinsip sistem kekerabatan matrilineal anak hanya mewarisi dari ibunya tidak dari bapaknya. Kemudian surat al-Nisa' ayat 12 dan 176 juga mendukung sistem bilateral, yakni dengan menjadikan saudaranya ahli waris bagi saudaranya yang meninggal (tidak memiliki keturunan) dalam hal ini tidak dibedakan apakah saudara itu laki-laki atau perempuan.<sup>352</sup>

Maka dengan demikian, merujuk kepada ayat tentang mahram nikah surat al-Nisa' ayat 22-24 dan jika dikolerasikan dengan ayat kewarisan pada surat yang sama yaitu surat al-Nisa' ayat 11, 12, 176, jelas sekali bahwa penunjukan ayat tersebut mengarah kepada sistem kekerabatan bilateral yang mengutamakan garis kedua-duanya yaitu ibu dan bapak. Dalam hal ini, kedudukan pihak suami dan isteri adalah seimbang. Mereka bersama-sama mengurus keluarga, kebutuhan sehari-hari, mengurus harta benda yang digunakan untuk kepentingan bersama, kemudian juga secara bersama menentukan tempat tinggal bersama.

#### **4.1.3. Implikasi Sistem Kekerabatan Menurut al-Qur'an**

untuk mengetahui implikasi kekerabatan menurut al-Qur'an, penulis mengklasifikasikan perintah yang terkandung dalam ayat-ayat-ayat al-Qur'an dengan terma kekerabatan. Implikasi dari sistem kekerabatan tersebut adalah menyangkut hak dan tanggung jawab antara anggota kerabat. Berikut penulis uraikan klasifikasi perintah pada ayat dengan terma ذوالأرحام, القريبى, القربة

##### **1. Perintah berbuat baik kepada kerabat**

Perintah berbuat baik ini terdapat dalam surat al-Baqarah ayat 83, 177, surat al-Nisa' ayat 36 dan 135, surat al-An'am ayat 152, dan surat al-Syura ayat 23:

---

<sup>352</sup> . Hazairin, Hukum Kewarisan Bilateral... hlm. 13-14

وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَذِي  
 الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا  
 الزَّكَاةَ ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِّنْكُمْ وَأَنْتُمْ مُّعْرِضُونَ ﴿٨٣﴾

83. Dan (ingatlah), ketika kami mengambil janji dari Bani Israil (yaitu): janganlah kamu menyembah selain Allah, dan berbuat kebaikanlah kepada ibu bapa, kaum kerabat, anak-anak yatim, dan orang-orang miskin, serta ucapkanlah kata-kata yang baik kepada manusia, Dirikanlah shalat dan tunaikanlah zakat. Kemudian kamu tidak memenuhi janji itu, kecuali sebahagian kecil daripada kamu, dan kamu selalu berpaling.<sup>353</sup>

﴿ لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ  
 بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَءَاتَى الْمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِ  
 ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَأَبَانَ السَّبِيلِ وَالسَّالِينَ وَفِي الرِّقَابِ  
 وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَءَاتَى الزَّكَاةَ وَالْمُؤْفُونَ بَعْدَهُمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ  
 فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ  
 الْمُتَّقُونَ ﴾ ﴿٨٤﴾

177. Bukanlah menghadapkan wajahmu ke arah timur dan barat itu suatu kebajikan, akan tetapi Sesungguhnya kebajikan itu ialah beriman kepada Allah, hari Kemudian, malaikat-malaikat, kitab-kitab, nabi-nabi dan memberikan harta yang dicintainya kepada kerabatnya, anak-anak yatim,

<sup>353</sup> . QS. Al-Baqarah ayat 83

orang-orang miskin, musafir (yang memerlukan pertolongan) dan orang-orang yang meminta-minta; dan (memerdekakan) hamba sahaya, mendirikan shalat, dan menunaikan zakat; dan orang-orang yang menepati janjinya apabila ia berjanji, dan orang-orang yang sabar dalam kesempitan, penderitaan dan dalam peperangan. mereka Itulah orang-orang yang benar (imannya); dan mereka Itulah orang-orang yang bertakwa.<sup>354</sup>

وَأَعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا<sup>ط</sup> وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَبِذِي الْقُرْبَىٰ  
وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَالْجَارِ الْجُنُبِ وَالصَّاحِبِ بِالْجَنبِ  
وَأَبْنِ السَّبِيلِ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ<sup>ه</sup> إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ مَنْ كَانَ مُخْتَالًا فَخُورًا



36. Sembahlah Allah dan janganlah kamu mempersekutukan-Nya dengan sesuatupun. dan berbuat baiklah kepada dua orang ibu-bapa, karib-kerabat, anak-anak yatim, orang-orang miskin, tetangga yang dekat dan tetangga yang jauh, dan teman sejawat, ibnu sabil dan hamba sahayamu. Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang sombong dan membangga-banggakan diri.<sup>355</sup>

يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُفُونًا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ أَوِ  
الْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ<sup>ج</sup> إِنْ يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا<sup>ط</sup> فَلَا

<sup>354</sup> . QS. Al-Baqarah ayat 177

<sup>355</sup> . Al-Nisa' ayat 36

تَتَّبِعُوا أَهْوَىٰ أَنْ تَعْدِلُوا ۖ وَإِنْ تَلَوْرًا أَوْ تَعْرِضُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا

تَعْمَلُونَ خَبِيرًا ﴿١٣٥﴾

135. Wahai orang-orang yang beriman, jadilah kamu orang yang benar-benar penegak keadilan, menjadi saksi Karena Allah biarpun terhadap dirimu sendiri atau ibu bapa dan kaum kerabatmu. jika ia[361] Kaya ataupun miskin, Maka Allah lebih tahu kemaslahatannya. Maka janganlah kamu mengikuti hawa nafsu Karena ingin menyimpang dari kebenaran. dan jika kamu memutar balikkan (kata-kata) atau enggan menjadi saksi, Maka Sesungguhnya Allah adalah Maha mengetahui segala apa yang kamu kerjakan<sup>356</sup>.

وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ ۗ وَأَوْفُوا  
الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ ۗ لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ۗ وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا  
وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ ۗ وَبِعَهْدِ اللَّهِ أَوْفُوا ۚ ذَٰلِكُمْ وَصَّيْنَاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَذَكَّرُونَ

﴿١٣٦﴾

152. Dan janganlah kamu dekati harta anak yatim, kecuali dengan cara yang lebih bermanfaat, hingga sampai ia dewasa. dan sempurnakanlah takaran dan timbangan dengan adil. kami tidak memikulkan beban kepada seseorang melainkan sekedar kesanggupannya. dan apabila kamu berkata, Maka hendaklah kamu berlaku adil, kendatipun ia adalah

<sup>356</sup> . Al-Nisa' ayat 135

kerabat(mu), dan penuhilah janji Allah. yang demikian itu diperintahkan Allah kepadamu agar kamu ingat.<sup>357</sup>

ذَلِكَ الَّذِي يُبَيِّنُ اللَّهُ عِبَادَهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَىٰ ۗ وَمَن يَقْتَرِفْ حَسَنَةً نَّزِدْ لَهُ فِيهَا حُسْنًا إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ شَكُورٌ ﴿٢٣﴾

23. Itulah (karunia) yang (dengan itu) Allah menggembirakan hamba- hamba-Nya yang beriman dan mengerjakan amal yang saleh. Katakanlah: "Aku tidak meminta kepadamu sesuatu upahpun atas seruanku kecuali kasih sayang dalam kekeluargaan". dan siapa yang mengerjakan kebaikan akan kami tambahkan baginya kebaikan pada kebaikannya itu. Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Mensyukuri.<sup>358</sup>

## 2. Memberikan wasiat

Perintah memberikan wasiat ini tertuang dalam surat al-Baqarah ayat 180 dan al-Maidah ayat 106:

كُتِبَ عَلَيْكُم إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةَ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ ۗ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ ﴿١٨٠﴾

180. Diwajibkan atas kamu, apabila seorang di antara kamu kedatangan (tanda-tanda) maut, jika ia meninggalkan harta yang banyak, berwasiat untuk ibu-bapak dan karib

<sup>357</sup> . QS. Al-An'am ayat 152

<sup>358</sup> . QS. Al-Syura ayat 23

kerabatnya secara ma'ruf[112], (Ini adalah) kewajiban atas orang-orang yang bertakwa.

يَتَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا شَهِدَةُ بَيْنِكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدُكُمْ الْمَوْتُ حِينَ الْوَصِيَّةِ  
 اثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنْكُمْ أَوْ ءَاخِرَانِ مِّنْ غَيْرِكُمْ إِنْ أَنْتُمْ صَرَيْتُمْ فِي الْأَرْضِ  
 فَأَصْبَحْتُمْ مُصِيبَةُ الْمَوْتِ تَحْسِبُونَهُمَا مِنْ بَعْدِ الصَّلَاةِ فَيُقْسِمَانِ بِاللَّهِ إِنْ  
 أَرْتَبْتُمْ لَا نَشْتَرِي بِهِ ثَمَنًا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ وَلَا نَكْتُمُ شَهِدَةَ اللَّهِ إِنْآ إِذًا لَّمِنَ  
 الْآثِمِينَ ﴿١١٢﴾

106. Hai orang-orang yang beriman, apabila salah seorang kamu menghadapi kematian, sedang dia akan berwasiat, Maka hendaklah (wasiat itu) disaksikan oleh dua orang yang adil di antara kamu, atau dua orang yang berlainan agama dengan kamu[454], jika kamu dalam perjalanan dimuka bumi lalu kamu ditimpa bahaya kematian. kamu tahan kedua saksi itu sesudah sembahyang (untuk bersumpah), lalu mereka keduanya bersumpah dengan nama Allah, jika kamu ragu-ragu: "(Demi Allah) kami tidak akan membeli dengan sumpah Ini harga yang sedikit (untuk kepentingan seseorang), walaupun dia karib kerabat, dan tidak (pula) kami menyembunyikan persaksian Allah; Sesungguhnya kami kalau demikian tentulah termasuk orang-orang yang berdosa".

### 3. Memberikan Nafkah

Selanjutnya, yang menjadi tanggung jawab kerabat adalah nafkah, hal ini tertuang dalam al-Qur'an surat al-Baqarah 215, al-Nisa' ayat 8, al-Nahl ayat 90, al-Isra' ayat 26, al-Nur ayat 22, dan surat al-Balad ayat 15:

يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ ۗ قُلْ مَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ خَيْرٍ فَلِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ  
وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ ۗ وَمَا تَفَعَّلُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ ﴿٢١٥﴾

215. Mereka bertanya tentang apa yang mereka nafkahkan. Jawablah: "Apa saja harta yang kamu nafkahkan hendaklah diberikan kepada ibu-bapak, kaum kerabat, anak-anak yatim, orang-orang miskin dan orang-orang yang sedang dalam perjalanan." dan apa saja kebaikan yang kamu buat, Maka Sesungguhnya Allah Maha mengetahuinya.<sup>359</sup>

وَإِذَا حَضَرَ الْقِسْمَةَ أُولُو الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينُ فَأَرْزُقُوهُمْ مِنْهُ  
وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا ﴿٢١٦﴾

8. Dan apabila sewaktu pembagian itu hadir kerabat[270], anak yatim dan orang miskin, Maka berilah mereka dari harta itu (sekedarnya) dan ucapkanlah kepada mereka perkataan yang baik.<sup>360</sup>

Kerabat di sini maksudnya : kerabat yang tidak mempunyai hak warisan dari harta benda pusaka. Dan pemberian sekedarnya itu tidak boleh lebih dari sepertiga harta warisan.

﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَايِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ  
الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ ۗ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴾ ﴿٢١٧﴾

90. Sesungguhnya Allah menyuruh (kamu) berlaku adil dan berbuat kebajikan, memberi kepada kaum kerabat, dan Allah melarang dari perbuatan keji, kemungkaran dan permusuhan.

<sup>359</sup> . QS. Al-Baqarah ayat 215

<sup>360</sup> . QS. Al-Nisa' ayat 8

dia memberi pengajaran kepadamu agar kamu dapat mengambil pelajaran.<sup>361</sup>

وَأَاتِ ذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ وَالْمِسْكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَلَا تَبْذِرْ تَبَذِيرًا ﴿٢٦﴾

26. Dan berikanlah kepada keluarga-keluarga yang dekat akan haknya, kepada orang miskin dan orang yang dalam perjalanan dan janganlah kamu menghambur-hamburkan (hartamu) secara boros.<sup>362</sup>

وَلَا يَأْتَلِ أُولُو الْفَضْلِ مِنْكُمْ وَالسَّعَةِ أَنْ يُؤْتُوا أُولَى الْقُرْبَىٰ وَالْمَسْكِينِ  
وَالْمُهَاجِرِينَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ۗ وَلْيَعْفُوا وَلْيَصْفَحُوا ۗ أَلَا تُحِبُّونَ أَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ  
لَكُمْ ۗ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿٢٢﴾

22. Dan janganlah orang-orang yang mempunyai kelebihan dan kelapangan di antara kamu bersumpah bahwa mereka (tidak) akan memberi (bantuan) kepada kaum kerabat(nya), orang-orang yang miskin dan orang-orang yang berhijrah pada jalan Allah, dan hendaklah mereka mema'afkan dan berlapang dada. apakah kamu tidak ingin bahwa Allah mengampunimu? dan Allah adalah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang,<sup>363</sup>

Ayat Ini berhubungan dengan sumpah abu bakar r.a. bahwa dia tidak akan memberi apa-apa kepada kerabatnya ataupun orang lain yang terlibat dalam menyiarkan berita bohong tentang diri 'Aisyah. Maka turunlah ayat Ini melarang beliau melaksanakan sumpahnya itu dan menyuruh mema'afkan dan berlapang dada

<sup>361</sup> . QS. Al-Nahl ayat 90

<sup>362</sup> . QS. Al-Isra' ayat 26

<sup>363</sup> . QS. Al-Nur ayat 22

terhadap mereka sesudah mendapat hukuman atas perbuatan mereka itu.

يَتِيمًا ذَا مَقْرَبَةٍ ﴿٥٤﴾

(kepada) anak yatim yang ada hubungan kerabat.<sup>364</sup>

#### 4. Memberikan Harta Warisan

Perintah ini tertuang dalam surat al-Nisa' ayat 7 dan ayat 33:

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

7. Bagi orang laki-laki ada hak bagian dari harta peninggalan ibu-bapa dan kerabatnya, dan bagi orang wanita ada hak bagian (pula) dari harta peninggalan ibu-bapa dan kerabatnya, baik sedikit atau banyak menurut bahagian yang Telah ditetapkan.<sup>365</sup>

وَلِكُلِّ جَعَلْنَا مَوْلَىٰ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ ۚ وَالَّذِينَ عَقَدَتْ  
أَيْمَانُكُمْ فَفَاتُوهُمْ نَصِيبَهُمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدًا ﴿٣٣﴾

33. Bagi tiap-tiap harta peninggalan dari harta yang ditinggalkan ibu bapak dan karib kerabat, kami jadikan pewaris-pewarisnya[288]. dan (jika ada) orang-orang yang kamu Telah bersumpah setia dengan mereka, Maka berilah

<sup>364</sup> . al-Balad ayat 15

<sup>365</sup> . QS. Al-Nisa' ayat 7

kepada mereka bahagiannya. Sesungguhnya Allah menyaksikan segala sesuatu.<sup>366</sup>

## 5. Memberikan Harta

Memberikan harta menjadi tanggung jawab kerabat, hal ini terdapat dalam al-Qur'an surat al-Anfal ayat 41 dan al-Hasyr ayat7:

﴿ وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ إِن كُنتُمْ ءَامَنْتُمْ بِاللَّهِ وَمَا أُنزَلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ التَّقَىٰ أَجْمَعِينَ ۗ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ۝٤١﴾



41. Ketahuilah, Sesungguhnya apa saja yang dapat kamu peroleh sebagai rampasan perang, Maka Sesungguhnya seperlima untuk Allah, rasul, kerabat rasul, anak-anak yatim, orang-orang miskin dan ibnussabil[614], jika kamu beriman kepada Allah dan kepada apa yang kami turunkan kepada hamba kami (Muhammad) di hari Furqaan, yaitu di hari bertemunya dua pasukan. dan Allah Maha Kuasa atas segala sesuatu.<sup>367</sup>

Yang dimaksud dengan rampasan perang (ghanimah) adalah harta yang diperoleh dari orang-orang kafir dengan melalui pertempuran, sedang yang diperoleh tidak dengan pertempuran dinamakan fa'i. pembagian dalam ayat Ini berhubungan dengan ghanimah saja. Fa'i dibahas dalam surat al-Hasyr.

Maksudnya: seperlima dari ghanimah itu dibagikan kepada:

a. Allah dan RasulNya. b. kerabat Rasul (Banu Hasyim dan Muthalib). c. anak Yatim. d. fakir miskin. e. Ibnussabil. sedang

<sup>366</sup> . QS.Al-Nisa' ayat 33

<sup>367</sup> . QS. Al-Anfal ayat 41

empat-perlima dari ghanimah itu dibagikan kepada yang ikut bertempur.

مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ  
وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَأَبْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ وَمَا  
آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا ۚ وَاتَّقُوا اللَّهَ ۚ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ

الْعِقَابِ ﴿٧٥﴾

7. Apa saja harta rampasan (fai-i) yang diberikan Allah kepada RasulNya (dari harta benda) yang berasal dari penduduk kota-kota Maka adalah untuk Allah, untuk rasul, kaum kerabat, anak-anak yatim, orang-orang miskin dan orang-orang yang dalam perjalanan, supaya harta itu jangan beredar di antara orang-orang Kaya saja di antara kamu. apa yang diberikan Rasul kepadamu, Maka terimalah. dan apa yang dilarangnya bagimu, Maka tinggalkanlah. dan bertakwalah kepada Allah. Sesungguhnya Allah amat keras hukumannya.<sup>368</sup>

#### 6. Memberikan Perlindungan

Penunjukan perintah melindungi kerabat terdapat dalam surat al-Anfal ayat 75:

قَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا مِنْ قَوْمِهِ لِلَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا لِمَنْ ءَامَنَ مِنْهُمْ  
أَتَعْلَمُونَ أَنَّ صَاحِبًا مُّرْسَلًا مِّن رَّبِّهِ ۚ قَالُوا إِنَّا بِمَا أُرْسِلَ بِهِ

مُؤْمِنُونَ ﴿٧٥﴾

75. Pemuka-pemuka yang menyombongkan diri di antara kaumnya Berkata kepada orang-orang yang dianggap lemah

<sup>368</sup> . QS. AL-Hasyar ayat 7

yang Telah beriman di antara mereka: "Tahukah kamu bahwa Shaleh di utus (menjadi rasul) oleh Tuhannya?". mereka menjawab: "Sesungguhnya kami beriman kepada wahyu, yang Shaleh diutus untuk menyampaikannya".<sup>369</sup>

## 7. Memberikan peringatan

Perintah memberikan peringatan kepada kerabat tertera dalam al-Qur'an surat al-Syu'ara' ayat 214, surat fatir ayat 18, dan surat al-Tahrim ayat 6:

وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ ﴿٢١٤﴾

214. Dan berilah peringatan kepada kerabat-kerabatmu yang terdekat.<sup>370</sup>

وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ۗ وَإِن تَدْعُ مُثْقَلَةٌ إِلَىٰ جِمْلِهَآ لَا سُمْعَلٍ مِّنْهُ شَيْءٌ ۖ وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ ۗ إِنَّمَا تُنذِرُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُم بِالْغَيْبِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ ۗ وَمَنْ تَزَكَّىٰ فَإِنَّمَا يَتَزَكَّىٰ لِنَفْسِهِ ۗ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ ﴿١٨﴾

18. Dan orang yang berdosa tidak akan memikul dosa orang lain[1252]. dan jika seseorang yang berat dosanya memanggil (orang lain) untuk memikul dosanya itu tiadalah akan dipikulkan untuknya sedikitpun meskipun (yang dipanggilnya itu) kaum kerabatnya. Sesungguhnya yang dapat kamu beri peringatan Hanya orang-orang yang takut kepada azab Tuhannya (sekalipun) mereka tidak melihatNya[1253] dan mereka mendirikan sembahyang. dan barangsiapa yang mensucikan dirinya, Sesungguhnya ia mensucikan diri untuk kebaikan dirinya sendiri. dan kepada Allahlah kembali(mu).<sup>371</sup>

<sup>369</sup> . QS. Al-Anfal ayat 75

<sup>370</sup> . QS. Al-Syu'ara' ayat 214

<sup>371</sup> . QS. Fatir ayat 18

يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا قَوًّا أَنفُسِكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ عَلَيْهَا

مَلَائِكَةٌ غِلَاظٌ شِدَادٌ لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ ﴿٦﴾

6. Hai orang-orang yang beriman, peliharalah dirimu dan keluargamu dari api neraka yang bahan bakarnya adalah manusia dan batu; penjaganya malaikat-malaikat yang kasar, keras, dan tidak mendurhakai Allah terhadap apa yang diperintahkan-Nya kepada mereka dan selalu mengerjakan apa yang diperintahkan.<sup>372</sup>

#### 8. Menunaikan Hak Kerabat

وَإِذَا أَذَقْنَا النَّاسَ رَحْمَةً فَرِحُوا بِهَا وَإِن تُصِيبَهُمْ سَيِّئَةٌ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ إِذَا

هُم يَقْنَطُونَ ﴿٣٦﴾

36. Dan apabila kami rasakan sesuatu rahmat kepada manusia, niscaya mereka gembira dengan rahmat itu. dan apabila mereka ditimpa suatu musibah (bahaya) disebabkan kesalahan yang Telah dikerjakan oleh tangan mereka sendiri, tiba-tiba mereka itu berputus asa.<sup>373</sup>

Demikian pengklasifikasian tanggung jawab terhadap kerabat yang dirumuskan dalam al-Qur'an yang bertermakan kerabat. Maka jelas bahwa pembentukan kekerabatan yang dijelaskan dalam surat al-Nisa' ayat 22,23, dan 24, kemudian didukung pula pada surat yang sama pada ayat 11,12, 176, memberikan implikasi menyangkut hak dan tanggung jawab antar anggota kerabat. Hak dan tanggung jawab tersebut meliputi (1) hak dan tanggung jawab biologis menyangkut nafkah<sup>374</sup>, (2) hak dan tanggung jawab

<sup>372</sup> . QS. Al-Tahrim ayat 6

<sup>373</sup> . QS. Al-Rum ayat 36

<sup>374</sup> Pesan tersebut tersurat dalam surat al-Baqarah ayat 180, 215, al-Maidah ayat 106, al-Nisa' ayat 8, 7, 33, al-Nahl ayat 90, al-Isra' ayat 26, al-Nur

sosiologis menyangkut berbuat baik dan memberikan perlindungan<sup>375</sup>, (3) hak dan tanggung jawab spiritualis menyangkut dengan kewajiban memberi peringatan kepada kerabat.<sup>376</sup>

#### 4.2. Hakikat Perwalian dalam Al-Qur'an

Perwalian dalam literatur fikih disebut *al-wilāyah* (الولاية) menurut bahasa memiliki beberapa arti adalah *al-mahabbah* yang berarti cinta dan *al-nuṣrah* yang berarti pertolongan. Selain itu *wilāyah* juga bermakna *al-sulṭah* dan *al-quḍrah* yang berarti penguasa atau yang memiliki kekuasaan.<sup>377</sup> Hakikat dari *wilāyah* adalah *tawallī al-amr* yang berarti menguasai atau mengurus sesuatu. Adapun yang dimaksud dengan *al-wilāyah* dalam istilah fikih seperti yang dikemukakan oleh Wahbah al-Zuhailī adalah:

القدرة على المباشرة التصرف من غير توقف على إجازة أحد

Artinya: Kemampuan untuk bertindak langsung tanpa bergantung kepada izin seseorang.

Sejalan dengan itu Amir Syarifuddin juga memberikan pengertian terhadap wali, yang dimaksud dengan wali secara umum adalah seseorang yang karena kedudukannya berwenang untuk bertindak terhadap dan atas nama orang lain.<sup>378</sup>

Dari pengertian tersebut dapat ditarik kesimpulan bahwa yang menjadi sebab perwalian adalah karena ketidakmampuan seseorang untuk melakukan perbuatan hukum, atau dalam istilah

ayat 22, al-Balad ayat 15, al-Anfal ayat 41, al-Hasyar ayat 7, dan al-Rum ayat 36.

<sup>375</sup> . pesan tersebut tersurat dalam surat al-Baqarah 83, 177, al-Nisa' ayat 36 dan 135, al-An'am 152, al-Syura ayat 23, dan surat al-Anfal ayat 75.

<sup>376</sup> . Pesan ini terdapat dalam surat al-Syu'ara' ayat 214, surat Fatir ayat 18, dan surat al-Tahrim ayat 6.

<sup>377</sup> Wahbah al-Zuhailī, *al-Fikih al-Islāmī wa Adillatuh*, jld. IX, hlm. 6690.

<sup>378</sup> Amir Syarifuddin, *Hukum Perkawinan Islam di Indonesia* (Jakarta: Kencana, 2006), hlm. 69.

fikih karena seseorang tersebut hanya berada dalam ahliyyah al-wujūb dan belum mempunyai *ahliyyah al-adā'*. Karena itu ia harus dibantu oleh seseorang yang mempunyai *ahliyyah al-adā'* yang bisa mengayomi, memelihara, dan yang mencintai hartanya. Dari kata inilah muncul istilah wali bagi anak yatim, dan orang yang belum cakap melakukan perbuatan hukum seperti anak kecil dan orang gila. Sebagai wewenang pengganti tentunya akan hilang sendirinya seiring dengan hilangnya sebab yang membuatnya ada. Jika wewenang tersebut ada karena ketidakmampuan orang yang digantikannya karena gila atau karena masih kecil, maka wewenang tersebut bisa saja hilang ketika anak kecil tersebut sudah dewasa atau orang tersebut sembuh dari sakit gila.

Istilah wali juga mencakup wewenang untuk menikahkan orang lain. Kewenangan yang dimiliki seseorang untuk menikahkan seseorang disebut wali nikah. Dalam kaitannya dengan wali nikah para ulama fikih mengartikannya dengan kekuasaan yang diberikan oleh agama untuk melangsungkan atau menolak menikahkan orang yang berada di bawah perwaliannya.<sup>379</sup>

Dari uraian di atas mengenai definisi perwalian menunjukkan bahwa perwalian dapat dipahami dalam arti yang luas, selain itu juga dapat dipahami dalam arti yang khusus. Oleh karena itu untuk memahami makna wali sesuai yang dimaksud perlu disesuaikan konteks pembicaraannya. Karena dalam memahami wali secara khusus perlu adanya hubungan dengan konteks yang menjadi pembatas sehingga pemahaman terhadap wali tidak menyimpang dari yang seharusnya.

Dalam al-Qur'an terma *walī* atau *auliyā'* ditemukan sebanyak 55 kali. Masing-masing dari terma tersebut memiliki makna tertentu, yaitu terma *walī* dengan makna pelindung sebanyak 28 kata, terma yang bermakna penolong sebanyak 6 kata, terma yang

---

<sup>379</sup>Saifuddin, *Wali Nikah Perempuan dalam Sunnah, Kajian Kualitas Sanad* (Searfiq: Banda Aceh, 2013), hlm. 11-13. Lihat juga Ahmad al-Khumasī, *al-Ta'liq 'alā Qānūn al-Aḥwāl al-Syakhṣiyyah* (t.tp.: t.p., 1994), jld. I, cet. III, hlm. 204.

bermakna pemimpin sebanyak 6 kata, terma yang bermakna teman sebanyak 8 kata, terma yang bermakna wali sebanyak 4 kata, terma yang bermakna kekasih sebanyak 1 kata, terma yang bermakna saudara 1 kata, terma yang bermakna sembahsan 1 kata. Untuk lebih jelasnya lihat tabel berikut:

Tabel 3. Makna dan Bentuk Kata *Walī* dalam al-Qur'an

No	Makna	Terma	Surat/Ayat
1.	Pelindung	ولي، أولياء	Al-Baqarah:107, 120, 257, An-Nisā': 45, 75, 119, 173 Al-An'am: 14, 51, 70, 127, Al-A'raf: 30 Al-Furqān : 18 Al-'Ankabut: 22, 41 Al-Ahzāb : 17, 65 Al-Sabā : 41 Az-Zumar: 3 Fushilat: 31 As-Syurā: 6,8,9,28,31,46 Al-Ahqāf : 32 Al-Fath: 22
2.	Penolong	أولياء	Al-'Imrān: 122 An-Nisā': 89,123 Al-Maidah: 55,81 As-Sajadah: 4 Al-Jatsiyah: 19
3.	Pemimpin	أولياء	Al-'Imran: 28 Al-Maidah : 51, 57, Al-A'raf: 3, 27 As-Syurā: 44
4.	Wali	ولي	Al-Baqarah: 282 An-Nisā': 144 An-Nahl: 49
5.	Kekasih	أولياء	Al-Jum'ah : 6
6.	Teman	أولياء، ولي	Al-'Imrān : 175

			An-Nisa': 76,139, Al-An'am: 121,128 Maryam: 45 Fuşilat: 34 Al-Mumtahanah: 1
7.	Saudara	ولي	Al-Ahzab: 6
8.	Sembahan	أولياء	Al-Jatsiyah: 10

Berikut penulis uraikan secara acak sebagian dari ayat yang menyebutkan terma *walī* dan *auliyā'* yang mewakili masing-masing makna wali yang sudah disebutkan di atas.

اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ ءَامَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ ۗ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُمُ  
الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُم مِّنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ ۗ أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ ۗ هُمْ فِيهَا  
خَالِدُونَ

Artinya: Allah pelindung orang-orang yang beriman; dia mengeluarkan mereka dari kegelapan (kekafiran) kepada cahaya (iman). dan orang-orang yang kafir, pelindung-pelindungnya ialah syaitan, yang mengeluarkan mereka daripada cahaya kepada kegelapan (kekafiran). mereka itu adalah penghuni neraka; mereka kekal di dalamnya.<sup>380</sup>

Ayat tersebut di atas menyebut terma *walī* dengan makna pelindung. Dalam ayat tersebut dijelaskan bahwa Allah lah pelindung bagi orang-orang yang beriman. Sementara orang-orang kafir pelindung mereka adalah setan yang menyesatkan.

الَّذِينَ يَتَّخِذُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِن دُونِ الْمُؤْمِنِينَ ۗ أَيَبْتَغُونَ عِنْدَهُمُ الْعِزَّةَ فَإِنَّ الْعِزَّةَ  
لِلَّهِ جَمِيعًا

<sup>380</sup> Al-Baqarah: 257.

Artinya: (yaitu) orang-orang yang mengambil orang-orang kafir menjadi teman-teman penolong dengan meninggalkan orang-orang mukmin. apakah mereka mencari kekuatan di sisi orang kafir itu? Maka Sesungguhnya semua kekuatan kepunyaan Allah.<sup>381</sup>

Ayat ini menggunakan kata *auliyā'* yang bermakana penolong. Dalam ayat tersebut dijelaskan bahwa tidak sepatutnya orang mukmin meninggalkan mukmin yang lain, lalu meminta pertolongan kepada orang-orang kafir. Karena sesungguhnya yang memiliki kuasa dan yang maha pemberi pertolongan adalah Allah.

النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ ۖ وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ ۗ وَأُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ  
بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُهَاجِرِينَ إِلَّا أَنْ تَفْعَلُوا إِلَىٰ أَوْلِيَائِكُمْ مَعْرُوفًا ۗ  
كَانَ ذَٰلِكَ فِي الْكِتَابِ مَسْطُورًا

Artinya: Nabi itu (hendaknya) lebih utama bagi orang-orang mukmin dari diri mereka sendiri dan isteri-isterinya adalah ibu-ibu mereka. dan orang-orang yang mempunyai hubungan darah satu sama lain lebih berhak (waris-mewarisi) di dalam Kitab Allah daripada orang-orang mukmin dan orang-orang Muhajirin, kecuali kalau kamu berbuat baik kepada saudara-saudaramu (seagama). adalah yang demikian itu Telah tertulis di dalam Kitab (Allah).<sup>382</sup>

Ayat di atas menggunakan terma *auliyā'* yang bermakna saudara. Maksud dari potongan ayat yang menggunakan terma *auliyā'* adalah terkait dengan melakukan perbuatan baik dengan saudara yang seagama, salah satu perbuatan baik yang dianjurkan

<sup>381</sup>Al-Nisā': 139.

<sup>382</sup>Al-Aḥzāb: 6.

adalah saling memberi wasiat. Wasiat tersebut tidak melebihi sepertiga harta yang ditinggalkan.

إِذْ هَمَّتْ طَّائِفَتَانِ مِنْكُمْ أَنْ تَفْشَلَا وَاللَّهُ وَلِيُهُمَا ۖ وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ

Artinya: Ketika dua golongan dari padamu ingin (mundur) Karena takut, padahal Allah adalah penolong bagi kedua golongan itu. Karena itu hendaklah kepada Allah saja orang-orang mukmin bertawakkal.<sup>383</sup>

Ayat di atas juga menggunakan terma *walī* dengan makna penolong. Maksud dari terma dalam ayat tersebut adalah bahwa Allah sebagai penolong. Yang dimaksud dua golongan dalam ayat tersebut adalah Banī Salamah dari suku Khazraj dan Banī Harithah dari suku 'Aus.

مَنْ وَرَّأَتْهُمْ جَهَنَّمَ ۖ وَلَا يُعْنِي عَنْهُمْ مَا كَسَبُوا شَيْئًا وَلَا مَا اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْلِيَاءَ ۖ  
وَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ

Artinya: Di hadapan mereka neraka Jahannam dan tidak akan berguna bagi mereka sedikitpun apa yang Telah mereka kerjakan, dan tidak pula berguna apa yang mereka jadikan sebagai sembahhan-sembahhan (mereka) dari selain Allah. dan bagi mereka azab yang besar.<sup>384</sup>

Ayat di atas menggunakan terma *aulyā* yang bermakna sembahhan. Dalam ayat tersebut ditegaskan bahwa orang yang menjadikan sesuatu sebagai sesembahan selain Allah, maka Allah akan mengazab mereka dengan azab yang besar. Amalan baik yang

<sup>383</sup>Al 'Imrān: 122.

<sup>384</sup>Al-Jāthiyah: 10.

mereka kerjakan di dunia tidak berguna sama sekali dan mereka akan dihadapkan kepada neraka jahannam.

قُلْ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ هَادُوا إِن زَعَمْتُمْ أَنَّكُمْ أَوْلِيَاءُ لِلَّهِ مِن دُونِ النَّاسِ فَتَمَنَّوْا الْمَوْتَ إِن كُنْتُمْ صَادِقِينَ

Artinya: Katakanlah: "Hai orang-orang yang menganut agama Yahudi, jika kamu mendakwakan bahwa Sesungguhnya kamu sajalah kekasih Allah bukan manusia-manusia yang lain, Maka harapkanlah kematianmu, jika kamu adalah orang-orang yang benar".<sup>385</sup>

Ayat di atas menggunakan kata *walī* yang bermakna kekasih. Khitab ayat tersebut adalah kepada orang-orang yahudi yang merasa diri mereka adalah kekasih Allah dan bukan yang lain, akan tetapi mereka tidak mengakui kerasulan Muhammad. Lalu ayat di atas memerintahkan kepada Nabi untuk membuktikan kebohongan mereka melalui ayat ini, yaitu agar mereka mengidamkan kematiannya jika memang mereka benar adalah kekasih Allah.

فَإِن كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لَا يَسْتَطِيعُ أَن يُجِلَّ هُوَ فَلْيَمْلِكْ وَلِيُّهُ بِالْعَدْلِ ۗ

Artinya: Jika yang berhutang itu orang yang lemah akalunya atau lemah (keadaannya) atau dia sendiri tidak mampu mengimlakkan, Maka hendaklah walinya mengimlakkan dengan jujur.<sup>386</sup>

Pada ayat terakhir di atas juga menggunakan kata *walī* yang bermakna wali. Penunjukkan ayat di atas perintah untuk menulis segala bentuk hutang piutang. Bagi orang-orang yang tidak bisa

<sup>385</sup>Al-Jum'ah: 6.

<sup>386</sup>Al-Baqarah: 282.

menulis atau orang-orang yang lemah akalnya, maka diperintahkan kepada walinya untuk menuliskannya dengan adil.

Jika dicermati dari sebagian ayat-ayat di atas yang bertermakan *walī*, tampaknya tidak ada satu ayat pun yang berbicara langsung terhadap perwalian nikah dengan menggunakan kata *walī*. Terma *walī* dan derivasinya dalam al-Qur'an memiliki makna pelindung, penolong, pemimpin, teman, kekasih, dan wali. Untuk terma dengan makna wali juga tidak menunjukkan pada perwalian nikah, terma tersebut menunjukkan kepada perwalian terhadap harta.

Dalam fikih dalil yang digunakan untuk merumuskan perwalian nikah adalah surat al-Baqarah ayat 230 dan 232. Setelah melalui pencermatan perintah pada ayat tersebut adalah perintah menikahkan, sementara penunjukan khitab dalam ayat tersebut umum tidak dijelaskan kepada siapa khitab ayat tersebut. Para ulama berbeda pendapat dalam menentukan khitab dari ayat tersebut. Kalangan Ḥanafī mengatakan bahwa khitab dari ayat tersebut adalah suami, sementara kalangan Jumhur (Syāfi'ī, Mālikī, dan Ḥanbalī) menyatakan bahwa khitab dari ayat tersebut adalah wali. Dalil yang digunakan para ulama mazhab untuk mengkhususkan surat al-Baqarah ayat 230 dan 232 adalah hadis dari 'Ā'isyah. Namun hadis 'Ā'isyah yang dijadikan dalil oleh Jumhur pun dianggap bertentangan dengan tindakan yang dilakukan oleh 'Ā'isyah sendiri ketika 'Ā'isyah menikahkan anak perempuannya dari saudaranya yang bernama 'Abd al-Raḥmān dengan Ibnu Mundhir.

Menyikapi hadis yang dijadikan dalil oleh Jumhur yang dianggap bertentangan dengan tindakan 'Ā'isyah, penulis mencermati, agaknya pada saat 'Ā'isyah meriwayatkan hadis tersebut, 'Ā'isyah tidak berpikir bahwa wali yang dimaksud haruslah laki-laki. Sehingga pada kejadian selanjutnya 'Ā'isyah sendiri yang bertindak sebagai wali. Ini menunjukkan bahwa keberadaan wali adalah sebagai pelindung bagi perempuan, karena perempuan tidak cukup untuk melindungi dirinya sendiri. Oleh

karena itu, ia butuh didampingi oleh wali. Wali dalam hal ini jenisnya pun tidak mesti laki-laki, akan tetapi semua anggota keluarga yang berkepentingan dengan pernikahan memiliki hak meskipun ia perempuan.

Salah satu bentuk derivasi kata *auliya* (أولياء) adalah Wali. Alquran menyebutkan bahwa Hanya Allah lah yang pantas dijadikan sebagai wali seperti yang tertera dalam Quran surat al-Anfal ayat 40 dan surat al-Hajj ayat 78:

فَأَقِمْوَا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَاعْتَصِمُوا بِاللَّهِ هُوَ مَوْلَاكُمْ فَنِعْمَ الْمَوْلَىٰ وَنِعْمَ النَّصِيرُ

Artinya: Maka Dirikanlah sembahyang, tunaikanlah zakat dan berpeganglah kamu pada tali Allah. dia adalah Pelindungmu, Maka dialah sebaik-baik pelindung dan sebaik- baik penolong.

Konsep *auliyā'* (أولياء) artinya tempat berlindung refleksi dari dalam konsep teologis yaitu Allah sendiri sebagai tempat berlindung bagi yang lainnya fakta ini menunjukkan watak Alquran yang egaliter dan demokratis dan petunjuk ayat di atas mengindikasikan bahwa tidak ada konsep kebangsawanan darah biru, yang mempunyai kasta yang lebih tinggi karena mereka dilahirkan lebih berharga dari yang lainnya Alquran juga menyatakan bahwasanya kualifikasi wali bukanlah karena alasan biologis sosiologis laki-laki atau perempuan namun adalah mereka yang berkualifikasi spiritualis dan dapat dipercaya. Alquran tentang ketidakbolehan menyerahkan sesuatu adalah kepada orang kafir, dimana penunjukkan ketidakbolehan nya adalah karena sifat spiritualnya bukan kepada biologis manusianya hal tersebut tertera dalam Quran surat at-Tahrīm ayat 4 dan surat Muḥammad ayat 11:

إِنْ تَتُوبَا إِلَى اللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا وَإِنْ تَظَاهَرَا عَلَيْهِ فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ مَوْلَاهُ وَجِبْريلُ  
وَصَلِّحُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمَلَائِكَةَ بَعْدَ ذَلِكَ ظَهِيرٌ

Artinya: Jika kamu berdua bertaubat kepada Allah, Maka Sesungguhnya hati kamu berdua Telah condong (untuk menerima kebaikan); dan jika kamu berdua bantu-membantu menyusahkan nabi, Maka Sesungguhnya Allah adalah Pelindungnya dan (begitu pula) Jibril dan orang-orang mukmin yang baik; dan selain dari itu malaikat-malaikat adalah penolongnya pula.<sup>387</sup>

#### 4.2.1. Pranata Sistem Kekerabatan Muslim Indonesia

Sebuah pranata memiliki dua unsur penting yaitu pranata yang terkait dengan aturan, dan pranata yang terkait dengan struktur. pranata terkait aturan merujuk pada keseluruhan perangkat pengaturan yang menentukan bagaimana peran dari pelaku di sebuah pranata diorientasikan sesuai tujuan dari eksistensi pranata. Sementara struktur merujuk kepada suatu sistem pemolaan terintegrasi yang memberikan batasan fungsional bagaimana tindakan pelaku ditentukan dalam sebuah jarak ruang dan waktu tertentu.<sup>388</sup> Keluarga merupakan bentuk pranata sosial fundamental yang paling purba. keberadaan keluarga terbentuk dalam rentang historis sejak zaman primitive dengan beragam bentuk. Dalam keluarga terbentuk kebutuhan eksistensial manusia sebagai unit terkecil tempat kebutuhan biologis, ekonomi, serta kebutuhan psikis. Dalam pranata keluarga terdapat mekanisme pembagian hak dan kewajiban yang diatur sedemikian rupa antara anggota keluarga, berikut mekanisme pembagian harta yang meninggal dibagi di antara mereka.

Walaupun demikian terdapat persoalan yang menarik yang perlu dikaji lebih jauh apakah keseluruhan norma yang ditarik dari fikih berlaku efektif. Seperti hal yang menyangkut dengan wali. Norma fikih dalam pranata keluarga yang bersarang dalam sebuah

---

<sup>387</sup> . at-Tahrim : 4

<sup>388</sup> . Iir Abdul Haris, *Pranata Keluarga Muslim dalam Sistem Kekerabatan Masyarakat Sunda*, dalam Jurnal Ilmu Dakwah Vol. 4 No. 11 Januari-Juni 2008, hlm. 1190

pola kekerabatan yang berbeda dengan orientasi kekerabatan dalam fikih, tentunya akan memunculkan berbagai varian penyesuaian selaras dengan upaya kompromistik mempertemukan nilai keadilan subyektif dalam cita kebudayaan lokal.

Indonesia adalah bangsa yang besar yang multikultur. Hal tersebut ditandai dengan keberagaman suku, budaya, maupun adat istiadat. Keberagaman ini merupakan sunnatullah yang harus kita jaga dan lestarikan. Selain itu sistem kekeluargaan dan sistem kekerabatan antar suku juga berbeda. misalnya suku Bali yang menganut sistem kekerabatan patrilineal, suku minangkabau yang menganut sistem kekerabatan matrilineal, atau suku Sunda yang menganut sistem kekerabatan parental, atau Aceh dengan kecenderungan sistem kekerabatan patrilineal, dan lain-lain.

Masyarakat Bali menganut sistem kekerabatan patrilineal yang lebih dikenal dalam masyarakat bali dengan istilah *kapurusa* atau *purusa*. Sebagai konsekuensi dianutnya sistem kekerabatan ini, maka dalam suatu perkawinan, si istri akan masuk dan menetap dalam lingkungan keluarga suaminya dan anak laki-laki dianggap lebih utama daripada anak perempuan. Implikasinya pasangan suami istri yang belum memiliki anak laki-laki, merasa belum memiliki keturunan. Penting juga disebutkan bahwa *clan* dalam masyarakat Bali yang cenderung mengarah ke sistem kasta atau wangsa, pada masa lalu sangat dipengaruhi hukum adat Bali.<sup>389</sup>

Berbeda dengan di Bali, dalam masyarakat Minangkabau berlaku sistem kekerabatan matrilineal. Pada sistem matrilineal garis keturunan adalah dari garis ibu, anak-anaknya hanya mengenal ibunya dan saudara ibunya, ayah dan keluarga tidak masuk *clan* anaknya karena ayah termasuk *clan* ibunya pula. Garis keturunan dan kelompok-kelompok masyarakat yang menjadi inti dari sistem kekerabatan matrilineal di Minangkabau adalah *Paruik/kaum*. Kelompok sosial lainnya yang merupakan pecahan

---

<sup>389</sup> . Wayan P. Windia, *Perkawinan Gelahang di Bali*, Denpasar Bali: Udayana University Press, 2013., hlm. 14

dari *paruik* adalah *jurai*, Pecahan *jurai* disebut dengan *semante*(seibu). Dahulu, pada mulanya mereka tinggal dalam satu rumah (rumah *gadang*), yang didiami oleh berpuluh-puluh orang. Ikatan batin antar sesama anggota keluarga besar sangat kuat, hal ini bukan hanya didasarkan atas pertalian darah saja, tetapi juga di luar faktor tersebut.<sup>390</sup>

Perkawinan *endogami* dalam masyarakat Minangkabau adalah dilarang. Hal ini bertujuan untuk menyelamatkan hubungan sosial dan kerusakan turunan, demikian pula bila terjadi pernikahan sesama anggota *kaum*, ini akan berakibat pada harta dan sistem kekerabatan matrilineal.<sup>391</sup> Maka, dengan demikian model perkawinan masyarakat Minangkabau adalah *exogami*. Dalam masyarakat Minangkabau inisiatif untuk mengawinkan anak kemenakan datang dari pihak keluarga perempuan sesuai dengan sistem keibuan yang dipakai. Dalam hal ini *mamak* sebagai pimpinan *jurai* yang memiliki peran besar dalam perkawinan, *mamak* dari pihak laki-laki akan melakukan penjajakan dengan *mamak* dari pihak perempuan untuk menjodohkan kedua kemenakan mereka.

Terkait dengan peran ibu dan bapak dalam keluarga Minangkabau yang merupakan struktur keluarga inti tidak ditemukan dalam masyarakat Minangkabau. Yang dimaksud dengan keluarga dalam masyarakat ini adalah *paruik* yang terdiri dari individu-individu yang dikemukakan sebelumnya. Dalam proses sosialisasi seorang individu dalam rumah *gadang* banyak ditentukan oleh peranan ibu dan *mamak*.<sup>392</sup> Dalam sistem keturunan matrilineal, ayah bukanlah anggota dari garis keturunan anak-anaknya, ia dipandang sebagai tamu dan diperlakukan sebagai

---

<sup>390</sup> .Misnal Munir, *Sistem Kekerabatan dalam Kebudayaan Minangkabau*, dalam Jurnal Filsafat, Vol. 25, No. 1, Februari 2015.Universitas Gajah Mada Yogyakarta.

<sup>391</sup> . Amir M.S., *Adat Minangkabau: Pola dan Tujuan Hidup Orang Minang*, PT. Mutiara Sumber Media Jakarta, 2006. Hlm. 10

<sup>392</sup> .Misnal Munir, *Sistem Kekerabatan dalam Kebudayaan Minangkabau*, dalam Jurnal Filsafat, Vol. 25, No. 1, Februari 2015

tamu dalam keluarga, yang tujuan utamanya adalah memberikan keturunan.

Selain pola kekerabatan Patrilineal seperti yang berlaku pada masyarakat Bali, atau pola kekerabatan matrilineal seperti yang berlaku pada masyarakat Minangkabau, pola kekerabatan parental/bilateral juga berlaku pada masyarakat Indonesia. Pola kekerabatan ini berlaku umumnya pada masyarakat Jawa, secara khusus tradisi ini terlihat pada masyarakat Sunda. Pada masyarakat Sunda tidak terlihat adanya pemilahan kekerabatan ke dalam dua garis keturunan. Kalaupun terjadi keintiman atau kedekatan secara emosional dan sosial secara sepihak, hal tersebut terjadi bukan karena pemilahan garis keturunan melainkan faktor-faktor yang sifatnya psikologis atau karena faktor kedekatan tempat tinggal.<sup>393</sup>

Dalam masyarakat Sunda terdapat beberapa panggilan yang menunjukkan posisi seseorang dalam keluarga atau kerabat. Panggilan kepada orang tua biasanya dengan 'bapak', 'mama', 'mimih', mamah, kakak laki-laki atau perempuan orang tua dipanggil dengan 'uwak', 'wak', sementara adik laki-laki orang tua dipanggil dengan 'mamang' atau 'emang', sedangkan adik perempuan orang tua dipanggil dengan 'bibi' atau 'mbi'. Sedangkan 'akang' atau 'aa' atau 'aang' atau 'ki lanceuk' adalah panggilan yang dipergunakan kepada saudara laki-laki yang lahir terlebih dahulu. Untuk saudara perempuan biasanya dipanggil dengan sebutan 'tete' atau 'ceuceu'. Panggilan ini juga dipergunakan kepada anak-anak yang lahir dari saudara orang tua sebagai saudara misan sesuai dengan tingkat senioritas awal, lebih luas lagi panggilan ini juga digunakan kepada saudara ipar (persaudaraan yang terikat dengan perkawinan).<sup>394</sup>

---

<sup>393</sup> .Iir Abdul Haris, *Pranata Keluarga Muslim dalam Sistem Kekerabatan Masyarakat Sunda*, dalam *Jurnal Ilmu Dakwah* Vol. 4 No. 11 Januari-Juni 2008, hlm. 1206

<sup>394</sup> . Iir Abdul Haris, *Pranata Keluarga Muslim dalam Sistem Kekerabatan Masyarakat Sunda...*, hlm. 1207.

Dari nama-nama panggilan yang dipergunakan dalam masyarakat Sunda menunjukkan bahwa keluarga yang dianut adalah keluarga luas (*extended family*). Tetapi, tidak ditemukan petunjuk adanya pola kekerabatan matrilineal ataupun patrilineal, anggota kerabat baik dari pihak ibu ataupun ayah mendapatkan panggilan yang sama. Mereka hanya dibedakan dari segi senioritas dan jenis kelamin bukan dari sisi garis kekerabatan tertentu.

Seiring perkembangan dunia, tampaknya pola kekerabatan luas (*extended family*) pada masyarakat Sunda mengalami pergeseran besar ke arah keluarga inti (*nuclear family*). Hal ini dapat dilihat dari semakin kaburnya penggunaan panggilan yang semestinya untuk menandai keanggotaan dari garis kekerabatan. Misalnya, panggilan, 'emang' atau 'bibi' yang biasanya digunakan untuk panggilan anggota dari garis kekerabatan, tapi menjadi longgar penggunaannya kepada orang lain yang tidak memiliki hubungan kekerabatan. Panggilan ini digunakan hanya semata mempertimbangkan bahwa orang yang dipanggil sepadan atau di bawah usia orang tua yang bersangkutan. Kelonggaran penggunaan nama panggilan tersebut menunjukkan suatu pergeseran pola kekerabatan baru yaitu pola keluarga inti (*nuclear family*).

Dari semua fakta yang ada, seperti Minangkabau dengan sistem matrilinealnya, atau Sunda dengan sistem Parentalnya menjadi sangat penting diperhatikan karena sangat mungkin terjadi pergumulan antara nilai budaya Minangkabau atau Sunda atau suku lainnya dengan nilai fikih yang patrilinealistik. Dalam hal ini tentunya norma fikih yang terkait dengan norma perwalian dalam perkawinan. Oleh karena itu, melalui pendekatan antropologis ditemukan bahwa perwalian dalam fikih merupakan turunan dari fungsi sosial ekonomi kekerabatan luas dalam kehidupan tribalistik masyarakat Arab yang patrilineal. Karena itu norma fikih menjadi kehilangan kontekstualnya apabila diterapkan dalam masyarakat Islam dengan sistem kekerabatan yang berbeda. Semangat perwalian sebagai *nushrah* (pelindung) dan *mahabbah* (kasih sayang) yang seharusnya dipertahankan menjadi hilang.

Dalam berbagai penelitian sosiologi dan antropologi ditemukan bukti bahwa keluarga maupun kekerabatan mengalami perubahan struktural sejalan dengan berbagai perubahan fungsional di dalamnya, serta di dorong oleh perubahan orientasi peran yang dipicu oleh berbagai perubahan sosial, seperti industrialisasi dan pembentukan beragam korporasi.<sup>395</sup>

#### 4.3. Pemahaman Ulang terhadap Konsep Perwalian Nikah

Secara umum seperti yang telah dijelaskan pada bab dua dalam disertasi ini, bahwa istilah-istilah kekerabatan yang digunakan oleh masyarakat Arab pra-Islam menunjuk kepada kata bagian dari jasad *al-insan*(manusia).<sup>396</sup> Dalam hal ini adalah ibu, seperti istilah *batn* untuk menunjuk bagian perut, *al-sadr* untuk menunjuk bagian dada, atau istilah *al-rahm* untuk menunjuk bagian rahim ibu, dan istilah-istilah lainnya. Dengan demikian dapat ditangkap bahwa ada hubungan antropologis-biologis antara sistem istilah kekerabatan dan sistem istilah jasad, yang kemudian pada kelanjutannya berimplikasi pada hubungan antara budaya dan manusia, dimana bahasa menjadi alat penghubung bagi manusia. Oleh karenanya, untuk mengetahui sistem kekerabatan dalam al-Qur'an terlebih dulu harus diketahui makna dari istilah *jasad al-insan* itu sendiri.

Dalam sebuah penelitian ditemukan dalam al-Qur'an bahwa kata *al-insan* dalam suatu ayat merupakan simbol dari Adam, dan dalam ayat yang lain merupakan simbol bagi Hawa. Sehingga *insan* bermakna sempurna yang memiliki bilateralisme sifat integratif, yaitu maskulin gender (Adam) dan feminim gender (Hawa). Dengan demikian jika dihubungkan dengan sistem kekerabatan khas al-Qur'an, maka sistem yang dikehendaki oleh alqur'an

---

<sup>395</sup> . Iir Abdul Haris, *Pranata Keluarga Muslim dalam Sistem Kekerabatan Masyarakat Sunda...*, hlm. 1205.

<sup>396</sup>Karim Zaki Hisam al-Qin, *al-Qarabah: Dirasah Antrolughawiyah...*, hlm. 93

adalah sistem yang menggabungkan keduanya secara bilateralisme-integratif antara nilai-nilai maskulin dan nilai-nilai feminim. Atau sebuah sistem kekerabatan yang terikat dengan tiga model ikatan,<sup>397</sup> yaitu sistem kekerabatan biologis feminim, kekerabatan sosiologis, dan kekerabatan spiritual al-insan.

Kesimpulan dari uraian di atas, secara general terdapat tiga kategori jenis sistem kekerabatan dalam al-Qur'an, yang istilah sistem kekerabatan tersebut cenderung bersifat *biologis, sosiologis, dan spiritualis*. Namun juga tidak tertutup kemungkinan jika lafaz *al-walad* memiliki makna spiritualis. Tiga konsep dalam satu prinsip anak misalnya, jika dilihat dari sisi hubungannya sebagai keturunan ibu dan bapak disebut sebagai *walad*, namun di sisi lain Ia juga mendapatkan konsep *Ibnu* ketika terkait dengan hubungan sosiologis, hingga akhirnya anak juga dapat menempati posisi *maulaa* dalam konteks hubungan spiritual.

Berdasarkan teori Sistem kekerabatan bilateral-integratif spiritualistik di atas, maka sebenarnya al-Qur'an telah melakukan sebuah transformasi konsep-konsep dalam sebuah sistem yang lebih luas, yaitu sistem kekerabatannya dari konsep hubungan yang bersifat biologis menuju ke sebuah konsep yang bersifat sosiologis hingga pada akhirnya sampai pada sebuah konsep yang lebih bersifat spiritualis. Jika bisa diumpamakan sebuah sistem kekerabatan dengan kronologis perjalanan sistem jasad *al-insan*, maka proses transformasinya adalah dari kelahiran biologis menuju kedewasaan sosiologis hingga akhirnya menuju ke kematian spiritual.<sup>398</sup>

Salah satu contoh transformasi konsep istilah yang terkait dengan sistem Hubungan kekerabatan perkawinan (antara suami dan istri), adalah istilah *Sayyid* sebagai biologis- Maternal, *qawwam* (sosiologis paternal) dan *auliya'* spiritualis-parental. Mulanya masyarakat Arab pra-islam menggunakan istilah *Sayyidah*

---

<sup>397</sup>Waryani Fajar Riyanto, *Sistem Kekerabatan al-Qur'an...*, hlm. 610.

<sup>398</sup>Waryani Fajar Riyanto, *Sistem Kekerabatan al-Qur'an...*, hlm. 615

untuk menunjuk makna Ibu biologis.<sup>399</sup> Lalu kemudian al-Qur'an melakukan transformasi dalam sistem hubungan perkawinan dengan memunculkan istilah *qawwam* seperti yang tertera dalam Alquran surat al-Nisā' ayat 34:

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ ۗ  
فَالصَّالِحَاتُ قَنَاطٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ ۗ وَاللَّتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ  
وَأَهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاصْرَبُوهُنَّ ۗ فَإِنِ اطَّعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا ۗ إِنَّ اللَّهَ  
كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا

Artinya: Kaum laki-laki itu adalah pemimpin bagi kaum wanita, oleh Karena Allah Telah melebihkan sebahagian mereka (laki-laki) atas sebahagian yang lain (wanita), dan Karena mereka (laki-laki) Telah menafkahkan sebahagian dari harta mereka. sebab itu Maka wanita yang saleh, ialah yang taat kepada Allah lagi memelihara diri ketika suaminya tidak ada, oleh Karena Allah Telah memelihara (mereka). wanita-wanita yang kamu khawatirkan nusyuznya, Maka nasehatilah mereka dan pisahkanlah mereka di tempat tidur mereka, dan pukullah mereka. Kemudian jika mereka mentaatimu, Maka janganlah kamu mencari-cari jalan untuk menyusahkannya. Sesungguhnya Allah Maha Tinggi lagi Maha Besar.<sup>400</sup>

Ayat yang tersebut dalam Alquran di atas berbicara mengenai bentuk hubungan kekerabatan, yaitu hubungan perkawinan antara suami dan istri yang disampaikan oleh al-Qur'an. Ayat tersebut juga menjelaskan tentang prinsip spiritual yang bersifat statis dan prinsip sosiologis yang bersifat dinamis.

<sup>399</sup> Hisam al-Din, *al-Qarabah*, hlm. 322.

<sup>400</sup> . Q.S al-Nisa' ayat 34

Terdapat juga ayat lain yang menjelaskan bahwa hubungan perkawinan antara suami dan istri adalah setara atau bilateral. Suami atau istri tidak akan lengkap tanpa yang lain (kepemimpinan kolektif).<sup>401</sup> Bukan hubungan yang satu pihak (patriarki atau matriarki) saja atas pihak yang lain.

Pada periode awal di Madinah al-Qu'ran mengajarkan dasar-dasar keshalehan, memberitahu kaum laki-laki agar melindungi istri-istri mereka dan memperhatikan kebutuhan-kebutuhannya mereka. Kaum laki-laki diajari bahwa secara fisik lebih kuat daripada perempuan, karena itulah mereka memiliki kewajiban melindungi istri mereka dan membelanjakan sebagian harta mereka untuk kepentingannya. Selanjutnya Islam juga mengajarkan kepada kaum perempuan untuk menjunjung tinggi moral dan menjaga kehormatan ketika suaminya pergi.<sup>402</sup>

ketika budaya masyarakat di Madinah mencapai kesempurnaannya, hubungan antara kaum laki-laki sebagai suami dan perempuan sebagai istri mengalami bentuk kebersamaan dan kesetaraan. Al-Qu'ran kemudian menggambarkan hubungan perkawinan antara suami dan istri, antara satu dan lainnya bagaikan pakaian (*libās*) seperti yang tertera dalam surat al-Baqarah ayat 187:

أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ ۚ هُنَّ لِيَابِسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِيَابِسٌ لَهُنَّ

Artinya: Dihalalkan bagi kamu pada malam hari bulan puasa bercampur dengan isteri-isteri kamu; mereka adalah Pakaian bagimu, dan kamupun adalah Pakaian bagi mereka.<sup>403</sup>

Kemudian dalam ayat 195 surat Āl 'Imrān:

---

<sup>401</sup> . Kaukab Siddique, *Menggugat Tuhan yang Maskulin*, terj. Arif Maftuhi, cet. Ke-I (Jakarta: Paramadina, 2002)hlm. 31.

<sup>402</sup> . Kaukab Siddique, *Menggugat Tuhan yang Maskulin...*, hlm 32.

<sup>403</sup> . QS. AL-Baqarah ayat 187

فَأَسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَمَلٍ مِّنْكُمْ مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ بَعْضُكُمْ مِّنْ بَعْضٍ

Artinya: Maka Tuhan mereka memperkenankan permohonannya (dengan berfirman): "Sesungguhnya Aku tidak menyia-nyaikan amal orang-orang yang beramal di antara kamu, baik laki-laki atau perempuan, (karena) sebagian kamu adalah turunan dari sebagian yang lain."<sup>404</sup>

Ayat di atas berisikan doa yang diajarkan Allah dalam kaitannya dengan pertanyaan seorang perempuan. Dalam ayat tersebut ada petunjuk gramatika yang identik ketika membicarakan hubungan suami dan istri dalam konteks perlindungan yaitu *ba'duhum 'ala ba'din* dan *ba'dukum min ba'din*. Jadi konsep *'ala* harus dibaca dalam konteks *min* (من).

Laki-laki berasal dari laki-laki sebagai ayah (Adam), dan perempuan sebagai ibu (Hawa). Maka demikian pula halnya perempuan berasal dari laki-laki sebagai ayah dan perempuan sebagai ibu. Keduanya sama-sama manusia tidak ada kelebihan yang satu dari yang lain kecuali iman dan amal shalehnya Allah tidak membedakan orang atau manusia karena jenis kelaminnya. Dalam konteks al-Qur'an tidak lagi mengatakan suami sebagai *rijal* dengan istilah *qawwamuna* atas istri sebagai *nisa'*. tetapi al-Qur'an mengatakan bahwa *ba'dakum mim ba'di* diikuti oleh laki-laki sebagai *zakar* maupun perempuan sebagai *untsa*.

Ayat terakhir mengenai sistem hubungan kekerabatan yaitu hubungan perkawinan antara laki-laki dan perempuan yang menyatakan bahwa mukminin dan mukminat adalah sama-sama penolong atau *auliya'*. Sebagaimana yang tertera dalam Qur'an surat al-Taubah ayat 71:

---

<sup>404</sup> . QS. Al-Imran ayat 195

وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ ۚ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ  
وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ ۚ أُولَٰئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ ۗ إِنَّ اللَّهَ  
عَزِيزٌ حَكِيمٌ

Artinya: Dan orang-orang yang beriman, lelaki dan perempuan, sebahagian mereka (adalah) menjadi penolong bagi sebahagian yang lain. mereka menyuruh (mengerjakan) yang ma'ruf, mencegah dari yang munkar, mendirikan shalat, menunaikan zakat dan mereka taat pada Allah dan Rasul-Nya. mereka itu akan diberi rahmat oleh Allah; Sesungguhnya Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana.<sup>405</sup>

Lafaz *auliya'* kemudian memberikan muatan nilai spiritualis tidak lagi sosiologis dan biologis. Istilah *auliya'* pada ayat diatas sering diterjemahkan sebagai pelindung atau penolong saja. padahal implikasi makna kata tersebut sangatlah luas, terma *auliya'* tersebut sebenarnya mengandung arti bahwa laki-laki dan perempuan merupakan penuntun bagi ,atau bertanggung jawab atas satu sama lain. Dalam hubungan tersebut terdapat sebuah hubungan timbal balik yang harus di cirikan oleh cinta dan kasih sayang secara timbal-balik itu, memiliki landasan moral dan spiritual yang harus diekspresikan ke dalam tindakan-tindakan yang mencakup seluruh spektrum kehidupan, dalam pandangan al-Qur'an *auliya'* memungkinkan terwujudnya pengakuan individualitas-eksistensial satu sama lain, dan juga mengungkapkan bahwa laki-laki dan perempuan kedudukannya setara dihadapan Tuhan. Sekali lagi al-Qur'an menegaskan ketidak relevanannya perbedaan realitas jenis kelamin dalam mendefinisikan agensi atau suara moral al-Qur'an bukan saja tidak menciptakan hierarki yang menempatkan

---

<sup>405</sup> . QS. At-Taubah ayat 71

posisi laki-laki di atas perempuan, akan tetapi ia juga tidak memposisikan keduanya dalam hubungan yang diliputi pertentangan. Sebaliknya al-Qur'an menegaskan bahwa wacana moral-spiritual yang dianut bersama dan hubungan (bilateral) saling perhatian diantara kedua jenis kelamin itu bukan saja dimungkinkan tetapi juga diperlukan untuk membina sebuah hubungan kekerabatan yang sehat.

Dari tiga ayat di atas adalah merupakan prinsip-prinsip dasar hubungan sinkronis (perkawinan) antara laki-laki sebagai suami dan perempuan sebagai istri. Prinsip-prinsip tersebut adalah : *pertama*, hubungan antara laki-laki dan perempuan direlasikan dengan istilah *ta'muruna bil ma'ruf wa tanhauna 'anil munkar*.<sup>406</sup> menurut Kuntowijoyo, konsep *amar ma'ruf* berarti *humanisasi dan emansipasi*.<sup>407</sup> Sedangkan konsep *nahi munkar* merupakan upaya *liberasi*. Karena dua tugas itu berada dalam rangka ketaatan kepada Allah dan RasulNya, maka *humanisasi* dan *liberasi* merupakan dua sisi yang tidak dapat dilepaskan dari *transedensi*. Dalam pandangan Kuntowijoyo, ada tiga tradisi keilmuan Islam yaitu, normatif, teologis dan ilmiah. Komitmen tradisi normatif adalah dakwah, komitmen ideologis adalah politik, dan komitmen tradisi ilmiah adalah ilmu. Menurutnya paradigma baru yang perlu digagas adalah *Ilmu Sosial Profetik*, dimana terdapat tiga unsur yang terdapat dalam ilmu tersebut, yaitu, *amar ma'ruf nahi munkar*, dan *tu;minuna billah* yang ditransformasikan menjadi *humanisasi, liberasi, dan transedensi*. hal tersebut tertuang dalam surat Āl 'Imrān ayat 110:

كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ  
بِاللَّهِ ۗ وَلَوْ ءَامَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ ۚ مِّنْهُمْ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ

<sup>406</sup>Siddique, *Menggugat Tuhan yang Maskulin...*, hlm.34

<sup>407</sup>Kuntowijoyo, *Paradigma Islam...*, hlm. 166

Artinya: Kamu adalah umat yang terbaik yang dilahirkan untuk manusia, menyuruh kepada yang ma'ruf, dan mencegah dari yang munkar, dan beriman kepada Allah. sekiranya ahli Kitab beriman, tentulah itu lebih baik bagi mereka, di antara mereka ada yang beriman, dan kebanyakan mereka adalah orang-orang yang fasik.

Maka dengan demikian, disetiap perkawinan antara suami dan istri dalam struktur keluarga, apapun bentuknya, baik struktur vertikal maupun horisontal atau patrilineal maupun matrilineal, cita-cita untuk *humanisasi, emansipasi, liberasi, dan transedensi* akan selalu memotivasi gerakan transformasi keluarga.<sup>408</sup>

*Kedua*, hubungan perkawinan antara laki-laki dan perempuan juga disimpulkan dengan konsep hubungan mendirikan salat dan menunaikan zakat. Jika diperhatikan al-Qur'an selalu menyebut istilah-istilah yang berintegrasi biner. dengan kata lain istilah tersebut selalu membentuk konsep diametral atau bilateral, yaitu istilah mendirikan salat spiritualis selalu dipasangkan dengan mengerjakan zakat sosiologis, istilah taat kepada Allah selalu dipasangkan dengan ketaatan kepada rasulnya, dan istilah Allah selalu dipasangkan dengan kepatuhan taat kepada kedua orang tua. Hubungan-hubungan tersebut meniscayakan adanya hubungan integrasi antara sesuatu yang bersifat transenden ( حسب ) dan hal-hal yang bersifat sosial ( نسب ). Hubungan tersebut pada akhirnya akan memberikan simbol hubungan bilateral antara transenden-vertikal dengan sosial-horisontal, antara vertikal-spiritualis dan horisontal- sosiologis, antara vertikal-patriarki dan horizontal matriarki.

Selanjutnya, hubungan perkawinan antara laki-laki dan perempuan yang dilambangkan dengan sifat maskulin Tuhan ( العزیز ) dan sifat feminim Tuhan yaitu ( الحكيم ). Kata ( الحكيم ) bermakna kekukuhan kekuatan dan kemantapan adalah sifat-sifat yang identik

---

<sup>408</sup> . Kuntowijoyo, *Paradigma Islam...*, hlm. 166

dengan maskulin. dari akar kata yang sama lahirlah istilah ( العزة ) yang artinya kemuliaan.

Jika etika kemuliaan adalah milik Allah maka Allah pula yang menganugerahkannya kepada siapa saja yang dikehendaknya baik laki-laki sebagai suami, maupun perempuan sebagai istri. maka boleh jadi dalam satu kasus istri sebagai perempuan lebih mulia dan lebih Perkasa dari suami sebagai laki-laki. Dalam ini Allah menegaskan bahwa etika kemuliaan itu dianugerahkannya kepada Rasul dan orang-orang mukmin seperti yang tertulis dalam FirmanNya surat al-Munāfiqūn ayat 8:

يَقُولُونَ لَئِن رَّجَعْنَا إِلَى الْمَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ الْأَعَزُّ مِنْهَا الْأَذَلَّ ۗ وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ  
وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَلَكِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَا يَعْلَمُونَ

Artinya: Mereka berkata: "Sesungguhnya jika kita Telah kembali ke Madinah, benar-benar orang yang Kuat akan mengusir orang-orang yang lemah dari padanya." padahal kekuatan itu hanyalah bagi Allah, bagi rasul-Nya dan bagi orang-orang mukmin, tetapi orang-orang munafik itu tiada Mengetahui.<sup>409</sup>

Maskulinitas etika kemuliaan manusia tidak terletak pada kekayaan, keturunan, atau bahkan kedudukan sosialnya, tetapi pada nilai moralitas nya dengan Tuhan. potensi hubungan moralitas dengan Tuhan antara laki-laki dan perempuan adalah sama.

Demikianlah hubungan satu relasi perkawinan antara suami dan istri yang dikaji dengan istilah *al-sayyidah* dan *al-auliyā'* dalam konteks sinkronisnya. Dengan demikian, Sistem hubungan kekerabatan dalam konteks hubungan antara suami dan istri yang dikehendaki Alquran adalah bilateral-integratif, spiritualistik.

---

<sup>409</sup> . Q.S. al-Munafiqun : 8

konsep *auliya* adalah transformasi ide terakhir yang ingin disampaikan terkait dengan hubungan kekerabatan perkawinan antara suami dan istri bukan *qawwam* ( قوام ).

Salah satu bentuk derivasi kata *auliya* (أولياء) adalah Wali. Al-Qur'an menyebutkan bahwa Hanya Allah lah yang pantas dijadikan sebagai wali seperti yang tertera dalam al-Qur'an surat al-Anfāl ayat 40 dan surat al-Hajj ayat 78:

فَأَقِمْوُا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَاعْتَصِمُوا بِاللَّهِ هُوَ مَوْلَاكُمْ فَنِعْمَ الْمَوْلَىٰ وَنِعْمَ النَّصِيرُ

Artinya: Maka Dirikanlah sembahyang, tunaikanlah zakat dan berpeganglah kamu pada tali Allah. dia adalah Pelindungmu, Maka dialah sebaik-baik pelindung dan sebaik-baik penolong.<sup>410</sup>

konsep *auliya* (أولياء) artinya tempat berlindung refleksi dari dalam konsep teologis yaitu Allah sendiri sebagai tempat berlindung bagi yang lainnya fakta ini menunjukkan watak al-Qur'an yang egaliter dan demokratis dan petunjuk ayat di atas mengindikasikan bahwa tidak ada konsep kebangsawanan darah biru. yang mempunyai Kasta yang lebih tinggi karena mereka dilahirkan lebih berharga dari yang lainnya. Al-Qur'an juga menyatakan bahwasanya kualifikasi Wali bukanlah karena alasan biologis sosiologis laki-laki atau perempuan namun adalah mereka yang berkualifikasi spiritualis dan dapat dipercaya. Al-Qur'an tentang ketidakbolehan menyeragkan sesuatu adalah kepada orang kafir, penunjukan ketidakbolehan ini adalah kepada sifat spiritualnya bukan kepada biologis manusianya hal tersebut tertera dalam Quran surat at-Tahrīm ayat 4 dan surat Muḥammad ayat 11:

إِنْ تَتُوبَا إِلَى اللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا وَإِنْ تَظَاهَرَا عَلَيْهِ فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ مَوْلَاهُ وَجِبْرِيلُ  
وَصَالِحُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمَلَائِكَةُ بَعْدَ ذَلِكَ ظَهِيرٌ

<sup>410</sup> . QS. al-Hajj ayat 78

Artinya: Jika kamu berdua bertaubat kepada Allah, Maka Sesungguhnya hati kamu berdua Telah condong (untuk menerima kebaikan); dan jika kamu berdua bantu-membantu menyusahkan nabi, Maka Sesungguhnya Allah adalah Pelindungnya dan (begitu pula) Jibril dan orang-orang mukmin yang baik; dan selain dari itu malaikat-malaikat adalah penolongnya pula.<sup>411</sup>

Berdasarkan Penjelasan diatas terkait dengan sistem kekerabatan al-Qur'an ternyata tidak menekankan pada aspek paternalistik maupun maternalistik sebagaimana yang terdapat dalam masyarakat Arab pra Islam, tapi lebih menekankan pada sisi parentalistik bukan patrilineal maupun matrilineal namun bilateral.

Selanjutnya, terkait dengan wali nikah, para ulama berbeda pendapat dalam menentukan siapa yang menjadi wali nikah. Perbedaan pendapat ini dilatarbelakangi oleh tidak adanya dalil yang memberikan petunjuk tentang orang yang menjadi wali. Dalil yang ada dalam al-Qur'an hanyalah seputar keberadaan wali dalam mengurus harta dan jiwa. Asumsi yang dapat disimpulkan adalah bahwa dalam perwalian terdapat hubungan “kedekatan” dan tanggung jawab. Perbedaan ulama dalam merumuskan urutan perwalian menunjukkan bahwa mereka berbeda dalam menentukan wali yang terdekat dengan orang yang berada di bawah perwaliannya.

Dari segi fungsi, wali tidak hanya melaksanakan akad nikah atau menjaga harta anak yatim, akan tetapi pada hakikatnya wali juga bertanggung jawab dalam mengurus kemungkinan yang bisa terjadi dalam pernikahan atau wali juga bertanggung jawab dalam mengurus dan mengelola harta orang yang berada di bawah perwaliannya.

Para ulama juga sepakat menetapkan bahwa salah satu sebab perwalian nikah adalah karena hubungan kerabat (القرابة) karena

---

<sup>411</sup>Al-Tahrīm: 4.

nasab. Dalam hal ini wali nasab adalah wali yang hubungannya berdasarkan hubungan darah.<sup>412</sup> Hubungan dengan kerabat yang lebih dekat antara wali dan orang yang berada di bawah perwaliannya disebut *walī al-aqrab* dan hubungan kekerabatan dengan wali yang jauh disebut *walī ab'ad*. Selama wali *aqrab* masih ada, maka wali *ab'ad* tidak boleh menjadi wali. Jumhur ulama sepakat menetapkan bahwa perwalian secara nasab hanya terjadi berdasarkan urutan *'aṣābah* sebagaimana yang terdapat dalam warisan. Walaupun demikian terdapat perbedaan ulama dalam menentukan tertib urutan yang menjadi prioritas.

Mayoritas ulama juga sepakat menetapkan bahwa perwalian nasab pindah ke wali hakim, jika wali dekat enggan menikahkan anak perempuannya yang berada di bawah perwaliannya, karena menyamakan dengan tidak ada wali. Sedangkan menurut pendapat mazhab Ḥanafī, yang menjadi wali dalam permasalahan ini adalah wali jauh bukan wali hakim. Keengganan wali dalam hal ini belum bisa dikatakan tidak ada wali, karena pada kenyataannya wali tersebut masih ada hanya saja ia tidak mau akad tersebut dilaksanakan.<sup>413</sup>

Demikian juga halnya terkait hilangnya wali dekat. Para ulama berbeda pendapat apakah perwalian tersebut berpindah kepada wali jauh atau wali hakim. Mazhab Ḥanafī dan Ḥanbalī tetap pada pendapat bahwa perwalian tersebut tidak berpindah kepada wali hakim. Karena pada dasarnya wali tersebut masih ada, hanya saja jauh dari tempat kediaman dan ini bukanlah berarti tiada wali. Bahkan perwalian ini diqiyaskan kepada perwalian yang tidak memenuhi persyaratan. Sementara mazhab Mālik dan Syāfi'ī berpandangan bahwa ketiadaan wali dekat karena jauh dari tempat tinggal dapat berpindah perwalian kepada wali hakim, dengan syarat jauhnya itu harus mencapai *masafah qasar*, jika jauhnya

---

<sup>412</sup>Muḥammad Ḥussain al-Dzahabī, hlm. 109.

<sup>413</sup>Muḥammad Khaṭīb al-Syarbainī, *Mughnī al-Muḥtāj*, hlm. 155.

tidak mencapai masafah yang sudah ditentukan, maka perpindahan wali nasab kepada wali hakim harus dengan izin dari wali dekat.<sup>414</sup>

Kalangan mazhab Ḥanafī dalam mengemukakan teori perwalian menyatakan bahwa perwalian didasari oleh aspek kekerabatan dan faktor *‘aṣābah* serta faktor kedekatan kepada orang yang berada di bawah perwaliannya (*al-nikāḥ ilā al-‘aṣābāt*).<sup>415</sup> Dalam konteks wali nikah, *‘aṣābah* dipandang sebagai orang yang paling dekat secara unsur kekerabatan kepada perempuan yang dinikahkan. Perbedaan yang menonjol dalam mazhab Ḥanafī adalah pembolehan kerabat *zawil arḥām* menjadi wali nikah secara nasab, bahkan urutan tersebut bukan menjadi suatu syarat yang harus dipenuhi seperti halnya mazhab lain. Karena menurut mazhab Ḥanafī, perempuan yang sudah dewasa dan berakal boleh mengawinkan diri sendiri dan mengawinkan orang lain yang berada di bawah perwaliannya.<sup>416</sup> Walaupun terdapat perbedaan urutan sekitar orang-orang yang terdekat yang berhak menjadi wali, tetap saja perwalian secara nasab menurut mereka masih terbatas pada garis keturunan laki-laki.

Perbedaan yang menonjol terkait urutan kewalian antara mazhab Ḥanafī dengan Mālik adalah kewalian berdasarkan keagamaan, kalangan Ḥanafī mengakui kewalian yang berdasarkan keagamaan yang hanya dapat diserahkan kepada sultan atau penguasa. Sedangkan menurut Mālik, disamping adanya kewalian karena sebab hubungan keagamaan, diakui pula adanya kewalian karena hubungan kekuasaan, serta kewalian juga dapat terjadi karena adanya unsur pemeliharaan terhadap perempuan yang akan menikah. Kewalian berdasarkan pemeliharaan ini terjadi berdasarkan pada anggapan bahwa orang yang merawat anak perempuan tersebut, sudah dirawat dalam jangka waktu yang cukup

---

<sup>414</sup>Ibn Syihāb al-Dīn al-Ramī, *Nihāyah al-Muhtāj ilā Syarḥ al-Minhāj* (Kairo: Mustafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1937), jld. VI, hlm. 236.

<sup>415</sup>Al-Syaukānī, *Faṭḥ al-Qadīr*, jld. II, hlm. 405.

<sup>416</sup>Ibn Humām, *Syarḥ Faṭḥ al-Qadīr*, hlm. 256.

lama sehingga antar keduanya telah timbul rasa saling menyayangi sebagai seorang anak dan ayah.

Berdasarkan hasil penelusuran terkait urutan wali, didapati bahwa unsur-unsur kewalian dalam mazhab Mālikī lebih luas dari mazhab Ḥanafī. Hal ini terlihat dari adanya status wasiat, aspek hubungan keagamaan, dan asas pemeliharaan. Dari rumusan Imam Mālik di atas perlu dicermati bahwa Imam Mālik tidak menempatkan kakek sebagai salah satu wali *mujbir*, bahkan urutan kakek ditempatkan setelah anak dan cucu. Hal ini menunjukkan bahwa Imam Mālik menganggap bahwa anak dan cucu lebih dekat hubungan nasabnya kepada perempuan daripada kakek. Mengenai hal ini sepertinya Imam Mālik menganggap peran dan kedudukan kakek dalam pemeliharaan cucu perempuan dari sejak kecil sangat minim. Hal ini tentu sangat berbeda dengan pendapat mazhab lain yang menganggap kedudukan kakek setara dengan ayah dalam pemeliharaan terhadap cucu. Dugaan yang diajukan terhadap hal tersebut tentunya tidak terlepas dari aspek sosio-antropologis masyarakat wilāyah mazhab Mālikī terhadap fungsi kakek yang tidak terlalu besar terhadap pemeliharaan cucu perempuan. Dalam artian kakek tidak mempunyai peran secara langsung terhadap pemberian nafkah, pemeliharaan dan pendidikan.

Selanjutnya, klasifikasi wali menurut mazhab Syāfi'ī terbagi kepada dua macam, yaitu kewalian yang sifatnya memaksa (*wilāyah ijbāriyyah*) dan kewalian yang sifatnya pilihan (*wilāyah ikhtiāriyyah*). Klasifikasi yang diajukan mazhab Imam Syāfi'ī lebih sederhana daripada klasifikasi yang diajukan oleh dua mazhab sebelumnya. Rumusan urutan wali yang dirumuskan oleh mazhab Syāfi'ī hampir tidak ada perbedaan dengan rumusan mazhab Hanbali. Seperti yang disebutkan dalam mazhab Syāfi'ī bahwa rumusan tersebut berdasarkan aspek kedekatan dengan perempuan yang bersangkutan dengan walinya. Rumusan ini sepertinya terikat pada *'aṣābah*, perhambaan dan penguasa. Dalam mazhab Syāfi'ī yang menjadi wali mujbir adalah ayah dan kakek

hingga seterusnya ke atas atau *al-sayyid* sebagai tuan dari budak perempuan.

Kemungkinan aspek kedekatan tersebut berdasarkan setting sosiologis dan antropologis di mana rumusan tersebut dibentuk. Secara adat masyarakat di mana rumusan tersebut dibentuk, kakek lebih dekat kepada perempuan daripada saudara laki-laki. Selain itu secara fungsi, kakek juga lebih banyak berperan daripada saudara laki-laki dalam proses pemeliharaan baik secara fisik maupun secara mental. Dalam masalah warisan kakek juga berkedudukan sebagai *'aṣābah* yang paling kuat dalam masalah kewarisan.<sup>417</sup>

Dari rumusan urutan perwalian yang ditetapkan oleh mazhab jika kita lihat secara teliti tampak bahwa rumusan urutan perwalian tersebut dipengaruhi oleh budaya lokal dimana mazhab tersebut berkembang. Secara keseluruhan masyarakat pada saat itu menganut sistem kekerabatan patrilineal. hal ini terlihat dari keempat mazhab tersebut secara sama menyatakan bahwa orang-orang terdekat yang dijadikan wali adalah dari garis keturunan laki-laki. Perbedaan mereka dalam membuat urutan ini hanya pada siapa yang terdekat dengan yang diwalikan.

Dalam beberapa kajian keislaman baik yang ada dalam fikih ataupun tafsir, terdapat sejumlah persoalan yang mendasar yang terkait dengan tafsiran terhadap teks. Hal ini terjadi ketika penafsiran dipahami secara skriptural tanpa memikirkan konteks sosial di mana teks (baca: Al- Qur'an dan hadis) muncul. Walaupun dalam ulumul Qur'an ataupun Ulumul Hadis, ada kajian asbabun nuzul serta asbabul wurud, tetapi pada kenyataannya tidak seluruh bacaan mempunyai sebab-sebab turun (asbabun nuzul ataupun asbabul wurud). Tidak hanya itu, konteks sosial teks tidak seluruhnya tercover dalam suatu disiplin ilmu tersebut.

Ketidak terlibatan pengetahuan tentang konteks historis teks dalam tafsir, menjadikan pemahaman teks bersifat parsial. Penafsiran terhadap teks yang mengabaikan akar historisitasnya,

---

<sup>417</sup>Ibn Qudāmah, *al-Mughnī*, jld. VI, hlm. 319-320.

dapat menyamakan peran fungsional yang dimainkan teks dalam mentransformasi kebudayaan komunitas penerimanya. Dalam perihal ini, terdapat dialektika yang sangat kuat antara bacaan (teks) dengan kebudayaan masyarakatnya. Ketika teks turun dengan menggunakan bahasa tertentu yang merepresentasikan kebudayaan serta pemikiran komunitas penggunanya, maka secara otomatis, kebudayaan serta pemikiran komunitas teks terepresentasikan dalam teks tersebut. Tidak hanya itu, suatu bacaan cuma bisa bermakna secara eksistensial, bila bacaan bersentuhan dengan kebudayaan serta pemikiran masyarakat di mana bacaan (teks) tersebut turun.<sup>418</sup>

Dialektika antara teks (wahyu), bahasa dan budaya, merupakan sesuatu yang tak terpisahkan, akan tetapi dalam realitasnya hal ini sering terabaikan dalam proses penafsiran teks, sehingga hasil tafsiran terpaku pada tataran literal saja. Persoalan ini akan menjadi masalah, ketika pemaknaan literal terhadap teks, dihadirkan dalam komunitas masyarakat Islam yang memiliki budaya yang berbeda dengan budaya masyarakat Arab. Kondisi ini akan melahirkan tafsir yang tidak kontekstual karena terpisah dari pemikiran dan budaya lokal. Contohnya dalam kajian fikih Islam, yang berkaitan dengan konsep *dzihar* dalam perkawinan. Ketika seseorang suami menyamakan punggung istri dengan ibunya, maka dalam kajian fikih, suami harus membayar kafarat. Hampir semua produk pembahasan fikih menyatakan hal tersebut. Pertanyaan yang muncul kemudian adalah kenapa penyamaan istri dengan salah satu anggota tubuh (punggung) ibu suami merupakan hal yang mengharuskan kafarat? Dapat dipastikan bahwa perkara ini merupakan perkara dalam bentuk ucapan yang tidak sederhana dan sangat penting. Dan persoalan ini hanya dapat diketahui dengan

---

<sup>418</sup>Nasr Hamid Abu Zayd, *Ma'fhum an-Nas: Dirasah Fi Ulum al-Qur'an*, (Beirut: al-Markaz as-Saqafi al-'Arabi, 1994), hlm. 24-25. Farid Essack, *Qur'an, Liberation & Pluralism: An Islamic Perspectives of Interreligious Solidarity Against Oppression*, (England: Oneworld, 1977), hlm. 76.

melihat bagaimana kebudayaan Arab berbicara tentang perkara tersebut.

Jika kita lihat dalam realitas kebudayaan masyarakat Arab, penyamaan istri dengan punggung ibunya adalah bentuk ekspresi perasaan ketidak sukaan suami terhadap istrinya, dan ini merupakan salah satu bentuk penghinaan terhadap istri sekaligus merupakan perbuatan yang melukai harga diri dan sangat menyakitkan istri. Oleh karena itu, bagi masyarakat pra-Islam, talak dapat jatuh. Dan al-Qur'an mengubah aturan tersebut menjadi hanya membayar kafarat saja. Ketetapan tersebut bertujuan untuk memberikan efek jera kepada suami karena perkataannya. Sementara ketika produk fikih ini diterapkan di Indonesia, tentu tidak relevan, karena Indonesia tidak memiliki kebudayaan atau pemikiran tentang *dzihar*.

Persoalan lain yang muncul dari pengabaian dimensi historisitas teks adalah pemisahan peran fungsional yang dimainkan teks (al-Qur'an) dalam mentransformasi kebudayaan komunitas teks. Dalam hal ini, teks (al-Qur'an) tidak hanya merupakan produk budaya, tapi juga merupakan produsen budaya. Sebagai produk budaya, teks (al-Qur'an) merepresentasikan budaya di mana teks (al-Qur'an) hadir, namun di sisi lain sebagai produsen budaya, teks (al-Qur'an) memiliki fungsi untuk memproduksi budaya baru yang sesuai dengan tujuan teks (al-Qur'an) tersebut. Dengan demikian, teks (al-Qur'an) memiliki peran transformatif untuk mengkonstruksi budaya baru yang sesuai dengan nilai-nilai yang ingin dibangun oleh teks (al-Qur'an). Ketika hal ini tidak dipertimbangkan, maka hasil tafsiran akan kehilangan semangat (ruh) transformasi yang merupakan eksistensi dari teks (al-Qur'an). Hal ini bisa dicontohkan dengan adanya beberapa penafsiran teks baik al-Qur'an maupun hadis yang secara tekstual melegitimasi superioritas suami atas istri, bahkan dengan mengambarkannya seperti superioritas Tuhan atas hambanya.

Penafsiran secara literal atas teks-teks tersebut akan mengakibatkan munculnya justifikasi teologis atas tindakan

subordinasi istri, atau bahkan sampai pada kekerasan terhadap istri dengan adanya legitimasi teks-teks tersebut.<sup>419</sup> Padahal jika ditilik dalam kebudayaan Arab jahiliyyah, hubungan antara suami istri adalah seperti hubungan antara Tuhan, penguasa, majikan, pemilik, dengan hamba atau budak yang dimiliki atau dikuasai. Hal ini dapat terlihat dalam istilah-istilah yang digunakan oleh masyarakat Arab ketika menyebut suami sebagai *ba'al* yang artinya Tuhan, penguasa majikan dan pemilik, sementara istri disebut dengan *mab'ul* yang berarti hamba, budak, yang dikuasai, dan yang dimiliki.<sup>420</sup> Jika penafsiran ini dibiarkan, maka keberagaman umat Islam justru akan berlawanan dengan semangat transformasi dan liberasi yang diperjuangkan oleh teks (al-Qur'an) tersebut.

Untuk itu, gambaran secara menyeluruh terkait dengan budaya masyarakat Arab pra-Islam sangat diperlukan untuk memberikan gambaran obyektif bagaimana praktek sosial masyarakat Arab pra-Islam terkait dengan kekeluargaan.

Pembicaraan mengenai perwalian tidak terlepas dari pembahasan tentang kekerabatan. Oleh karenanya, Untuk memahami rumusan fikih terhadap konsep perwalian dan rumusan urutan perwalian tentunya harus memahami terlebih dahulu bagaimana sistem kekerabatan dan sistem tinggal yang berlaku saat

---

<sup>419</sup>Pemahaman secara harfiah ini dapat berimplikasi pada kesalahan persepsi terhadap Islam. Misalnya dalam bukunya *Apa yang Salah? Sebab-sebab Runtuhnya Khilafah dan Kemunduran Umat Islam*, Bernard Lewis menyatakan: "Menurut tradisi dan hukum Islam, ada tiga kelompok orang yang tidak terkena prinsip umum hukum dan agama umat islam, yaitu orang kafir, budak dan wanita. Jelaslah bahwa wanita mendapatkan tempat terburuk diantara ketiganya. Budak dapat dimerdekakan oleh tuannya; kaum kafir kapanpun dapat menjadi orang yang beriman berdasarkan pilihannya, dan dengan demikian statusnya yang rendah tersebut dapat berakhir. Hanya wanita saja yang terkungkung selamanya dengan tetap menjadi apa adanya-atau seperti apa yang tampak pada waktu itu". Bernard Lewis, *Apa yang Salah? Sebab-sebab Runtuhnya Khilafah dan Kemunduran Umat Islam*, Terj. Ahmad Lukman, (Jakarta: PT. Ina Publikatama, 2004), hlm. 83-85.

<sup>420</sup>Khalil Abdul Karim, Syari'ah: *Sejarah Pergulatan Pemaknaan*, Terj. Kamran As'ad, (Yogyakarta: LkiS, 2003), hlm. 35.

itu. Sangatlah wajar jika peran dan urutan wali dalam fikih dengan konsep keluarga luas dan didominasi oleh laki-laki, hal ini karena sistem kekerabatan yang dianut oleh masyarakat di mana mazhab itu dibangun pada saat itu adalah patriarkhis dengan sistem keluarga luas (*extended family*). Dan ini tentunya berbeda dengan kondisi masyarakat hari ini dengan sistem tinggal keluarga inti (*nuclear family*).

Untuk menentukan konsep perwalian hari ini, dengan sistem tinggal yang mengarah kepada sistem keluarga inti dengan sistem kekerabatan yang berbeda-beda di setiap tempat, hendaknya melihat kembali kepada fungsi perwalian dan sistem kekerabatan yang dikehendaki al-Qur'an. Sistem kekerabatan al-Qur'an seperti yang telah dijelaskan di atas adalah bilateral atau parental, tidak maternal naupun paternal. Tentunya dengan sistem kekerabatan yang dijelaskan dalam al-Qur'an akan mengcover semua sistem kekerabatan yang ada di seluruh dunia

Demikian juga dengan konsep perwalian, dimana fungsi wali itu adalah sebagai pelindung bagi perempuan. Dalam sejumlah ayat al-Qur'an menjelaskan bahwa Allah adalah pelindung bagi seluruh manusia, tidak ada perlindungan lain selain perlindungan Allah, ini menunjukkan bahwa yang memiliki otoritas tertinggi yang melindungi di dunia ini adalah Allah. Jika konsep tersebut dikembalikan pada konsep perwalian dalam nikah, maka anggota keluarga yang memiliki kemampuan melindungi dalam keluarga berhak menjadi wali meskipun dia perempuan. Karena perlindungan yang paling aman terletak pada yang memiliki wewenang. Dan ini berlaku untuk semua bentuk kekeluargaan, baik keluarga luas maupun keluarga inti.

Sebagaimana uraian sebelumnya, mayoritas ulama fikih berpendapat bahwa wali nikah merupakan salah satu syarat atau rukun nikah. Namun, ada beberapa kelompok minoritas yang memberikan peluang kepada perempuan untuk menentukan nasibnya sendiri. Dalam al-Qur'an, konsep perwalian dalam nikah tidak pernah ditemukan, yang ada hanyalah ayat-ayat yang

membicarakan perwalian terhadap harta benda anak yatim.<sup>421</sup> Dalam ayat mengenai perwalian terhadap harta benda anak yatim, Allah melarang memberikan harta benda kepada *sufaha'* (orang-orang yang tidak cakap hukum) dan anak yatim sehingga mereka cukup usia (dewasa).

Dugaan penulis bahwa pemikiran ulama fikih tentang keharusan wali nikah terhadap perempuan selain didasarkan atas hadis-hadis, juga menyamakannya dengan keharusan wali terhadap harta benda. Telah diketahui secara umum, bahwa Islam dilahirkan di tengah gurun padang pasir Jazirah Arab. secara geografis, Jazirah Arab merupakan tanah yang tandus dan gersang yang berupa lembah yang dikelilingi gunung-gunung. Sesuai dengan geonologi Arab, seperti yang sudah dibahas pada bab dua dalam disertasi ini, seluruh kelompok yang ada menganut kesukuan yang dilacak dari garis keturunan laki-laki, dan sistem hubungan kekerabatannya pun ditentukan melalui keturunan laki-laki.

Berdasarkan teori sistem hubungan kekerabatan yang *patriachal* yang dianut oleh masyarakat Arab sangatlah wajar apabila legislasi Islam baik melalui wahyu Alquran maupun hadis nabi masih menampilkan corak maskulin gender. filsafat hermeneutika masculine gender yang diperkenalkan legislasi Islam merupakan bentuk kompromi dan adaptasi Tuhan dan rasulnya dengan kebudayaan setempat. dengan demikian tujuan utama yang ingin diperkenalkan Islam bukanlah *dominasi* lelaki dan *subordinasi* serta marginalisasi perempuan melainkan Equality ekuivalensi dan Justice antara lelaki dan perempuan

Berkaitan dengan wali nikah yang juga menampilkan maskulin gender, dapatlah dipahami manakala dilacak dari segi historis sistem kekerabatannya, kondisi alam, dan budayanya, sejarah telah mencatat bahwa sebelum Islam datang kedudukan perempuan dimata masyarakat Arab sangat hina, perempuan tidak berharga sama sekali apabila lahir bayi perempuan raut muka orang

---

<sup>421</sup>Lihat surat al-Nisā' ayat 2-6.

tuanya menjadi merah padam, bahkan mereka juga tidak segan menguburnya hidup-hidup ini diabadikan Tuhan dalam Quran Surat ke 16 ayat 58-59:

وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِالْأُنثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ (58) يَتَوَرَّى مِنَ الْقَوْمِ  
 مِنْ سُوءِ مَا بُشِّرَ بِهِ ۚ أَيُمْسِكُهُ عَلَىٰ هُونٍ أَمْ يَدُسُّهُ فِي التُّرَابِ ۗ أَلَا سَاءَ مَا  
 يَحْكُمُونَ (59)

Artinya: 58. Dan apabila seseorang dari mereka diberi kabar dengan (kelahiran) anak perempuan, hitamlah (merah padamlah) mukanya, dan dia sangat marah.

59. Ia menyembunyikan dirinya dari orang banyak, disebabkan buruknya berita yang disampaikan kepadanya. apakah dia akan memeliharanya dengan menanggung kehinaan ataukah akan menguburkannya ke dalam tanah (hidup-hidup)? Ketahuilah, alangkah buruknya apa yang mereka tetapkan itu.

Kehadiran Nabi Muhammad sebagai pembawa risalah telah banyak mengubah nasib dan kedudukan perempuan serta diakui eksistensinya. Meskipun banyak hadis nabi yang secara redaksional mengharuskan adanya wali nikah, hal tersebut terlebih dahulu harus dilihat dalam konteks sejarahnya. jika dengan kondisi perempuan Arab saat itu terpingit, maka sangatlah wajar apabila diperlukan wali sebagai bentuk perlindungan.

Pada hakikatnya apa yang dilakukan Nabi dalam legislasi hukum Islam yang berhubungan dengan wali nikah khususnya, dan yang terkait dengan perempuan secara umum merupakan bentuk reformasi hukum yang final. hal tersebut merupakan tahapan legislasi hukum Islam yang bersifat lokal temporal,<sup>422</sup> sehingga

<sup>422</sup>Lihat Ibn Qayyim al-Jauziyyah, *I'lām al-Muwaqqi'in*... (Beirut: Dar al-Jil, t.th.), jld. III, hlm. 3-5.

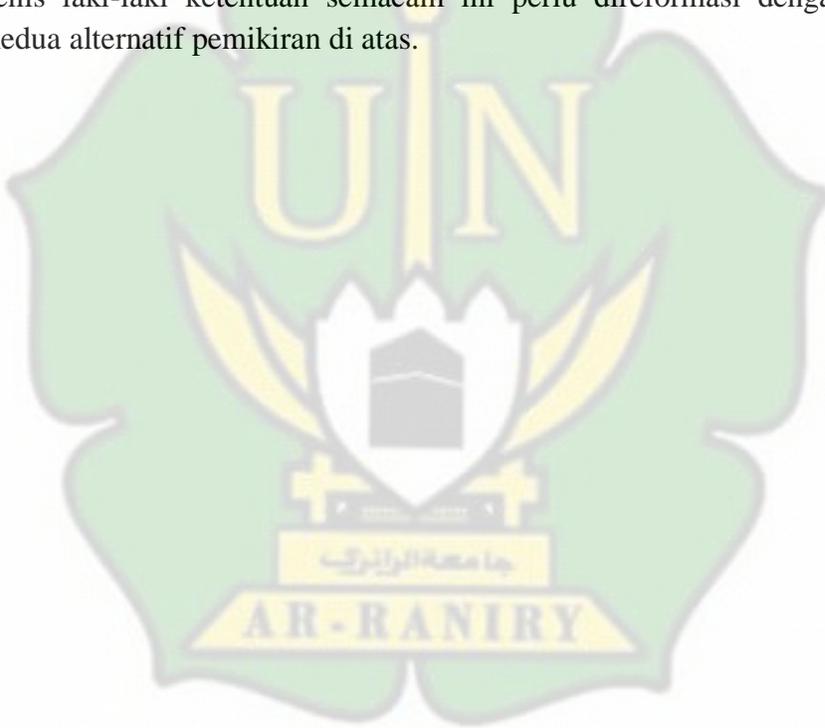
perlu diselaraskan dengan perubahan situasi dan kondisi. Perubahan hukum dibolehkan jika terjadi perubahan ruang, waktu, keadaan, motivasi dan tradisi dan budaya.

Berdasarkan unsur sejarah kekerabatan masyarakat pra-Islam, kemudian dilihat bagaimana pengaruhnya dalam fikih terkait masalah perwalian, tidak terlepas dari budaya yang berlaku saat itu. Menanggapi hal ini, ada dua alternatif pemikiran yaitu pertama mengharuskan adanya wali nikah dalam pernikahan terlebih memberikan hak ijbār kepada wali merupakan gender in equality yang tidak sejalan dengan jiwa syariat Islam sehingga harus dipertimbangkan namun wali hanya memiliki hak pertimbangan dan pengawasan karena jika alasan perlunya wali bagi perempuan didasarkan atas ketidakmampuan kelemahan akal dan sifat-sifat rendah lainnya tentunya sifat gender semacam ini tidak dapat diberlakukan secara permanen. Bisa jadi sifat-sifat ini justru dimiliki lelaki apabila hal ini yang terjadi yang dibutuhkan sebagai wali tentunya bukan lelaki melainkan perempuan.

Kedua, apabila keberadaan wali nikah tetap dipertahankan haruslah tidak dibedakan jenis dan urutannya yang notabennya dari jenis lelaki sebagaimana yang dirumuskan dalam fikih dan hukum positif Islam Indonesia artinya dibuka kemungkinan wali nikah dari anggota keluarga yang berjenis kelamin perempuan pemikiran ini merupakan pemikiran hasil elaborasi dan inovasi dari pemikiran yang dikemukakan oleh Ibn Rusyd.

Didukung dengan argumentasi bahwa pernikahan bukanlah urusan pribadi antara kedua calon melainkan menyangkut kepentingan keluarga dan bahkan masyarakat karenanya yang dirumuskan secara kaku dan formal. hendaknya dipahami sebagai anggota keluarga kedua calon yang berkompeten dengan pernikahan baik dia lelaki maupun perempuan. di sini tidak sebagai syarat dan rukun nikah. jadi wali nikah bukan penentu dan kunci sah dan tidaknya pernikahan melainkan hanya sebagai orang yang berhak untuk dimintai pertimbangan dan sebagai pengawas atas pelaksanaan akad nikah.

Adapun pemikiran tentang pernikahan itu menyangkut dengan rakyat urusan masyarakat berarti mengharuskan adanya campur tangan negara (pemerintah), dalam konteks keindonesiaan hukum positif Islam telah membuat aturan tentang wali hanya saja ketentuan wali yang mengadopsi pemikiran mazhab dengan model talfiq atau eklektis yang masih menampakan corak maskulin gender, hal itu karena disamping menjadikan wali sebagai penentu sahnyanya pernikahan dan dibuat urutan yang bersifat formal teknis dan kaku ditambah lagi yang menjadi wali tersebut semuanya dari jenis laki-laki ketentuan semacam ini perlu direformasi dengan kedua alternatif pemikiran di atas.





## **BAB V**

### **KESIMPULAN**

#### **5.1. Kesimpulan**

Berdasarkan uraian-uraian pada bab-bab sebelumnya, ada beberapa poin yang dapat penulis simpulkan beserta implikasi praktisnya dalam disertasi ini, yaitu:

Tidak ada dalil al-Qur'an secara jelas dan tegas tentang perwalian nikah harus dengan izin wali laki-laki. Adapun dalil yang digunakan ulama adalah ayat al-Qur'an yang bersifat umum. Selanjutnya ditemukan sejumlah variasi hadits yang menunjukkan bahwa perbuatan nikah harus dengan izin laki-laki, tanpa izin wali, dan hadits yang menunjukkan bahwa perempuan yang akan dinikahkan harus dimintai izin. Maka dengan demikian, hadis-hadits yang ada harus dipahami dalam konteks budaya.

Ketidakmutlakan laki-laki menjadi wali karena keumuman penunjukan ayat al-Qur'an, maka konsep perwalian sangat mungkin berpindah dari patrilineal (garis keturunan laki-laki) ke bilateral/parental (garis keturunan laki-laki dan perempuan).

Hadis 'Āisyah yang mengharuskan wali dan tindakan 'Āisyah yang dianggap bertentangan dengan apa yang pernah dikatakannya menunjukkan bahwa wali yang dimaksud oleh 'Āisyah tentang wali adalah tentang keberadaan wali, bukan siapa yang menjadi wali. Sehingga wajar saja bila dikesempatan yang lain 'Āisyah sendiri yang bertindak sebagai wali. Tindakan 'Āisyah ini tentunya keluar dari budaya pada waktu itu.

Bentuk kekerabatan masyarakat Arab pra-Islam adalah patrilineal dengan sistem budaya patriarkhi. Hal ini dilihat dari cara masyarakat Arab pra-Islam yang selalu mengambil nenek moyang laki-laki tertentu sebagai pangkal perhitungan dan penisbatan namanya. Jika dilacak asal usul geneologisnya sampai pada tingkat tertinggi, ditemukan bahwa silsilah keturunan mereka ditentukan melalui jalur ayah atau kakek atau nenek moyangnya yang laki-laki, ditambah lagi dengan kekhususan masyarakat Arab yang

selalu memelihara keutuhan dan eksistensi garis keturunannya. Perempuan tidak pernah dicantumkan sebagai marga, betapapun hebatnya seorang perempuan tersebut. Maka dengan demikian status sosial seseorang tergantung garis geneologis yang ditentukan oleh pihak bapak. Jika seorang anak lahir, status sosialnya secara otomatis mengikuti status bapaknya, kemudian jika seorang perempuan bangsawan menikah dengan laki-laki biasa, maka status sosial anak akan mengikuti ayahnya yang memiliki status sosial biasa.

Berdasarkan penjelasan di atas, dapat dipastikan bahwa, bentuk sistem kekerabatan masyarakat Arab pra-Islam adalah patrilineal, dengan sistem budaya patriarki. Mayoritas para antropolog pada penghujung abad ke-18 pun sepakat dengan pernyataan tersebut. Ada dua argumentasi yang menguatkan hal tersebut. 1) *Intiṣāb* atau penisbatan nama anak pada bapaknya, 2). Pernikahan diselenggarakan di rumah calon suami, setelah sebelumnya calon istri meninggalkan rumah keluarganya.

Model patriarki pada era masyarakat pra Islam dianggap banyak memberi berpengaruh terhadap sejarah perkembangan patriarki sesudahnya di kawasan ini. Karena struktur masyarakat pada masa itu adalah struktur masyarakat tribal (kabilah), akan tetapi penting untuk diketahui guna menjelaskan model patriarki dunia Arab dan dunia Islam saat ini. Dalam masyarakat kabilah yang selalu berpindah-pindah tempat, masing-masing individu harus mengidentifikasi diri dan memberikan loyalitas penuh kepada kelompok kabilahnya. Organisasi kesukuan hanya berlaku untuk satu suku saja, karena mereka alergi terhadap institusi yang berskala luas. Organisasi suku memiliki kedudukan yang sangat vital dalam struktur masyarakat Arab. Seseorang akan diakui hak-haknya kalau ia bergabung menjadi salah satu anggota dalam suku. Rasa aman seseorang terletak pada persekutuan suku, tanpa suku berarti tanpa perlindungan.

Dengan demikian rasa kesukuan menjadi paling dominan. Biasanya persekutuan ini didasarkan atas hubungan darah baik dari

pihak ibu maupun pihak bapak. Inilah yang dinamakan solidaritas suku yang paling esensial.

Konstruksi budaya patriarki ini sangat kuat mewarnai hukum Islam. Produk penafsiran ayat dan hadis yang digunakan sebagai dalil perwalian mengarah kepada garis keturunan laki-laki. Hal ini terlihat dari urutan wali yang dirumuskan dalam fikih. Golongan mazhab Hanafi misalnya, dalam mengemukakan teori perwalian menyatakan bahwa perwalian didasari oleh aspek kekerabatan dan faktor *'aṣābah* serta faktor kedekatan kepada orang yang berada di bawah perwaliannya (*al-nikāḥ ilā al-'aṣābāt*). *'Aṣābah* merupakan salah satu istilah dalam kewarisan yang berarti ahli waris yang dapat menghabiskan sisa harta peninggalan, ini menunjukkan bahwa ia adalah ahli waris yang terdekat dengan mayyit.

Dalam konteks wali nikah, *'aṣābah* dipandang sebagai orang yang paling dekat secara unsur kekerabatan kepada perempuan yang dinikahkan. Jika dilihat dari urutan wali yang dirumuskan oleh mazhab ini, tampak kalangan Hanafi memasukkan *ẓawil arḥam* ke dalam urutan wali walaupun urutan ini setelah urutan nasab dari pihak laki-laki. Kesimpulan dari rumusan wali yang dibuat oleh mazhab Hanafi menunjukkan bahwa ada kemungkinan perempuan menjadi wali dan mengawinkan dirinya sendiri, dengan syarat perempuan tersebut dewasa dan mampu untuk melakukan tindakan tersebut. Pendapat ini tentunya keluar dari model kekerabatan masyarakat Arab pada waktu itu, hal ini bisa jadi dipengaruhi oleh setting sosial budaya tempat tinggal Imam Hanafi. Latar belakang kota Kuffah sebagai kota besar dengan masyarakat yang heterogen dan didominasi oleh orang-orang Parsia banyak memberi pengaruh terhadap keputusan-keputusan Imam Hanafi.

Berbanding terbalik dengan mazhab Jumhur yang tidak memberikan izin perempuan untuk menikah tanpa wali atau bahkan menjadi wali. Alasan yang diajukan oleh jumhur adalah aspek keperempuanannya, perempuan dianggap tidak cakap dalam melakukan tindakan hukum dalam akad nikah sehingga harus didampingi oleh wali. Pendampingan tersebut dimaksudkan untuk

memberikan perlindungan pada perempuan. Walaupun Jumbuh sepakat bahwa pernikahan perempuan harus dengan wali, namun, mereka berbeda pendapat dalam menentukan urutan yang terdekat. Imam Malik misalnya, dalam menentukan urutan wali sangat berbeda dengan urutan wali yang dirumuskan oleh Imam Syafi'i dan Ahmad.

Perbedaan yang menonjol adalah Imam Malik menempatkan *wasī* ke dalam urutan wali dengan syarat orang yang diwasiatkan itu harus muslim, laki-laki, dan memiliki hubungan dekat dengan perempuan yang diwalikan layaknya hubungan antara orang tua dan anak. Model urutan wali yang disebut oleh Imam Malik mirip dengan model keluarga inti (*nuclear family*). Selain itu, kakek tidak memiliki posisi yang penting dalam mazhab Maliki, kakek menempati urutan setelah anak laki-laki walaupun anak tersebut merupakan hasil dari perzinahan. Ini menunjukkan kakek tidak memiliki kewajiban pemeliharaan terhadap cucunya. Hasil keputusan ini tampaknya juga dipengaruhi oleh faktor budaya wilayah di mana mazhab itu lahir.

Dari uraian urutan mazhab Jumbuh dapat diambil kesimpulan, walaupun terdapat perbedaan urutan sekitar orang-orang yang terdekat yang berhak menjadi wali, tetap saja perwalian secara nasab menurut mereka masih terbatas pada garis keturunan laki-laki.

Rumusan urutan wali di atas tentunya sangat besar dipengaruhi oleh kondisi sistem kekerabatan pada waktu itu yang cenderung patrilineal. Pemahaman ulang terhadap definisi kerabat terdekat. Sistem kekerabatan keluarga masyarakat Arab pra-Islam dapat dibedakan atas lima bentuk, yaitu: kabilah (*qabīlah*), sub-kabilah (*'asyīrah*), suku (*ḥamūlah/clan, lineage*), keluarga besar (*ā'ilah/extended family*), keluarga kecil (*usrah/nuclear family*). Bentuk keluarga tersebut berlaku di daerah Jazirah Arab, namun kelima bentuk itu tidak dianut secara identik karena sesuai dengan watak dasar bangsa Arab yang nomaden. mereka akan menyesuaikan hidupnya dengan kondisi objektif di mana mereka

berada. Ada kemungkinan di suatu tempat mereka hidup secara kabilah akan tetapi di tempat lain mereka hidup secara keluarga besar atau keluarga kecil.

Para *fuqahā'* menyangkut dengan hubungan dekat-jauh dari pihak ibu dan ayah, di klasifikasi menjadi tiga tingkatan, yaitu: pertama, *al-qarābah al-qarībah*, yaitu kerabat yang memiliki hubungan rahim, adakalanya berbentuk *aşliyyah* seperti kedua orang tua, kakek dan nenek hingga terus ke atas, atau juga dalam bentuk *far'iyah* seperti anak, cucu dan seterusnya hingga ke bawah; kedua, *al-qarābah al-mutawassiṭah*, adalah kelompok yang mahram selain yang *aşal* dan yang *furu'* seperti saudara (al-ukhuwah dan akhawāt), paman dan bibi, dan tidak termasuk anak-anak mereka. Ketiga, *al-qarābah al-bā'idah*, yaitu kelompok kerabat yang bukan mahram seperti anak bibi atau pun anak paman.

Dari definisi di atas tampak bahwa definisi kerabat yang dirumuskan mencakup kerabat karena keturunan, hubungan perkawinan, dan kerabat karena sebab hubungan darah. Definisi kerabat yang diajukan para antropolog adalah kerabat yang mencakup hubungan keturunan dan perkawinan. Tampaknya definisi kerabat yang diuraikan para *fuqahā* dan antropolog relatif sama.

Dalam al-Qur'an kata *al-qurbā* dan derivasinya disebut sebanyak 26 kali. Penyebutan kata *al-qurbā* yang ada dalam al-Qur'an selalu dalam konteks perintah berbuat baik. Dari semua kata *al-qurbā* tersebut memiliki beberapa cakupan makna kerabat, yaitu: *pertama*, kedekatan kekerabatan karena kedudukan orang seperti orang tua, anak dan saudara; *kedua*, kedekatan kekerabatan karena waktu, seperti perjanjian pernikahan antara suami dan istri. *Ketiga*, kedekatan kekerabatan karena tempat, seperti, tetangga. *Keempat*, kedekatan kekerabatan karena pemeliharaan, seperti orang-orang miskin dan anak yatim. *Kelima*, kedekatan kekerabatan karena kemanusiaan.

Cakupan makna kerabat dalam al-Qur'an lebih luas daripada cakupan makna kerabat menurut ulama fikih dan para antropolog. Cakupan makna dalam fikih dan antropologi hanya terbatas pada kerabat yang memiliki hubungan biologis saja. Sementara cakupan makna kerabat dalam al-Qur'an mencakup kerabat dengan hubungan biologis dan sosiologis. Dan kekerabatan yang dimaksud dalam al-Qur'an dari segi keturunan mencakup dari dua garis, baik dari garis ayah maupun garis ibu (bilateral). Tidak maternal atau paternal. Pemahaman ulang terhadap definisi wali. Definisi wali dalam fikih adalah *al-nuṣrah*, *al-sulṭah*, *al-quḍrah* yang berarti penguasa atau yang memiliki kekuasaan. Jadi hakikat *wilāyah* dalam fikih adalah yang menguasai atau yang mengurus sesuatu. Wahbah Zuhayli mendefinisikan *wilāyah* adalah kemampuan untuk bertindak langsung tanpa izin dari orang lain.

Amir Syarifuddin Syarifuddin juga merumuskan definisi *wilāyah* yaitu seseorang yang karena kedudukannya berwenang untuk bertindak terhadap dan atas nama orang lain. Tawaran penulis adalah pemahaman ulang terhadap definisi yang telah dirumuskan di atas. Dari definisi yang tersebut di atas, tampaknya tidak ada satupun yang mengarah bahwa yang hanya berhak menjadi wali adalah laki-laki. harusnya definisi tersebut dipahami bahwa siapapun yang memiliki kemampuan dan kewenangan untuk melindungi baik laki-laki maupun perempuan berhak menjadi wali. Kesimpulan ini berdasarkan hasil penelusuran penulis terhadap terma wali dan derivasinya dalam al-Qur'an.

Terma-terma wali yang ada dalam al-Qur'an memiliki tujuh makna yaitu: wali yang bermakna pelindung, penolong, pemimpin, wali, kekasih, teman, saudara, sesembahan. Jika memang definisi wali diambil secara bahasa adalah pelindung, maka untuk konteks hari ini pelindung tidak mesti laki-laki, perempuan pun bisa jadi pelindung. Ini tentunya berbeda dengan situasi dan kondisi pada waktu itu dimana otoritas laki-laki sangat dominan. Dalam al-Qur'an disebutkan bahwa kedudukan laki-laki

dan perempuan sama kuatnya, hal ini sebagaimana yang dijelaskan dalam ayat al-Qur'an surat al-Hujurat ayat 13:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ۗ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ ۗ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ

Artinya: Hai manusia, Sesungguhnya kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa - bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal-mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia diantara kamu disisi Allah ialah orang yang paling taqwa diantara kamu. Sesungguhnya Allah Maha mengetahui lagi Maha Mengenal.

Melalui ayat tersebut secara tegas dikatakan tidak ada perbedaan antara laki-laki dan perempuan, yang membedakan manusia hanya pada ukuran ketakwaannya.

Kembali lagi kepada masalah perwalian, jika ibu memiliki hak mengurus dan merawat (*hadhanah*) anaknya, tentunya ia berhak menjadi wali terhadap anaknya, karena secara kedekatan ibu memiliki kedekatan khusus baik secara biologis maupun secara psikologis. Sistem budaya di Asia Tenggara tidak murni patriarki, bahkan perempuan memiliki relatif otonomi dan memiliki kemampuan untuk melindungi, tentunya dengan kondisi masyarakat hari ini perempuan bisa menjadi wali.

Ide atau gagasan baru yang ditawarkan dalam disertasi ini adalah mengenai konsep perwalian dari dua garis (bilateral/parental) melalui pengkajian integratif-interkoneksi, yaitu mengintegrasikan ilmu agama dan mengkoneksikannya dengan ilmu sosial (antropologi budaya). Realitas dunia menunjukkan adanya pergeseran paradigma yang mengakibatkan perubahan besar terhadap setiap aspek pergerakan manusia. Perubahan ini juga terjadi dalam dunia akademik. Realitas menunjukkan bahwa paradigma Islam telah bergeser dari corak

spesifik-parsialistik menjadi integralistik-interdisipliner sebagai sebuah tawaran. Memasuki abad baru ini, studi Islam mulai bersentuhan dengan berbagai perspektif dan metodologi keilmuan sains. Realitas ini menampakkan integrasi dan interkoneksi antara ilmu agama dan ilmu sosial.

Kajian dalam disertasi ini melibatkan paradigma konteks historis budaya komunitas penerima teks. Dalam hal ini ditemukan ada dialektika yang kuat antara teks (al-Qur'an) dan budaya masyarakatnya. Ketika teks (al-Qur'an) turun dengan menggunakan bahasa tertentu yang merepresentasikan kebudayaan serta pemikiran komunitas penggunanya, maka secara otomatis, kebudayaan serta pemikiran komunitas teks terepresentasikan dalam teks tersebut. Tidak hanya itu, suatu teks (al-Qur'an) cuma bisa bermakna secara eksistensial, bila bacaan bersentuhan dengan kebudayaan serta pemikiran masyarakat di mana bacaan (teks) tersebut turun. Tentunya ketidak terlibatan pengetahuan terhadap konteks historis akan menjadikan pemahaman teks (al-Qur'an) bersifat parsial dan menyamarkan peran fungsi yang dimainkan teks (al-Qur'an) dalam mentransformasi kebudayaan komunitas penerimanya.

Dalam proses penafsiran teks (al-Qur'an), dialektika antara teks (al-Qur'an), budaya dan bahasa tidak dapat dipisahkan. Pengabaian terhadap dialektika tersebut akan mengasilkan kekakuan tafsir pada tataran literal saja. Hal ini akan menjadi masalah ketika pemaknaan terhadap literal teks(al-Qur'an) dihadirkan pada komunitas masyarakat Islam yang memiliki perbedaan budaya dan bahasa dengan komunitas masyarakat Arab. Kondisi ini tentunya akan melahirkan tafsir yang tidak kontekstual karena terpisah dari pemikiran dan budaya masyarakat lokal.

Salah satu prinsip yang ditetapkan oleh ulama dalam merumuskan konsep perwalian adalah prinsip kekerabatan (*al-qurābah*). Masyarakat penerima teks pada waktu itu adalah masyarakat yang menganut sistem kekerabatan patrilineal, sehingga sangat wajar jika kerabat yang dipahami adalah kerabat

yang berasal dari keturunan laki-laki saja. Dan hal ini berimbas pada perwalian perempuan. Selain karena sistem kekerabatan kedudukan perempuan pun pada saat itu termarginalkan. Pada masa pra-Islam laki-laki memiliki peran central dalam masyarakat, perempuan dalam skala besar adalah milik qabilah, selanjutnya dalam skala kecil ia adalah milik ayahnya. Maka sangat wajar jika konsep perwalian dipahami hanya dari garis laki-laki.

Pada masa Rasulullah Menjelang masa hijrah Nabi Muhammad Saw. dari Mekah ke Madinah, sistem matrilineal dan patrilineal berlaksana silih berganti dan saling berdampingan di masyarakat Arab. Akan tetapi, perpaduan antara sistem matrilineal dan patrilineal ini tidak selalu seimbang. Lama kelamaan, sistem matrilineal ini ditinggalkan karena dianggap sebagai budaya jahiliah, dan bentuk patrilineal cenderung dianut karena dianggap Islami. Dari sinilah model patriarkis mulai berkembang. Ketika Nabi Saw. masih hidup, beliau bisa menyeimbangkan antara keduanya karena kemampuannya menjaga keadilan dan kesetaraan. Namun pada periode berikutnya, sistem patriarkislah yang semakin menguat.

Oleh karena itu, konsep perwalian dari garis laki-laki dalam fikih boleh jadi dipengaruhi oleh budaya masyarakat Arab-Makkah yang patriarkis, sebab al-Qur'an dan hadits tidak pernah mengungkapkan hal tersebut secara eksplisit.

Kemudian jika konsep perwalian tersebut dihadirkan kepada masyarakat dengan budaya dan sistem kekerabatan yang berbeda, tentulah menjadi sangat tidak relevan. Sistem budaya hari ini tidak murni patriarkis. Kemudian kedudukan perempuan sama dengan laki-laki pada konteks hari ini, laki-laki dan perempuan bersaing secara seimbang dalam segala aspek.

Jika kita kembali pada makna kekerabatan dan wakna wali dalam al-Qur'an yang tidak menyebutkan secara eksplisit garis kekerabatan dan wali, hal ini menunjukkan bahwa perempuan bisa menjadi wali selama ia memiliki wewenang dalam mengatur dan mengurus serta memiliki kemampuan dalam bertindak hukum.

## 5.2. Saran

Saran-saran yang ingin penulis sampaikan dalam disertasi ini, khususnya terkait dengan pengembangan kajian ilmu-ilmu keislaman adalah sebagai berikut:

1. Para peneliti sebaiknya tidak hanya melakukan penelitian dari segi materi saja, akan tetapi lebih menekankan pada kajian-kajian yang bersifat metodologi. Kajian integratif-interkonektif, mengintegrasikan ilmu agama dan mengkoneksikannya dengan ilmu-ilmu sosial merupakan salah satu cara yang penulis lakukan untuk menemukan pemahaman terhadap ayat al-Qur'an yang lebih komprehensif. Pemahaman ulang terhadap konsep perwalian dalam fikih dengan pendekatan antropologi (budaya) melahirkan pemahaman baru terhadap konsep perwalian yang menjadi solusi masalah perwalian dengan model sistem kekeluargaan hari ini, mengingat al-Qur'an memberi ruang untuk semua sistem kekerabatan yang ada. Maka tentulah pemahaman ayat dengan pendekatan budaya menjadi tawaran baru. Perwalian bilateral adalah tawaran baru terhadap konsep perwalian dalam al-Qur'an, meskipun secara metode belum mampu menyelesaikan problem dualisme antara ilmu agama dan ilmu umum, kiranya metode ini cukup memberikan jalan keluar meskipun masih terasa terbatas pada masalah-masalah tertentu saja. Oleh karena itu, hendaklah para peneliti selanjutnya dalam melakukan pengkajian lebih menekankan pada aspek kajian metodologi.
2. Penulis juga menyarankan kepada peneliti selanjutnya terkait konsep perwalian, hendaklah mengkaji dengan membedah teori *mahkūm 'alaih*. Dalam teori ini, cakap (*ahliyyah adā'*) menjadi salah satu syarat kebolehan dalam bertindak hukum. Semua manusia pada tingkatan ini (*ahliyyah adā' kāmilah*) dapat melakukan semua tindakan hukum tanpa terkecuali, dan ini berlaku untuk semua mukallaf tanpa dibatasi laki-laki atau perempuan. Dalam melakukan transaksi (*'aqd*) terhadap harta,

perempuan dianggap cakap dan boleh melakukan semua jenis transaksi, akan tetapi ketika berpindah pada perwalian nikah perempuan dianggap tidak cakap dan perwalian ini hanya dilakukan oleh wali laki-laki. Hal ini tentunya menjadi tidak sesuai dengan teori yang dirumuskan oleh ulama fikih, maka dengan demikian pengkajian tentang teori subjek hukum (*mahkūm 'alaih*) terhadap konsep perwalian perlu ditelaah kembali.

3. Pengkajian dengan model ijthad *jamā'ī* (kerja tim) antara para agamawan, budayawan, dan ilmuwan tampaknya perlu menjadi *tren* model pengkajian hari ini dalam menyelesaikan masalah-masalah kontemporer. Selain itu, sebaiknya juga perlu digagas kajian interdisipliner semacam ilmu studi antar budaya atau komunikasi antar budaya. Tujuan dari pengkajian ini adalah untuk untuk menghilangkan sikap eksklusivisme, superioritas, diskriminasi, dan etnosentrisme. Upaya ini hanya dapat dicapai jika terjadi integrasi-interkoneksi antara kajian keagamaan dan ilmu sosial lainnya.
4. Kajian terhadap definisi rukun dan syarat. Penulis merasa kajian tersebut perlu dilakukan oleh peneliti selanjutnya, mengingat pembahasan terhadap rukun dan syarat sebagai syarat penting dalam fikih tidak ditemukan. Apa yang menjadi definisi rukun atau syarat, serta bagaimana ketentuannya tidak dijelaskan dalam fikih, sehingga ketentuan rukun atau syarat yang ada menjadi tidak jelas karakteristiknya. Misalnya, dalam shalat, yang menjadi rukun dalam shalat adalah semua rangkaian perbuatan yang ada dalam shalat, rangkaian perbuatan yang ada dalam shalat berbentuk pekerjaan-pekerjaan dalam shalat. Akan tetapi ketika berpindah kepada bab nikah, dalam mazhab syafi'i, wali menjadi salah satu rukun dalam pernikahan, padahal wali adalah orang (subjek hukum/Imukallaf). Hal inilah yang dimaksud bahwa karakteristik rukun tidak jelas dalam fikih. Oleh karena itu,

hendaklah para peneliti selanjutnya melakukan pengkajian ulang terhadap ketentuan rukun maupun syarat.



## DAFTAR PUSTAKA

- ‘Abd al-‘Āfī, Ḥammūdah, *Keluarga Muslim*, terj. Anshari Thayib,, Surabaya: Bina Ilmu, 1984.
- ‘Abd al-Karīm, Khalīl, *Syari’ah: Sejarah Pergulatan Pemaknaan*, terj. Kamran As’ad,, Yogyakarta: LkiS, 2003.
- Abd Halim, “Hazairin dan Pemikirannya tentang Pembaharuan Hukum Kekeluargaan dalam Islam”, *Jurnal Penelitian Agama* 2, No. 18, Januari-Juni 1998, hlm. 135.
- Abdul Chaer, *Sosiolinguistik: Perkenalan Awal*, Jakarta: Rineka Cipta, 1995.
- Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, Yogyakarta, LKS, 2010.
- Abū Zayd, Naṣr Ḥāmid, *Maḥmūd al-Naṣ: Dirāsah fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, Beirut: al-Markaz al-Thaqafī al-‘Arabī, 1994.
- Aḥmad al-Sahāranpūrī, *Badzī al-Juhūd fī Ḥill Abī Dawūd*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah t.t., jld. IX.
- Aḥmad bin Ḥanbal, *Masā’il*, terj. Susan Spectorosky, Jakarta: Lentera, 1998.
- Aḥmad, Lailā, “Woman and The Advent of Islam”, *Signs* 11, No. 4, 1986, hlm. 680.
- Aḥmad, Lailā, *Women and Gender in Islam*, New Haven & London: Yale Universtiy Press, 1978.
- Al-Andalūsī, Abū Ḥayyān, *Tafsīr al-Baḥr al-Muḥīṭ*, Beirut: Dār al-Fikr., 1978.
- Al-‘Asqalānī, Ibn Hajar, *Fath al-Bārī*, Kairo: Mustafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1959, jld. XI.
- Al-Baghdādī, ‘Abd al-Wahhāb, *al-Ma‘ūnah ‘alā Madzhab ‘Ālim al-Madīnah*, Beirut: Dār al-Fikr, 1995, jld. II.
- Al-Bajūrī, Ibrāhīm, *Ḥāsiyah al-Bajūrī li Ibn Qāsim*, jld. II.
- Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, t.p.: t.t.p, t.t., jld. VII.
- Al-Faruqī, Lamyā, *‘Ailah, Masa Depan Kaum Wanita: Model Masyarakat Ideal Tawaran Islam Studi Amerika dan*

- Masyarakat Modern*, terj. Masyhur Abadi, Surabaya: al-Fikr, 1991.
- Al-Haddād, Al-Taḥrīr, *Wanita dalam Syari'at dan Masyarakat*, terj. Adib Bisri, cet. IV, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1993.
- Al-Ḥamīrī, 'Abd al-Mālik bin Hisyām, *al-Sīrah al-Nabawiyyah*, Kairo: tnp., 1936, jld. I.
- Al-Ḥasan, 'Abd al-Laṭīf 'Abd al-Raḥmān, "Dirāsah Naqdiyyah Li al-Fikrah al-Ummah 'inda al-'Arab", *al-Dārah*, 1999.
- Al-Isfahānī, Al-Rāghib, *al-Mufradāt fī Gharīb al-Qur'ān*, Kairo: al-Maṭba'ah al-Syarqīyyah, 1908.
- Al-Jābirī, Muḥammad 'Ābid, *al-'Aṣabiyyah wa al-Daulah: Ma'ālim Nazariyyah Khaldūniyyah fī Tārikh al-Islāmī*, Baghdad: Āfaq 'Arabiyyah, t.t.
- Al-Jaṣṣāṣ, Abū Bakr Aḥmad bin 'Alī al-Rāzī, *Aḥkām al-Qur'ān*, Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, t.t., jld. I.
- Al-Jauziyyah, Ibn Qayyim, *'Aun al-Ma'būd Syarḥ Sunan Abī Dawūd*, Beirut: Dār al-Fikr, t.t., jld. XI.
- Al-Jazīrī, 'Abd al-Raḥmān, *Kitāb al-Fikih 'alā al-Madzāhib al-Arba'ah*, Kairo: Dār al-Bayān al-'Arabī, t.t., jld. IV.
- Al-Kāsānī, 'Alā' al-Dīn Abū Bakr ibn Mas'ūd, *Badā'i' Ṣanā'i' fī Tartīb al-Syarā'i'*, Beirut: Dār-al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1986, jld. II.
- Al-Khaṭīb, Muḥammad Syarbainī, *Mughnī al-Muḥtāj*, Kairo: Mustafā al-Bābī al-Ḥalabī, jld. III.
- Al-Khumasī, Aḥmad, *al-Ta'līq 'alā Qānūn al-Aḥwāl al-Syakhṣiyyah*, t.tp.: t.p., 1994, jld. I, cet. III.
- Al-Maḥallī, Jalāl al-Dīn dan Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *Tafsīr Jalālain*, Beirut: Dār al-Fikr, t.t..
- Al-Maḥallī, Jalāl al-Dīn, *Syarḥ Minhāj al-Ṭālibīn al-Nawawī*, Kairo: Dār al-Kutub Al-'Arabiyyah, jld. III.
- Al-Marāghī, Ahmad Mustafā, *Tafsīr al-Marāghī*, Kairo: Mustafā al-Babi al-Halabi, 1974, jld. XXVI.

- Al-Mubārakpūrī, *Tuḥfah al-Ahwāz bi Syarḥ Jamī' al-Tirmidhī*, t.tp: Muḥammad 'Abd al-Muḥsin al-Maktabī, t.t., jld. IV.
- Al-Munāwī, Muḥammad 'Abd al-Ra'ūf, *Fayḍ al-Qadīr Syarḥ al-Jāmi' al-Ṣaghīr*, Beirut: Dār al-Fikr, 1937, jld. III.
- Al-Nawawī, Abū Zakariyyā Muḥyi al-Dīn bin Syaraf, *al-Majmū' Syarḥ al-Muhadzdzab*, Beirut: Dār al-Fikr, t.t., jld. XVI.
- Al-Nawawī, Abū Zakariyyā Muḥyi al-Dīn bin Syaraf. *Syarḥ Ṣaḥīḥ Muslim*, Kairo: Mustafā al-Bābī al-Ḥalabī, jld. IX.
- Al-Qalyūbī, Syihāb al-Dīn, *Qalyūbī wa 'Umairah*, Kairo: Dār al-Kutub al-'Arabiyah, jld. III.
- Al-Qāsimī, Muḥammad Jamāl al-Dīn, *Qawā'id al-Taḥdīth*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, t.t., jld. I.
- Al-Qurtūbī, Muḥammad bin Aḥmad al-Anṣārī, *al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān*, Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, 1967, jld. III.
- Al-Ramlī, Ibn Syihāb al-Dīn, *Nihāyah al-Muḥtāj ilā Syarḥ al-Minhāj*, Kairo: Mustafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1937, jld. VI.
- Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *Tafsīr al-Kabīr*, Teheran: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, t.t., jld. X.
- Al-Sa'dāwī, Nawāl, *Perempuan dalam Budaya Patriarki*, terj. Faisal Fatawi, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002.
- Al-Ṣan'ānī, Muḥammad bin Ismā'īl, *Subul al-Salām Syarḥ Bulūgh al-Marām min Jamī' Adillah al-Aḥkām*, Bandung: Pustaka Dahlan, t.t., jld. III.
- Al-Sarakhsī, Muḥammad bin Abī Sahal Syams al-A'immaḥ, *al-Mabsūṭ*, jld. III.
- Al-Syairāzī, *al-Muhadzdzab*, Beirut: Dār al-Fikr, t.t., jil. II.
- Al-Ṭabarī, Imam al-Dīn Muḥammad, *Aḥkām al-Qur'ān*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1985, jld. I.
- Al-Ṭabarī, Muḥammad bin Jarīr, *Tafsīr al-Ṭabarī*, Kairo: Maktabah al-'Alāmiyah, t.t., jld. XIII.
- Al-Ṭabātabā'ī, Muḥammad Ḥusain, *Tafsīr al-Mīzān*, Beirut: Mu'assasah al-'Alāmi li al-Maṭbū'āt, jld. IV.

- Al Yasa Abūbakar, *Ahli Waris Sepertalian Darah: Kajian Perbandingan terhadap Penalaran Hazairin dan Penalaran Fiqih Mazhab*, Jakarta: INIS, 1998.
- Al Yasa Abubakar, M.A., *Rekontruksi Fikih Kewarisan, Reposisi Hak-hak Perempuan*. Banda Aceh: LKAS, 2012.
- Al-Zamakhsyārī, Maḥmūd bin ‘Umar, *al-Mustaqsā fī amtsāl al-‘Arabī*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, jld. I.
- Al-Zamakhsyārī, Maḥmud bin ‘Umar, *Tafsīr al-Kasysyāf ‘an Haqā’iq al-Tanzīl*, Beirut: Dar al-Kitāb al-‘Arabī, t.t., jld. I.
- Amin Abdullah, “Al-Ta’wīl al-‘Ilmī: Ke Arah Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci” , *Al-Jami’ah: Journal of Islamic Studies* 39, No. 2, Juli-Desember 2001, hlm. 366.
- Amir Syarifuddin, *Hukum Perkawinan Islam di Indonesia*, Jakarta: Kencana, 2006.
- Armahedi Mahzar, *Integralisme: Sebuah Rekontruksi Filsafat Islam*, Bandung: Mizan, 1983.
- Coulson, Noel J., *A History of Islamic Law*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1964.
- Departemen Kebudayaan Indonesia, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka 1988.
- Djuju Sujana, *Peranan Keluarga di Lingkungan Masyarakat*, dalam Waryani Fajar Riyanto, *Sistem Kekerabatan dalam al-Qur’an*.
- Engineer, Asghar Ali, *Hak-hak Perempuan dalam Islam*, terj. Farid Wajidi dkk, Yogyakarta: LSPPA & CUSO, 1994.
- Essack, Farid, *Qur’an, Liberation & Pluralism: An Islamic Perspectives of Interreligious Solidarity Against Oppression*, England: Oneworld, 1977.
- Fajar Riyanto, *Sistem Kekerabatan dalam al-Qur’an Perspektif Antropolinguistik*, Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2010.
- Fowler and F.G., *Oxford Dictionary*, Oxford: Oxford Press, 1951, hlm. 424.

- Fyzee, Asaf A. A., *Outline of Muhammad Law*, London: Oxport University Press, 1995, cet. II.
- Goldziher, Ignaz, *Introduction to Islamic Theology and Law*, Princeton New York: Princeton University Press, 1981.
- Hasan, Riffat, *Woman in The Context of Marriage: Divorce and Polygamy in Islam*, Kumpulan Makalah.
- Hazairin, *Hendak Ke Mana Hukum Islam*, Jakarta: Tintamas, 1976.
- Hazairin, *Hukum Kewarisan Bilateral Menurut al-Qur'an dan Hadis*, Jakarta: Tintamas, 1967.
- Heddy Shri Ahimsa-Putra, *Struktualisme Levi-Strause: Mitos dan Karya Sastra*, Yogyakarta: Kepel Press, 2006.
- Hendi Suhendi dan Ramdani Wahyu, *Pengantar Studi Sosiologi Keluarga*, Bandung: Pustaka Setia, 2001.
- Hitti, Philip K., *History of Arabs*, London: Macmillan, 1946.
- Ibn al-'Arabī, Abū Bakr Muḥammad bin 'Abdullah, *Aḥkām al-Qur'ān*, Kairo: 'Īsā al-Babī al-Ḥalabī, 1967, jld. I.
- Ibn Humām al-Ḥanafī, Kamal al-Dīn, *Syarḥ Faṭḥ al-Qadīr*, Beirut: Dār al-Fikr, jld. III.
- Ibn Kathīr, 'Imād al-Dīn Ismā'īl, *Tafsīr al-Qur'ān al-Azīm*, Beirut: Dār al-Fikr, t.t., jld. I.
- Ibn Mājah, *Sunan Ibn Mājah*, hadis no. 1872.
- Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab*, Beirut: Dār Ṣādir, jld. XI.
- Ibn Qayyim al-Jauziyyah, *I'lām al-Muwaqqi'in*, Beirut: Dar al-Jil, t.t., jld. III.
- Ibn Qudāmah al-Muqaddasī, 'Abdullāh, *al-Kāfī fī Fikih al-Imām al-Mubajjal Aḥmad ibn Ḥanbal*, Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1988, jld. III, cet. VII.
- Ilyas Anton Ilyas dan Adwara Ilyas, *al-Qāmūs al-'Aṣrī al-Injilīzī*, Kairo: Maktabah al-Miṣriyyah, 1970.
- Izutsu, Toshihiko, *God and Man in The Koran; Semantics of the Koranic Weltanscaunung*, Canada: McGill University Press, 1963.

- Kaelan, “Kajian Makna al-Qur’an” dalam *Sistem Kekerabatan dalam al-Qur’an*, ed. Waryani Fajar Riyanto.
- Karīm Zakī, Ḥusām al-Dīn, *al-Dīn al-Ta’bīr al-Iṣṭilāḥī*, Kairo: Maktabah al-Lughawiyah, 1985.
- Karīm Zakī, Ḥusām al-Dīn, *al-Qarābah: Dirāsah Unthurūlūghiyah li Alfāz wa ‘Alaqāt al-Qarābah fī al-Thaqāfah al-‘Arabiyyah*, Kairo: Dār al-Anjlū al-Miṣriyyah, 1990.
- Koentjaraningrat, *Metode-metode Penelitian Masyarakat*, Jakarta: Gramedia, 1978.
- Koentjaraningrat, *Pokok-pokok Antropologi Sosial*, Jakarta: Dian Rakyat, 1985.
- Lapidus, Ira M., *A History of Islamic Societies*, Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- Lewis, Bernard, *Apa yang Salah? Sebab-sebab Runtuhnya Khilafah dan Kemunduran Umat Islam*, terj. Ahmad Lukman, Jakarta: Ina Publikatama, 2004.
- Lubbock, J., *The Origin of Civilization and Primitive Condition of Man*, London: tnp, 1873.
- M. Munandar Soelaeman, *Ilmu Sosial Dasar dan Teori dan Konsep Ilmu Sosial*, Bandung: Rafika Aditama, 2000.
- Mernissi, Fatima, *Wanita dalam Islam*, terj. Raḥmani Astuti, Bandung: Pustaka, 1994.
- Muḥammad Fu’ād ‘Abd al-Bāqī, *al-Mu‘jam al-Mufahras li Alfāz al-Qur’ān*, Beirut: Dār al-Fikr, 1981.
- Muḥammad Idris Ramulyo, *Hukum Perkawinan Islam*, Semarang: PT. Toha Putra, 2010.
- Mukhsin Nyak Umar, *Kedudukan Wali Perkawinan dalam Islam*, Tesis, Pulau Penang: PPs Universitas Sains Malaya, 1997.
- Munawir Sjadzali, *Ijtihad Kemanusiaan*, Jakarta: Paramadina, 1995.

- Murdock, G.P, *Cognatic Fronts of Social Organization: Social Structure in South East Asia*, New York: Wenner Green Foundation for Antropological Reswarch, 1960.
- Mustafa Amin, *Pembacaan Wacana Linguistik Pasca Strukturalisme*, <http://google.com>, 8 Agustus 2020.
- Mustafā, Ibrāhīm, dkk, *al-Mu'jam al-Wasīṭ*, ttp: Majma' al-Lughah al-'Arabiyyah, t.t, jld.
- Nasaruddin Umar, *Al-Qur'an Untuk Perempuan*, Jakarta: Jaringan Islam Liberal, 2002.
- Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif al-Qur'an*.
- Nazir, Wiliam, *al-Mar'ah al-'Arabiyyah fī Miṣr al-Qadīm*, ttp.: Dār al-Qalam, 1965.
- Palm, C. H. M., *Sejarah Antropologi Budaya*, Bandung: Jemmars, 1980.
- Paul A. Erickson dan Liam Murphy, *Sejarah Teori Antropologi, Penjelasan Komprehensif*, terj. Mutia Nurul Izzati, Jakarta: Prenadamedia Group, 2018.
- Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an*, Jakarta: Lentera Hati, 2004.
- Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an: Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Ummat*, Bandung: Mizan, 1996.
- Rasyīd Riḍā, Muḥammad, *Tafsīr al-Manār*, Beirut: Dār al-Ma'rifah, t.t., jld. V.
- Robet Sibarani, *Antropolinguistik*, Medan: Penerbit Poda, 2004.
- S. T. Sunardi, dalam Waryani Fajar Riyanto, *Sistem Kekerabatan dalam al-Qur'an*, Yogyakarta, 2010.
- Sābiq, Sayyid, *Fikih al-Sunnah*, Beirut: Dār al-Fikr, jld. III.
- Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika al-Qur'an: Mazhab Jogja*, Yogyakarta: Islamika, 2003.
- Saifuddin, *Wali Nikah Perempuan dalam Sunnah, Kajian Kualitas Sanad*, Searfiq: Banda Aceh, 2013.

- Saisse, Louis and Iskandar Chehata, *Vocabularie Francaise-Arabe*, London: Longman, 1951.
- Sanderson, *Sosiologi Makro: Sebuah Pendekatan terhadap Realitas Sosial*, terj. Farid Wajidi dan S. Meno, Jakarta: Rajawali Pers, 1993.
- Siddique, Kaukab, *Menggugat Tuhan yang Maskulin*, terj. Arif Maftuhi, Jakarta: Paramadina, 2002.
- Soemiati, *Hukum Perkawinan*, Jakarta: Rineka Cipta, 2009.
- Soerjono Soekanto, *Hukum Adat Indonesia*, Jakarta: Rajawali Press, 1986.
- Soerjono Soekanto, *Pengantar Penelitian Hukum*, Jakarta: UI Press, 1986, cet. III.
- Soerjono Soekanto, *Sosiologi Keluarga tentang Ikhwal Keluarga, Remaja, dan Anak*, Jakarta: Rineka Cipta, 1999.
- Soraya Devy, *Urutan Wali Nikah Rumusan Imam Mazhab Ditinjau dari Perspektif Fikih Modern*, Tesis, Banda Aceh: PPs UIN Al-Raniry, 2006.
- Syafiq Hasyim, *Hal-hal yang Tak Terpikirkan: Tentang Isu-isu Keperempuanan dalam Islam*, Bandung: Mizan, 2001.
- Syahrūr, Muḥammad, *Dirāsāt Islāmiyyah Mu‘āṣirah fī al-Daulah wa al-Mujtama‘*, Damaskus: al-Ahāli li al-Nasyr wa al-Tauzī‘, 1994.
- Syarabī, Hisyām *Neo Patriarchy: a Theory of Distorted Change in Arab*.
- Syarabī, Hisyām, *Neo Patriarchy: a Theory of Distorted Change in Arab Society*, Oxford: Oxford University Press, 1988.
- Syarbainī, Khaṭīb, *Mughnī Muḥtāj*, jld. II.
- Tim Penyusun Kamus Pusat Bahasa Indonesia, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka 2001, cet. III.
- Turiman, “Metode Semiotika Hukum Jacques Derrida, Membongkar Gambar Lambang Negara Indonesia”, *Jurnal Hukum dan Pembangunan* 45, No. 2, (2015).

- Wahbah al-Zuhailī, *al-Fikih al-Islāmī wa Adillatuh*, Damaskus: Dār al-Fikr, jld. 9.
- Watt, Montgomery, *Islam and Integration of Society*, London: tnp., 1966.
- Watt, Montgomery, *Muhammad at Medina*, Oxford: Oxford University Press, 1972, hlm. 272.
- Watt, Montgomery, *Muhammad's Mecca History in The Quran*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1988.
- William J. Goode, *Sosiologi Keluarga*, terj. Laila Hanoom, Jakarta: Bumu Aksara, 1995.
- Yaswirman, *Hukum Kekeluargaan Adat dan Hukum Kekeluargaan Islam di Indonesia: Studi dalam Masyarakat Mineal Minangkabau*, Disertasi, Jakarta: PPs UIN Syarif Hidayatullah, 1997.
- Yayan Sopyan, *Tarikh Tasyri': Sejarah Pembentukan Hukum Islam*, Depok: Gramata Publishing, 2010.

