

Dr. Abd. Wahid, M.Ag

**Pandangan Ibnu Katsir dan M. Quraish Shihab
Seputar Kemahraman Anak Tiri**



Editor : Nazaryani, M.Ag



Dr. Abd. Wahid, M. Ag

**PANDANGAN IBN KATSIR DAN M. QURAISH SHIHAB
SEPUTAR AYAT KEMAHRAMAN ANAK TIRI**



**Penerbit: SEARFIQH Banda Aceh
2022**

Pandangan Ibn Katsir dan M. Quraish Shihab seputar Ayat
Kemahraman Anak Tiri, Penulis: Dr. Abd. Wahid, M.Ag,
Editor Nazaryani, S. Ag, M. Ag, Penerbit: SEARFIQH
Banda Aceh.

Penulis:
Dr. Abd. Wahid, M. Ag

Editor:
Nazaryani, S. Ag, M. Ag

Design Sampul:
Shalha Rahmatina

Cetakan I, Rabiul Awal 1444 H / September 2022 M

ISBN: 978-623-95779-6-4

Diterbitkan Oleh:
Forum Intelektual al-Qur'an dan Hadits Asia Tenggara
(SEARFIQH), Banda Aceh
Jl. Tgk. Chik Pante Kulu No. 13 Dusun Utara,
Kopelma Darussalam, Kota Banda Aceh, 23111
HP. 08126950111
Email: penerbitsearfiq@gmail

HAK CIPTA DILINDUNGI UNDANG-UNDANG

KATAPENGANTAR

Alhamdulillah, puji dan syukur penulis panjatkan kehadirat Allah Swt, berkat kudrah dan inayahNyalah penulis dapat merampungkan buku ini. Shalawat dan salam penulis sanjungkan kepada Nabi Besar Muhammad Saw. yang menjadi sumber pengetahuan bagi umatnya hingga akhir masa.

Penulis sangat perlu mengucapkan terima kasih kepada semua pihak yang telah membantu penulis menyelesaikan penulisan buku ini, terutama untuk editor yang telah bersusah payah mendeteksi kesalahan teknis buku ini, sehingga buku ini layak untuk diterbitkan. Terima kasih juga penulis sampaikan kepada pihak penerbit SEARFIQH Banda Aceh yang telah bersedia menerbitkan buku ini.

Buku ini memaparkan bagaimana sebenarnya pendapat ulama tafsir tentang kemahraman anak tiri. Tema ini cukup penting, mengingat banyaknya kasus-kasus dalam masyarakat yang tidak memposisikan anak tiri dalam posisi yang sepatutnya seperti diatur dalam kitab Suci Alquran.

Mudah-mudahan buku ini memberi manfaat bagi semua pembaca, dan menjadi amal ibadah bagi penulis. Amin ya rabbal 'alamin.

Banda Aceh, 3 September 2022
Penulis

Dr. Abd. Wahid, M. Ag

DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR / v

DAFTAR ISI / v

**BAGIAN PERTAMA
PENDAHULUAN/ 1**

BAGIAN KEDUA

TERMINOLOGI MAHRAM DAN ANAK TIRI

- A. Definisi Mahram / 23
- B. Pembagian Mahram / 26
 - 1. Mahram Abadi (*Mahram Muabbad*) 26
 - a. Mahram karena Faktor Garis Keturunan (*Nasab*) / 30
 - b. Mahram karena Faktor Sepersusuan (*Raḍā'ah*) / 33
 - c. Mahram karena Faktor Perkawinan (*Muṣaharah*) / 35
 - 2. Mahram Sementara (*Mahram Muaqqat*) / 44
- C. Definisi Anak Tiri / 51

BAGIAN KETIGA

**KEMAHRAMAN ANAK TIRI DALAM AL-QURAN
MENURUT IBNU KATSIR DAN M. QURAISH
SHIHAB**

- A. Sejarah Hidup dan Intelektual Mufasir / 55
 - 1. IbnuKatsir / 55
 - a. Biografi dan Sejarah Hidup Ibnu Katsir / 55
 - b. Sejarah Penulisan Tafsir Ibnu Katsir dan

- Sekilas mengenai Kitab *Tafsir Alquranul 'Azim* / 59
2. M. Quraish Shihab / 65
 - a. Biografi dan Sejarah Hidup M. Quraish Shihab/ 65
 - b. Sejarah Penulisan dan Sekilas mengenai *Tafsir al-Misbah* / 68
 - B.** Ayat tentang Kemahraman Anak Tiri / 74
 1. QS. Al-Nisa : 23 / 74
 2. Penjelasan dari Segi Qirāat / 75
 3. Pengungkapan Anak Tiri dalam Alquran / 76
 - C.** Kemahraman Anak Tiri menurut Ibnu Katsir dan M. Quraish Shihab / 77
 1. Penafsiran Ibnu Katsir / 77
 2. Penafsiran M. Quraish Shihab / 95
 - D.** Perbedaan Pandangan Ibnu Katsir dan M. Quraish Shihab tentang Kemahraman Anak Tiri / 101
 - E.** Landasan Perbandingan Penafsiran Ibnu Katsir dan M. Quraish Shihab/ 126
 1. Perbandingan terhadap Kemahraman Anak Tiri / 126
 2. Perbandingan terhadap Anak Tiri dalam Asuhan Suami / 128
 3. Perbandingan terhadap Metode Berhujjah Ibnu Katsir dan M. Quraish Shihab / 128
 - F.** Analisa Penulis terhadap Kemahraman Anak Tiri / 130

BAGIAN PERTAMA

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Alquran adalah kitab petunjuk yang berisi pesan serta ajaran bagi seluruh umat manusia. Alquran secara teks tidak berubah, akan tetapi penafsiran terhadap teks tersebut selalu berubah sesuai dengan konteks dan ruang waktu manusia. Karenanya, Alquran selalu membuka diri untuk dianalisis serta ditafsirkan dengan berbagai alat dan metode yang bertujuan untuk membedah serta mengulas makna-makna yang terkandung dalam ayat Alquran tersebut.¹ Dari situlah munculnya berbagai penafsiran oleh para mufasir terhadap ayat Alquran, namun di samping itu, penafsiran para mufasir tidaklah keluar dari teks atau makna asli yang dikandung oleh Alquran, hanya saja pemahaman mereka yang berbeda dalam memahami ayat Alquran namun tujuan yang dituju tetap sama yaitu tidak keluar dari pesan yang disampaikan oleh suatu ayat tersebut serta tetap bertujuan untuk menyelesaikan problematika kehidupan manusia.²

Perbedaan pendapat mufasir dalam menafsirkan Alquran di antaranya dapat ditemukan pada pemahaman tentang kemahraman anak tiri. Sebagaimana yang diketahui bahwa, anak merupakan anugerah dan titipan yang Allah berikan kepada manusia, maka kewajiban bagi setiap

¹Thomas Ballantine. dkk, *Alquran tentang Akidah dan Segala Amal Ibadah Kita*, Terj. A.Nashir Budiman (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1996), hlm.14.

²Umar Shihab, *Kontekstualitas Alquran Kajian Tematik atas Ayat-ayat Hukum dalam Alquran* (Jakarta: Pena Madani, 2005), hlm.3.

manusia untuk menjaga serta memelihara titipan tersebut.³ Banyak ayat Alquran yang membahas tentang anak, baik itu anak kandung, anak angkat maupun anak tiri, akan tetapi pada pembahasan ini tulisan lebih diarahkan mengenai anak tiri serta kemahramannya berdasarkan penjelasan dalam Alquran. Adapun ayat Alquran yang mengandung pembahasan mengenai anak tiri terdapat dalam Q.S. Al-Nisa ayat 23.

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأَخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُم مِّنَ الرَّضْعَةِ وَأُمَّهُتُم نِسَائِكُمْ وَرَبِّبَاتِكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ فَإِن لَّمْ تَكُونُوا دَخَلْتُم بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِّنْ أَصْلَابِكُمْ وَأَن تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا ﴿٢٣﴾

“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 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

³Ibrahim Amini, *Anakmu Amanat-Nya*, Terj. M.Anis Maulachela (Jakarta: Al-Huda, 2006), hlm.119.

kandungmu (menantu), dan menghimpunkan (dalam perkawinan) dua perempuan yang bersaudara, kecuali yang telah terjadi pada masa lampau, sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang”.

Pada awal ayat di atas Allah menyebutkan tentang wanita-wanita yang haram dinikahi oleh seorang lelaki, baik itu dari sebab nasab (keturunan) maupun dari sebab persusuan.⁴ Kemudian pada akhir ayat Allah menyebutkan wanita-wanita yang haram dinikahi oleh seorang lelaki karena sebab perkawinan, dan di antara wanita yang haram dinikahi karena sebab perkawinan ialah anak tiri.

Sebagaimana yang telah dipaparkan di atas bahwa, dalam Alquran Allah telah menyebutkan wanita-wanita yang haram dinikahi oleh seorang lelaki, baik itu dari sebab keturunan, persusuan maupun perkawinan. Mengenai wanita-wanita yang haram dinikahi karena sebab keturunan dan persusuan, para mufasir tidak memiliki perbedaan pendapat dalam memahami atau menafsirkan kemahraman wanita-wanita yang haram dinikahi karena sebab keduanya (keturunan dan persusuan).

Para ulama tafsir tidak mempermasalahkan tentang kemahraman wanita-wanita yang haram dinikahi karena sebab keturunan maupun persusuan. Akan tetapi, mengenai wanita-wanita yang haram dinikahi karena sebab perkawinan, maka di sinilah terdapat perbedaan pendapat mufasir dalam memahami atau menafsirkan tentang kemahraman wanita-wanita yang haram dinikahi oleh seorang lelaki karena sebab perkawinan.

⁴Ibnu Katsir, *Tafsir Alquran al-‘Azim*, Terj. H.Salim Bahreisy, Jilid.2 (Surabaya: PT Bina Ilmu), hlm.344.

Sebagaimana yang diketahui bahwa, wanita-wanita yang haram dinikahi karena sebab perkawinan salah satu di antaranya ialah anak tiri, sehingga perbedaan pendapat mufasir dalam memahami tentang kemahraman wanita-wanita yang haram dinikahi karena sebab perkawinan yakni terdapat pada kemahraman anak tiri.

Para mufasir berbeda pendapat dalam memahami tentang kemahraman anak tiri dalam Alquran. Ibnu Katsir dalam kitab tafsirnya menyatakan bahwa, anak tiri dapat dikatakan mahram bagi ayah tirinya (suami ibunya) dengan syarat ibunya telah dicampuri oleh ayah tirinya. Ibnu Katsir menjadikan *dukhul* (campur) sebagai syarat anak tiri menjadi mahram bagi ayah tirinya baik anak tiri tersebut berada dalam asuhan ayah tirinya atau tidak. Pernyataan tersebut sebagaimana yang beliau ungkapkan dalam penafsirannya ialah ;

Diharamkan bagimu terhadap anak-anak perempuan dari istri yang telah kamu campuri, dan mengenai firman Allah *وَرَبَائِكُمُ الَّتِي فِي حُجْرِكَ* (anak-anak istrimu yang dalam pemeliharaanmu), berdasarkan pendapat jumhur ulama bahwa *rabibah* (anak tiri) hukumnya tetap haram untuk dinikahi oleh ayah tirinya, baik ia berada dalam asuhan atau pemeliharaan ayah tirinya (suami ibunya) atau tidak. Mereka (jumhur ulama) berpendapat bahwa, ayat tersebut yang menyatakan anak-anak istrimu yang dalam pemeliharaanmu itu bermakna umum sehingga tidak mengandung *mafhum* (pengertian apa pun) yakni tidak bisa

dipahami sebaliknya (tidak adanya *mafḥūm mukhālafah* di dalamnya).⁵

M. Quraish Shihab dalam kitab tafsirnya menyatakan bahwa anak tiri dapat dikatakan mahram bagi ayah tirinya (suami ibunya) dengan syarat ibunya telah dicampuri dan anak tersebut berada dalam asuhan atau pemeliharaan ayah tirinya tersebut. Pernyataan tersebut sebagaimana yang beliau ungkapkan dalam penafsirannya sebagai berikut:

Kemudian Allah menyebutkan anak-anak istri kamu yang berada dalam pemeliharaanmu yaitu anak tiri yang berada dalam asuhan atau pemeliharaanmu, karena mereka dapat disamakan dengan anak kandung sendiri, dan anak tiri yang haram dinikahi juga merupakan anak tiri yang berasal dari istri yang telah kamu campuri, sedangkan bila istri tersebut sudah kamu ceraikan atau meninggal dunia sebelum kamu campuri, maka boleh bagimu untuk menikahi anak tiri tersebut selama ia tidak berada dalam asuhan atau pemeliharaanmu.⁶

Perbedaan pemahaman para mufasir terhadap firman Allah tersebut, membuat para mufasir tersebut memiliki pendapat yang berbeda juga dalam mengelompokkan dan memahami ayat yang berbicara tentang anak tiri yang berada dalam asuhan.

Sebagian mufasir memahami firman Allah yang artinya “anak tiri dalam asuhan” sebagai ayat yang keluar dari tempat keumumannya atau yang dikenal sebagai *خرج مخرج*

⁵Al-Imam Abul Fida Isma'il Ibnu Katsir al-Dimasyqi, *Tafsir...*, 557.

⁶M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Miṣbāh: Pesan, Kesan dan Keserasian Alquran Vol.2* (Jakarta: Lentera Hati, 2007), 391

الغالب sehingga ayat tersebut tidak dapat dipahami sebaliknya, karena tidak mengandung pemahaman apapun padanya, dan hal tersebut hanya menggambarkan kondisi yang umum terjadi, sehingga tidak dapat dipahami dengan makna sebaliknya.

Sebagian mufasir lainnya, memahami firman Allah tersebut yang artinya “anak tiri dalam asuhan” sebagai ayat yang dapat dipahami dengan makna sebaliknya, karena dianggap adanya pemahaman sebaliknya (*mafḥūm mukhālafah*) pada ayat tersebut. Sehingga ayat tersebut tidak dapat dimasukkan dalam pemahaman مخرج الغالب, karena ayat tersebut dipahami dengan pemahaman sebaliknya (*mafḥūm mukhālafah*) yakni ayat yang memiliki makna sebaliknya meskipun tidak disebut secara jelas *illatnya* pada ayat tersebut.

Berdasarkan paparan di atas, tampak bahwa yang menjadi permasalahan pokok dalam penelitian ini adalah tentang perbedaan pendapat mufasir mengenai kemahraman anak tiri dalam Alquran berdasarkan pemahaman masing-masing mufasir dalam memahami tentang kemahraman anak tiri.

B. Kajian Terdahulu

Sebagai langkah awal dalam membahas studi perbandingan, penulis menelaah buku-buku serta karya ilmiah yang ada relevansinya dengan karya ini. Berdasarkan telaah pustaka yang telah dilakukan, maka didapatkan beberapa tulisan yang telah membahas tentang tema yang sama serta pembahasan yang hampir sama dengan karya ini, baik pembahasan mengenai mahram maupun pembahasan

mengenai anak tiri. Akan tetapi, penelitian dan tulisan-tulisan tersebut belum memfokuskan kajiannya pada permasalahan yang terkait tentang pendapat mufasir tentang kemahraman anak tiri. Diantara tulisan-tulisan yang ada relevansinya dengan penelitian ini ialah sebagai berikut:

1. Buku yang ditulis oleh Aini Aryani yang berjudul “*Keluarga Istri yang Jadi Mahram Buat Suaminya*”. Di dalam buku ini dijelaskan tentang status mahram anak tiri terhadap ayah tirinya, dimana seorang anak tiri dapat dikatakan mahram bagi ayah tirinya dengan satu syarat yakni telah terjadinya *dukhul* (hubungan intim) antara ibunya dengan ayah tirinya tersebut.⁷

Jadi, dalam buku tersebut hanya disebutkan *dukhul* sebagai satu syarat anak tiri menjadi mahram bagi ayah tirinya, dan tidak menyebutkan pendapat para ahli tafsir dalam memaparkan dan menjelaskan hubungan mahram tersebut serta tidak menyinggung mengenai keadaan anak tiri yang berada dalam asuhan ayah tirinya.

Maka dari itu, menurut penulis tulisan tersebut ada hubungannya dengan tulisan ini, karena dalam tulisan ini akan mengkaji tentang status kemahraman anak tiri menurut mufasir dengan melihat syarat serta kaitannya dengan kedudukan anak tiri tersebut berada dalam asuhan ayah tirinya atau tidak. Sehingga menemukan suatu pendapat yang dianggap paling *rajih* dalam menetapkan kemahraman anak tiri dalam Alquran.

2. Artikel dalam Jurnal Muslim Heritage, Vol. 2, No. 1, Mei-Oktober 2017, ditulis oleh Agus Hermanto dengan judul “*Larangan Perkawinan Perspektif Fikih dan*

⁷Aini Aryani, *Keluarga Istri yang Jadi Mahram buat Suaminya* (Jakarta: Rumah Fiqih Publishing, 2018), hlm. 17.

Relevansinya dengan Hukum Perkawinan di Indonesia". Artikel ini berisi tentang larangan terjadinya sebuah perkawinan karena sebab mahram dimana salah satunya yaitu larangan menikah dengan wanita yang menjadi *mahram* atas dasar perkawinan, dan salah satu diantara wanita yang haram dinikahi karena sebab perkawinan yaitu anak tiri.⁸

Dalam artikel tersebut dijelaskan bahwa anak tiri akan dikatakan sebagai *mahram* bagi ayah tirinya yaitu haram dinikahi oleh ayah tirinya dengan syarat ayah tiri tersebut telah melakukan hubungan (bercampur) dengan ibunya. Jadi, dalam jurnal tersebut hanya menyebutkan syarat anak tiri dapat dikatakan *mahram* bagi ayah tirinya, sehingga perbedaan dengan penelitian ini ialah, dalam penelitian ini mencoba menjelaskan pendapat para mufasir dalam menentukan tentang kemahraman anak tiri bagi ayah tirinya yang dikuatkan dengan alasan-alasan penafsiran masing-masing mufasir tersebut, serta juga menjelaskan tentang kedudukan anak tiri yang berada dalam asuhan ayah tirinya.

3. Artikel dalam Jurnal Ilmiah Syari'ah, Volume 17, Nomor I, Januari-Juni 2018 yang ditulis oleh Arisman dengan judul "*Mahram dan Kawin Sesuku dalam Konteks Hukum Islam: (Kajian Tematik Ayat-ayat Hukum Keluarga)*". Dalam artikel ini terdapat penjelasan tentang kemahraman

⁸Agus Hermanto, "Larangan Perkawinan Perspektif Fikih dan Relevansinya dengan Hukum Perkawinan di Indonesia", Jurnal *Muslim Heritage*, Vol. 2, No. 1, Mei-Oktober 2017, hlm. 130.

anak tiri terhadap ayah tirinya akan terjadi apabila ayah tirinya itu telah mencampuri ibunya.⁹

Dalam artikel tersebut tidak terdapat berbagai pendapat lainnya tentang kemahraman anak tiri terhadap ayah tirinya, dan juga tidak terdapat penjelasan mengenai status kemahraman anak tiri yang berada dalam asuhan ayah tirinya yakni apakah anak tiri yang berada dalam asuhan ayah tirinya itu juga dapat dijadikan mahram bagi ayah tirinya atau tidak.

Jadi, letak perbedaan antara artikel di atas dengan karya ini ialah dalam artikel tersebut hanya menjelaskan secara umum tentang kemahraman anak tiri terhadap ayah tirinya tanpa menjelaskan lebih dalam tentang kedudukan anak tiri tersebut baik berada dalam asuhan ayah tirinya atau tidak, sedangkan dalam karya ini akan dijelaskan tentang status kemahraman anak tiri baik kedudukannya itu berada dalam asuhan ayah tirinya atau tidak, yang dikuatkan dengan pendapat para mufasir dalam memahami tentang kemahraman anak tiri dalam Alquran.

4. Skripsi yang ditulis oleh Arma Yunita Sena, mahasiswi Fakultas Syariah Universitas Islam Negeri Raden Intan Lampung, dengan judul “*Tinjauan Hukum Islam Tentang Menikahi Anak Mantan Istri Ba'da Dukhul*”. Skripsi ini berisi penjelasan tentang hukum menikahi anak tiri dari istri yang telah diceraikan setelah adanya *dukhul* dengan istri tersebut.

Ayah tiri haram menikahi anak mantan istrinya jika telah terjadinya *dukhul* antara ayah tiri tersebut dengan

⁹Arisman, “Mahram dan Kawin Sesuku Dalam Konteks Hukum Islam: (Kajian Tematik Ayat-ayat Hukum Keluarga)”, *Jurnal Ilmiah Syari'ah*, Volume 17, Nomor I, Januari-Juni 2018, hlm. 53.

istrinya (ibu anak tiri), karena anak tiri tersebut telah menjadi mahram bagi ayah tirinya meskipun ayah tiri itu telah bercerai dengan ibunya, sebab yang menjadi syarat anak tiri tersebut menjadi mahram bagi ayah tirinya yaitu adanya *dukhul* antara ayah tirinya dengan ibunya meskipun mereka sudah bercerai maka tetap tidak mengubah status mahram anak tiri tersebut terhadap ayah tirinya.¹⁰

Berdasarkan hal itu, maka skripsi tersebut terdapat relevansi dengan tulisan ini yaitu sama-sama mencari status kemahraman anak tiri terhadap ayah tirinya, namun perbedaan antara keduanya yaitu, dalam skripsi tersebut hanya membahas tentang hukum menikahi anak mantan istrinya setelah adanya *dukhul* antara keduanya, sedangkan dalam karya ini lebih difokuskan pada status kemahraman anak tiri dalam Alquran menurut para mufasir tanpa melihat ibunya telah diceraikan atau tidak, serta membahas tentang kedudukan dan kemahraman anak tiri yang berada dalam asuhan ayah tirinya.

Berdasarkan hasil telaah pustaka tersebut, maka penulis merasa belum menemukan karya ilmiah yang mengkaji dan menjelaskan tentang kemahraman anak tiri dalam Alquran berdasarkan perbedaan pendapat para mufasir. Oleh karena itu, dengan penafsiran yang tepat dari berbagai kitab tafsir yang mu'tabar nantinya diharapkan dapat menjawab permasalahan tersebut.

C. Kerangka Teori

¹⁰Arma Yunita Sena, "Tinjauan Hukum Islam tentang Menikahi Anak Mantan Istri Ba'da Dughul" (Skripsi Fakultas Syariah, Universitas Islam Negeri Raden Intan Lampung, 2018), hlm. 44.

Dalam suatu karya ilmiah, kerangka teori disusun sebagai suatu landasan berpikir yang menunjukkan dari sudut mana masalah akan disoroti. Selain itu, kerangka teori juga dijadikan sebagai acuan dasar operasional yang berfungsi menuntun peneliti menelaah dan memecahkan masalah penelitian.¹¹ Terkait dengan karya ini, permasalahan tentang pandangan mufasir terhadap kemahraman anak tiri dalam Alquran akan diarahkan pada teori *fungsiionalisme structural* yang dikemukakan oleh Talcott Parsons.

Teori *fungsiionalisme structural* merupakan salah satu paham atau perspektif di dalam sosiologi yang memandang masyarakat sebagai satu sistem yang terdiri dari bagian-bagian yang saling berhubungan satu sama lain dan bagian yang satu tak dapat berfungsi tanpa ada hubungan dengan bagian yang lain. Pandangan teori ini, masyarakat terdiri dari berbagai elemen atau insitusi. Masyarakat luas akan berjalan normal kalau masing-masing elemen atau institusi menjalankan fungsinya dengan baik.¹²

Asumsi dasar dari Teori Fungsiionalisme Struktural, salah satu paham atau prespektif di dalam sosiologi yang memandang masyarakat sebagai satu sistem yang terdiri dari bagian-bagian yang saling berhubungan satu sama lain dan bagian yang satu tidak dapat berfungsi tanpa adanya hubungan dengan bagian yang lainnya. Kemudian perubahan yang terjadi pada satu bagian akan menyebabkan ketidak seimbangan dan pada gilirannya akan menciptakan perubahan pada bagian lainnya. Perkembangan fungsiionalisme

¹¹Tim Revisi, *Panduan Penulisan Tesis dan Disertasi*, (Banda Aceh, Pasca Sarjana UIN Ar-Raniry, 2018), hlm.17.

¹²Bernard Raho, SVD, *Teori Sosiologi Modern*, (Jakarta: Prestasi Pustaka, 2007), hlm.48.

didasarkan atas model perkembangan sistem organisasi yang didapat dalam biologi, asumsi dasar teori ini ialah bahwa semua elemen harus berfungsi atau fungsional sehingga masyarakat bisa menjalankan fungsinya dengan baik.¹³

Jadi, teori fungsionalisme struktural tersebut menjelaskan tentang fungsi dan hubungan suatu sistem yang membutuhkan kepada sistem lainnya dalam menjalankan perannya karena dalam teori ini setiap individu (sistem) memiliki fungsi dan perannya masing-masing sehingga dengan fungsi tersebut dapat menghubungkan antara satu sistem dengan sistem yang lain. Meskipun terdapat ketidak seimbangan antara satu sistem dengan sistem lainnya, namun tetap ada kesinambungan diantaranya karena keduanya itu saling membutuhkan dalam memerankan fungsinya masing-masing.

Kaitan teori fungsionalisme struktural tersebut dengan karya ini yaitu tentang pandangan mufasir terhadap kemahraman anak tiri dalam Alquran ialah terdapat perbedaan pendapat mufasir dalam memahami dan menafsirkan tentang kemahraman anak tiri. Perbedaan pendapat mufasir tersebut dapat dibuktikan dengan menggunakan teknik analisis komparatif dalam karya ini serta dengan metode tafsir *muqaran* dalam membandingkan pendapat mufasir, namun dalam perbedaan pendapat mufasir tersebut terdapat kesinambungan diantaranya, dalam arti adanya hubungan antar pendapat mufasir yang antara keduanya itu saling memiliki fungsi masing-masing untuk menguatkan suatu pendapat atau penafsiran dalam memahami tentang kemahraman anak tiri dalam Alquran

¹³Bernard Raho, SVD , *Teori.....*, hlm.48-49.

serta antar pendapat itu juga memiliki argumentasinya masing-masing yang dapat menguatkan satu sama lain dan juga membutuhkan argumentasi satu sama lain guna untuk mendapatkan sebuah pemahaman yang akurat terhadap penafsiran tentang kemahraman anak tiri dalam Alquran.

Hal tersebut juga sesuai dengan asumsi yang ditawarkan person dalam teoriya tersebut mengenai masyarakat integrasi yaitu masyarakat terintegrasi atas dasar kesepakatan dari para anggotanya akan nilai-nilai kemasyarakatan tertentu yang mempunyai kemampuan mengatasi perbedaan-perbedaan sehingga masyarakat tersebut dipandang sebagai suatu sistem yang secara fungsional terintegrasi dalam suatu keseimbangan. Dengan demikian masyarakat merupakan kumpulan sistem-sistem sosial yang satu sama lain berhubungan dan saling ketergantungan.¹⁴

Maka dari itu kaitannya dengan penelitian ini yaitu, meskipun para mufasir itu berbeda pendapat atau penafsiran dalam memahami dan menafsirkan tentang kemahraman anak tiri dalam Alquran, namun diantara perbedaan tersebut memiliki hubungan dan kesinambungan antara satu sama lain guna untuk melahirkan sebuah penafsiran yang tepat terhadap pemahaman tentang kemahraman anak tiri.

Dengan demikian, berdasarkan hal itu juga dapat kita buktikan kepada masyarakat bahwa tidak adanya kontradiksi antar pendapat mufasir dalam memahami dan menafsirkan ayat-ayat Alquran secara umumnya dan dalam menafsirkan tentang kemahraman anak tiri secara

¹⁴Richard Grathoff, *Kesesuaian antara Alfred Schutz dan Talcott Parsons: Teori Aksi Sosial*, (Jakarta: Kencana, 2000), hlm.67-87.

khususnya. Dan disamping teknik analisis komparatif, dalam karya ini juga ditawarkan teknik analisis korelasi guna untuk membuktikan bahwa adanya hubungan antar pendapat atau penafsiran mufasir dalam memahami dan menafsirkan tentang kemahraman anak tiri dalam Alquran.

Berdasarkan dari paparan di atas, maka dapat disimpulkan bahwa teori fungsionalisme struktural dijadikan sebagai *grand theory* dalam karya ini, karena tulisan ini berkenaan dengan struktur dan fungsi sosial dalam masyarakat, terutama berkenaan dengan status kemahraman anak tiri yang diposisikan secara beragam oleh para ahli tafsir ketika memahami ayat-ayat Alquran yang berisi tentang kemahraman anak tiri. Sebuah tafsiran diyakini akan berfungsi secara struktural untuk melengkapi penafsiran lainnya sehingga pemahaman tentang struktur dan fungsi kemahraman anak tiri menjadi kaya dan beragam.

Selain teori fungsionalisme struktural, dalam penelitian ini juga ditawarkan teori *al-ijtihad la yunqadh bi al-ijtihad* sebagai pendukung dan penguat terhadap teori fungsionalisme struktural. Teori *al-ijtihad la yunqadh bi al-ijtihad* dalam bahasa Arab sering disebut sebagai kaidah kaidah *al-ijtihad la yunqadh bi al-ijtihad*.

Kaidah *al-ijtihad la yunqadh bi al-ijtihad* adalah sebuah produk hukum dari sebuah hasil ijtihad yang telah dilaksanakan pada suatu waktu dan tempat tertentu tidak dapat dibatalkan seketika oleh produk hukum dari sebuah hasil ijtihad pada suatu waktu dan tempat yang lain. Kaidah ini berlaku terhadap hasil ijtihad yang dilakukan oleh seorang mujtahid maupun lebih, baik produk hukum yang

dihasilkan oleh mujtahid tersebut bersifat personal maupun kolektif.

Pengertian mujtahid dalam hal ini juga tidak dibatasi pada mujtahid yang telah memiliki kualifikasi dan syarat-syarat tertentu seperti yang telah dibahas di berbagai kitab dalam bab ijtihad, akan tetapi pengertian mujtahid disini meliputi juga terhadap seseorang yang pada kondisi tertentu diharuskan untuk berijtihad dalam sebuah permasalahan.

Maka pada kondisi yang demikian, produk hukum dari hasil ijtihad seseorang tersebut tidak bisa dianulir (dibatalkan) begitu saja oleh hasil ijtihad dirinya sendiri maupun hasil ijtihad orang lain dalam permasalahan tersebut meski didapati hasil ijtihad sebelumnya adalah salah.

Dalam pengertian yang lain adalah, hasil ijtihad seorang mujtahid pada waktu sekarang, tidak dapat membatalkan hasil ijtihadnya pada masa lampau. Begitu juga halnya dengan hasil ijtihad yang dilakukan oleh seorang mujtahid, tidak dapat membatalkan dan dibatalkan begitu saja oleh hasil ijtihad mujtahid lainnya.

Jadi, kaidah *al-ijtihad la yunqadh bi al-ijtihad* merupakan sebagai teori penguat terhadap teori fungsionalisme struktural dalam karya ini. Sebagaimana yang telah dipaparkan diatas bahwa teori fungsionalisme struktural dalam tulisan ini diyakini akan memperkaya pendapat tentang kemahraman anak tiri dalam Alquran. Sehingga kaidah *al-ijtihad la yunqadh bi al-ijtihad* dalam penelitian ini dapat diposisikan sebagai penguat terhadap teori sebelumnya karena meskipun adanya pendapat yang beragam tentang kemahraman anak tiri, namun pendapat-pendapat tersebut

tidak dapat membatalkan atau menghapus pendapat lainnya, dalam artian semua pendapat tersebut tetap menjadi suatu argumentasi tentang kemahraman anak tiri yang kemudian dikuatkan dengan alasan masing-masing pada setiap argumentasi tersebut.

Maka dari itu, peran kaidah *al-ijtihad la yunqadh bi al-ijtihad* dalam karya ini juga menunjukkan bahwa meskipun ditemukan adanya perbedaan pendapat mufasir tentang kemahramana anak tiri, namun dalam perbedaan pendapat tersebut tidak dapat membatalkan antara satu pendapat dengan pendapat yang lainnya. Dalam arti, masing-masing pendapat tersebut tetap menjadi sebuah argumentasi dengan menjalankan perannya masing-masing dalam memahami tentang kemahraman anak tiri dalam Alquran. Namun karya ini bertujuan untuk menghubungkan berbagai pendapat tersebut dengan mencari berbagai alasan yang dijadikan sebagai penguat terhadap masing-masing pendapat tersebut guna untuk menghasilkan sebuah pendapat yang dapat dijadikan sebagai pegangan dalam memahami tentang kemahraman anak tiri.

D. Metode Pembahasan

Untuk melahirkan sebuah karya yang bagus dan berkualitas, dibutuhkan beberapa pemilihan metode yang tepat. Berikut akan dikemukakan metode pembahasan dalam penulisan karya ini, yaitu:

1. Jenis Pembahasan

Penulisan karya ini dilakukan melalui kajian kepustakaan (*Library research*), yaitu jenis penelitian yang menelusuri serta menelaah literatur yang ada pada pustaka, yang dipandang lebih sesuai dengan masalah yang diajukan

dengan menggunakan berbagai kitab, baik kitab tafsir maupun kitab lainnya, karya ilmiah dan literatur-literatur lainnya yang menyangkut pembahasan mengenai anak tiri dan status kemahramannya.

2. Sumber Data

Sumber data utama yang digunakan dalam karya ini ialah merujuk pada *Alquran al-Karim* yakni merujuk pada ayat-ayat yang membahas tentang kemahraman anak tiri. Kemudian untuk menguatkan pembahasan tersebut, setelah merujuk kepada Alquran, maka digunakanlah kitab-kitab tafsir khususnya kitab tafsir Ibnu Katsir yang berjudul *Tafsir Alquran al-'Azhim* dan kitab tafsir M.Quraish Shihab yang berjudul *Tafsir al-Miṣbāh* sebagai alat banding dalam memahami ayat yang membahas tentang kemahraman anak tiri. Di samping itu, karya ini juga merujuk kepada berbagai literatur-literatur seperti buku-buku, jurnal, maupun karya ilmiah yang berkaitan dengan pembahasan mengenai anak khususnya mengenai anak tiri dan kemahramannya.

3. Teknik Pengumpulan Data

Teknik pengumpulan data dalam karya ini adalah menggunakan metode *maudūi* (Tematik), yaitu suatu metode penafsiran Alquran yang bertujuan untuk menjawab dari permasalahan tertentu dan mengumpulkan data-data berupa ayat Alquran pada satu judul atau tema pembahasan. Adapun langkah-langkah metode *maudūi* merujuk kepada Abd al-Hayyi al-Farmawi sebagai berikut:

- a. Menetapkan topik yang akan dibahas, dalam hal ini pembahasan tentang kemahraman anak tiri di dalam Alquran.
- b. Menghimpun ayat-ayat yang berkenaan dengan pembahasan tentang anak tiri.

- c. Mencari *Asbab al-Nuzul* dari beberapa ayat.
- d. Memahami korelasi ayat-ayat tersebut dalam surahnya masing-masing.
- e. Menyusun pembahasan dalam kerangka sempurna.
- f. Melengkapi pembahasan dengan hadis-hadis yang berkaitan dengan pokok pembahasan.
- g. Mempelajari ayat-ayat tersebut secara keseluruhan dengan mengkompromikan antara ayat yang umum dan yang khusus, *mutlaq* dan *muqayyad*.¹⁵

Kemudian, setelah ayat-ayat yang membahas tentang anak tiri terkumpulkan baru diambil ayat yang lebih sinkron atau sesuai dengan pembahasan yang diteliti sehingga ayat tersebut beserta penafsirannya dapat menjawab permasalahan-permasalahan yang timbul dari karya ini.

Selain metode *maudūi*, karya ini juga menggunakan metode *muqarin* yakni membandingkan pendapat para mufasir dalam memahami ayat yang membahas tentang kemahraman anak tiri guna untuk menemukan serta mengetahui argumentasi, alur pikir, serta alasan para mufasir berbeda pendapat dalam menafsirkan kemahraman anak tiri, dengan tujuan untuk membuktikan bahwa tidak adanya kontradiktif antar ayat Alquran maupun antar penafsiran para mufasir. Adapun ruang lingkup dalam metode tafsir *muqarin* ialah sebagai berikut:

- a. Membandingkan ayat-ayat Alquran yang memiliki redaksi yang berbeda tapi maksudnya sama, atau ayat-ayat yang menggunakan redaksi yang mirip padahal maksudnya berlainan.

¹⁵Abd al-Hayyi al-Farmawi. *Metode....*, hlm.64.

- b. Membandingkan ayat Alquran dengan hadis yang terkesan bertentangan padahal pada kenyataannya tidak.
- c. Membandingkan antara penafsiran mufasir atau aliran tafsir yang satu dengan penafsiran mufasir atau aliran tafsir yang lainnya.¹⁶

Berdasarkan ruang lingkup metode muqarin yang telah dipaparkan, maka karya ini termasuk pada ruang lingkup yang ketiga yakni membandingkan penafsiran mufasir dalam memahami kemahraman anak tiri dalam Alquran.

Penggunaan metode *maudhu'i* pada karya ini ditunjukkan pengumpulan dan pada paparan ayat yang membahas tentang kemahraman anak tiri dalam Alquran, serta penjelasan tentang ayat tersebut (QS. An-Nisa : 23) yakni penjelasan dari segi qiraatnya dan penjelasan tentang pengungkapan anak tiri yang terdapat pada ayat yang menjadi objek kajian dalam karya ini.

Penggunaan metode *muqarin* ditunjukkan pada penjelasan tentang kemahraman anak tiri oleh mufasir dalam memahami tentang kemahraman anak tiri berdasarkan QS. An-Nisa ayat 23, serta penjelasan tentang perbedaan pendapat mufasir dalam memahami dan menjelaskan tentang kemahraman anak tiri yang diikutsertakan dengan argumentasi yang menguatkan masing-masing pendapat mufasir tersebut.

4. Teknik Analisis Data

Setelah semua data-data yang diperlukan dalam karya ini terkumpulkan, maka langkah selanjutnya yang dilakukan

¹⁶Muhammad Amin Suma, *Ulumul Quran*, Cet.1 (Jakarta: Rajawali Pers, 2013), 283-288.

yaitu melakukan sebuah analisa terhadap data-data tersebut, yang mana dalam karya ini teknik analisa data yang ditawarkan ada tiga yaitu :

Pertama, teknik deskriptif yaitu suatu teknik menganalisa data yang berkaitan dengan permasalahan yang diteliti. Teknik deskriptif ini juga menyebutkan dan menjelaskan secara menyeluruh terhadap permasalahan yang dikaji dengan berbagai cara diantaranya menjelaskan secara mendetail terhadap ayat-ayat yang membahas tentang permasalahan yang dikaji mulai dari menyebutkan surat, ayat, bahkan menyebutkan letaknya pada juz keberapa, dan menjelaskan kata-perkata yang berhubungan dengan permasalahan yang dikaji. Misalnya, dalam karya ini mengkaji tentang anak tiri sehingga dalam teknik analisis data model deskriptif ini menjelaskan secara menyeluruh mengenai ayat-ayat yang membahas tentang anak tiri, mulai dari ayat tersebut termasuk dalam surat An-nisa, ayat ke 23, juz ke 4, halaman ke-81, bahkan menjelaskan kata-perkata yakni kata yang digunakan untuk penyebutan terhadap anak tiri dalam ayat tersebut menggunakan kata *rabaib*. Sehingga begitulah penjelasan yang dilakukan dalam penggunaan teknik deskriptif.

Kedua, teknik komparatif yaitu sebuah teknik analisa data dengan cara membandingkan antara dua variabel atau lebih guna untuk mendapatkan satu diantaranya yang dapat dijadikan sebagai pegangan. Teknik komparatif ini sangat sepadan digunakan dalam karya ini karena langkah utama dalam karya ini yaitu membandingkan pendapat para mufasir dalam memahami kemahraman anak tiri berdasarkan Alquran, sehingga dengan menggunakan teknik komparatif, maka sangat memudahkan dalam melakukan kajian ini, dan

juga memudahkan dalam memahami pendapat para mufasir dalam memahami kemahraman anak tiri guna untuk mendapatkan satu pendapat yang dapat dijadikan sebagai suatu pegangan atau landasan hukum yang tepat dan sesuai dengan prinsip-prinsip syariat yang telah ditentukan.

Ketiga teknik korelatif yaitu sebuah teknik analisa data dengan cara menghubungkan antara dua variabel atau lebih guna untuk mendapatkan satu diantaranya yang dapat dijadikan sebagai pegangan atau menghubungkan beberapa pendapat untuk menemukan sebuah gagasan baru.

Berdasarkan hal tersebut, maka dapat dipaparkan bahwa teknik yang ditawarkan dalam tulisan ini adalah teknik deskriptif yaitu memaparkan pendapat mufasir dalam memahami tentang kemahraman anak tiri dalam Alquran, serta teknik komparatif yaitu membandingkan pendapat para mufasir dalam memahami tentang kemahraman anak tiri dalam Alquran, dan teknik korelatif yakni penulis mencoba menghubungkan perbedaan pendapat para mufasir tersebut dalam memahami tentang kemahraman anak tiri dengan tujuan agar mendapatkan suatu gagasan yang tepat tentang kemahraman anak tiri, serta dengan teknik korelatif tersebut dapat membuktikan kepada pembaca bahwa tidak adanya kontradiksi antar pendapat para mufasir dalam memahami tentang kemahraman anak tiri dalam Alquran.

F. Sistematika Penulisan

Agar pembahasan ini tidak menyebar kemana-mana sehingga mengakibatkan jauh dari apa yang diharapkan karena tidak fokus pada pokok permasalahan yang telah ditentukan, maka penulis perlu menetapkan sistematika

penulisan dari pembahasan yang menyangkut tema yang dikaji yaitu sebagai berikut :

Bagian pertama, berupa pendahuluan yang mengantarkan pembaca untuk memasuki tahap awal dari penelitian ini. Bab ini berisi latar belakang masalah, kajian pustaka, kerangka teori, metode pembahasan, dan sistematika penulisan.

Bagian kedua, berisi tentang penjelasan mengenai mahram dan anak tiri dalam Alquran dengan sub judul makna mahram, macam-macam mahram, makna anak tiri.

Bagian ketiga, berisi tentang penafsiran para mufasir mengenai kemahraman anak tiri dalam Alquran agar skripsi ini mencapai tujuan awalnya yaitu mendapatkan jawaban mengenai berbedanya para mufasir dalam memahami serta menafsirkan kemahraman anak tiri berdasarkan ayat-ayat Alquran, serta agar mengetahui alasan para mufasir berbeda pendapat dalam menafsirkan kemahraman anak tiri dengan sub judul ayat yang membahas tentang kemahraman anak tiri, penafsiran para mufasir terhadap kemahraman anak tiri, latar belakang masing-masing mufasir dalam menafsirkan kemahraman anak tiri, dan analisa perbandingan terhadap antar penafsiran mufasir mengenai kemahraman anak tiri.

Bagian keempat, yaitu merupakan bagian terakhir dalam pembahasan, dan bagian ini sebagai penutup. Bagian ini berisi tentang kesimpulan dari pembahasan yang telah dijabarkan dan juga berisi rekomendasi penulis yang bertujuan menjadikan hukum Alquran secara totalitas dalam masyarakat, dan pemerintah dapat menjadikan karya ini sebagai salah satu dari pedoman menetapkan hukum dan undang-undang.

BAGIAN KEDUA MEMAHAMI TERMINOLOGI MAHRAM DAN ANAK TIRI

A. Definisi Mahram

Mahram menurut bahasa berasal dari kata حُرْمٌ-يَحْرُمُ- حُرْمًا yang berarti haram atau terlarang yakni yang diharamkan atau yang dilarang.¹⁷ Dalam kamus Al-Munawwir, kata mahram berasal dari kata - يَحْرُمُ - وَمَحْرَمًا حَرَمَ - yang diartikan sebagai yang haram atau yang terlarang, yaitu tidak boleh dikerjakan atau tidak boleh dilakukan, jika dikerjakan atau dilakukan maka akan mendapatkan dosa. Definisi mahram secara bahasa juga dipahami bahwa kata mahram tersebut merupakan bentuk kata yang menunjukkan objek (*isim maf'ul*) dari kata kerja حَرَمًا حَرَمَ - يَحْرُمُ yang artinya larangan.¹⁸

Dalam kamus *lisan al-'Arab* makna *mahram* yaitu haram menikahi seorang perempuan, yakni seorang lelaki tidak halal untuk menikahi seorang perempuan. Atau lebih jelasnya disebutkan bahwa, tidak halal bagi seseorang untuk menikahi orang-orang yang dekat dengannya (yang memiliki hubungan kekerabatan atau kekeluargaan dengannya) seperti ibu, ayah, paman, bibi, anak, dan sebagainya.¹⁹

¹⁷Muhammad Yunus, *Kamus Arab-Indonesia* (Jakarta: PT Hidakarya Agung, 1989), 101.

¹⁸M. Quraish Shihab, *Ensiklopedia Al-Quran: Kajian Kosakata*, (Jakarta: Lintera Hati, 2007), 557.

¹⁹Ibnu Manzur, *Lisan al-'Arab*, Jilid 12 (Beirut: Daru as-Shadir, 1990), 123.

Mahram menurut Kamus Besar Bahasa Indonesia adalah orang (perempuan atau laki-laki) yang masih termasuk sanak saudara dekat karena keturunan, sesusuan, atau hubungan perkawinan sehingga tidak boleh menikahdi antaranya. Selain itu, mahram juga diartikan orang laki-laki yang dianggap dapat melindungi perempuan yang akan melakukan ibadah haji (suami, anaklaki-laki, dsb).²⁰

Berdasarkan definisi mahram tersebut, maka penulis menyimpulkan bahwa makna mahram secara bahasa dapat dipahami sebagai sebuah larangan atau sesuatu yang dilarang dan diharamkan yakni larangan bagi seorang lelaki untuk menikahi wanita-wanita yang mempunyai hubungan tertentu dengannya baik itu sebab keturunan, persusuan maupun perkawinan atau sebaliknya yaitu larangan bagi wanita untuk menikah dengan lelaki yang mempunyai hubungan tertentu dengannya baik itu sebab keturunan, persusuan maupun perkawinan. Dengan demikian, mahram secara bahasa dapat dipahami sebagai orang yang haram untuk dinikahi berdasarkan sebab-sebab tertentu.

Dari penjelasan maram secara bahasa tersebut maka dapat dipahami bahwa mahram menurut istilah yaitu orang yang haram, dilarang atau dicegah untuk dinikahi. Pemahaman tersebut sebagaimana yang dinyatakan oleh Imam Ibnu Qudamah bahwa mahram merupakan semua orang yang haram untuk dinikahi selama-lamanya karena sebab nasab, persusuan, dan perkawinan.²¹

²⁰<http://ridwanz.com/islami/fiqih/pengertian-mahram-muhrim-ilmu-fiqih/diakses> pada 30 Mei 2021.

²¹Imam Ibnu Qudamah, *al-Mughniy*, (Beirut: Dar al-Kitab al-Arabiyy, Juz VII, tt). Hal.470.

Imam Ibnu Atsir berpendapat bahwa, *mahram* adalah orang-orang yang haram untuk dinikahi selama-lamanya seperti bapak, anak, saudara, paman, dan lain-lain. Selain itu, mahram di kalangan masyarakat lebih dikenal dengan istilah khusus yakni orang-orang yang haram dinikahi karena masih termasuk keluarga serta dengan tambahan tidak membatalkan wudhu bila disentuh.

Menurut Syeikh Sholeh Al-Fauzan sebagaimana yang disebutkan oleh Ahmad Habibi dalam skripsinya yang berjudul “Status Mahram Anak Perempuan Hasil Zina dan Akibat Hukumnya (Menurut Mazhab Hanafiyyah dan Malikiyyah) bahwa, *mahram* adalah semua orang yang haram dinikahi selama-lamanya karena sebab nasab seperti bapak, anak, dan saudaranya, atau sebab-sebab mubah yang lain seperti saudara sepersuannya, ayah ataupun anak tirinya.²²

Abdul Bar berpendapat bahwa mahram adalah laki-laki yang haram bagi wanita karena sebab nasab seperti bapak dan saudara laki-lakinya, atau sebab pernikahan seperti suami, bapak suami (mertua dan anak laki-laki suami) anak tiri, atau karena sebab persusuan seperti ibu yang menyusui dan saudara sepersusuan.

Berdasarkan pengertian mahram yang telah dipaparkan di atas, maka dapat penulis simpulkan bahwa yang dimaksud dengan mahram yaitu sebuah istilah yang berarti seseorang yang haram untuk dinikahi baik itu karena sebab keturunan, persusuan maupun perkawinan.

²²Ahmad Habibi, “Status Mahram Anak Perempuan Hasil Zina dan Akibat Hukumnya (Menurut Mazhab Hanafiyyah dan malikiyyah)” (Skripsi Fakultas Syari’ah dan Hukum, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2016), 16.

B. Pembagian Mahram

Berbicara mengenai pembagian mahram, para ulama berbeda pendapat dalam mengklasifikasikan atau mengelompokkan pembagian mahram tersebut. Sebagian ulama berpendapat bahwa mahram terbagi kepada tiga klasifikasi besar yaitu:²³

1. Mahram karena sebab nasab, yang termasuk dalam pengklasifikasian mahram karena sebab nasab yaitu ;
 - a. Ibu kandung dan seterusnya ke atas seperti nenek ibu nenek dan seterusnya
 - b. Anak perempuan dan seterusnya ke bawah seperti anak perempuannya anak perempuan (cucu perempuan dari anak perempuan)
 - c. Saudara kandung perempuan
 - d. Saudara perempuan ayah
 - e. Saudara perempuan Ibu
 - f. Anak perempuan dari saudara laki-laki
 - g. Anak perempuan dari saudara perempuan
2. Mahram karena sebab persusuan, yang termasuk dalam pengklasifikasian mahram karena sebab persusuan yaitu ;
 - a. Ibu yang menyusui
 - b. Ibu dari suami atau wanita yang menyusui (nenek susuan)
 - c. Anak wanita dari ibu yang menyusui (saudara susuan)
 - d. Saudara wanita baik dari suami atau wanita yang menyusui (bibi susuan)
3. Mahram karena sebab perkawinan, yang termasuk dalam pengklasifikasian mahram karena sebab perkawinan yaitu;
 - a. Ibu dari istri (mertua perempuan)

²³Ali Yusuf As-Subki, *Fiqih Keluarga*, (Jakarta: Amzah, 2010), 121.

- b. Anak wanita dari istri (anak tiri perempuan)
- c. Istri dari anak laki-laki (menantu perempuan)
- d. Istri dari ayah (ibu tiri)

Sebagian ulama lainnya sebagaimana yang terdapat dalam kitab *Fiqih Munakahat* karangan Tihami dan Sohari Sahrani berpendapat bahwa, menurut syara' mahram terbagi menjadi dua bagian yaitu mahram abadi dan mahram sementara. Mahram abadi juga terbagi kepada dua bagian yakni mahram abadi yang telah disepakati dan mahram abadi yang masih diperselisihkan. Adapun mahram abadi yang sudah disepakati diantaranya yaitu ;²⁴

- 1. Nasab (Keturunan),
- 2. Pernikahan,
- 3. Persusuan

Diantara mahram abadi yang masih diperselisihkan yaitu ;

- 1. Zina
- 2. Li'an

Dan mahram sementara juga terbagi kepada beberapa bagian yaitu ;

- 1. Haram menikahi wanita kelima setelah istri keempat dalam satu waktu
- 2. Haram mengumpulkan wanita bersaudara secara bersamaan
- 3. Haram menikahi wanita kafir
- 4. Haram menikahi wanita yang berada dalam masa ihram

²⁴Tihami dan Sohari Sahrani, *Fiqih Munakahat*, (Jakarta: PT Raja Grafindo Pwesada, 2013), 63.

5. Haram menikahi wanita yang masih menjadi istri orang lain dan juga wanita bekas istri orang lain yang masih dalam masa *'iddah*.
6. Haram menikahi wanita yang ditalak tiga

Menurut Abdurrahman dalam bukunya *Fiqh Munakahat* berpendapat bahwa sebagaimana yang dijelaskan dalam Alquran tentang 13 atau kelompok yang tidak boleh dinikahi, maka beliau mengelompokkan mahram itu kepada tiga golongan berdasarkan penyebabnya masing-masing.

Pembagian mahram yang dikelompokkan oleh Prof. Abdurrahman diantaranya adalah *Pertama*, golongan karena hubungan darah, *wiladah* (melahirkan), nasab atau keturunan. *Kedua*, golongan karena sebab persusuan, baik yang menyusukan ataupun saudara yang sepersusuan. *Ketiga*, golongan karenapertalian perkawinan. Adapun secara terperinci golongan tersebut adalah sebagai berikut ;²⁵

1. Ibu, yang dimaksud disini juga perempuan yang mempunyai hubungan darah dengan garis keturunan lurus ke atas, baik dari jurusan ayah maupun ibu.
2. Anak perempuan, adalah anak perempuan dalam garis keturunan lurus ke bawah, yaitu cucu perempuan, baik dari anak laki-laki maupun anak perempuan.
3. Saudara-saudara perempuan seibu atau seayah, seayah saja, maupun seibu saja.
4. Saudara-saudara perempuan dari ayah ke atas atau ke bawah.
5. Saudara-saudara perempuan dari ibu ke atas atau ke bawah.

²⁵Abdul Rahman Ghozali, *Fiqh Munakahat*, (Jakarta, Prenada Media, 2003), 103.

6. Anak perempuan dari saudara laki-laki, baik anak kakak atau anak adik.
7. Anak perempuan dari saudara perempuan, baik anak kakak atau anak adik.
8. Ibu yang menyusui ketika ia masih kecil (ibu susu).
9. Perempuan yang sepersusuan, (saudara susu) yaitu mereka yang sepersusuan dengannya.
10. Anak tiri dengan catatan telah menjalin hubungan biologis dengan ibunya, jika belum terjadi hubungan biologis maka belum dianggap muhram.
11. Istri dari anak atau menantu'
12. Saudara perempuan dari istri, adik atau kakaknya atau bibiknya.

Amir syarifuddin dalam bukunya *Hukum Perkawinan Islam* menyatakan bahwa dalam nikah di dalam fikih dibagi menjadi dua yaitu mahram *muabbad* dan mahram *ghairu muabbad*. Adapun mahram *muabbad* terbagi menjadi tiga sebab yaitu:

1. Mahram karena adanya hubungan nasab atau kekerabatan.
2. Mahram karena adanya sebab hubungan pernikahan.
3. Mahram karena adanya hubungan persusuan.

Mahram *ghairu muabbad* juga memiliki sebab-sebab tertentu yaitu:

1. Larangan menikahi dua orang dalam satu masa.
2. Larangan poligami diluar batas.
3. Larangan karena adanya ikatan perkawinan.
4. Larangan karena adanya masa iddah.
5. Larangan karena talak tiga.

6. Larangan karena beda agama.²⁶

Dari penjelasan dan pembagian mahram menurut para ulama, maka penulis dapat menyimpulkan bahwa berdasarkan pada ayat Alquran surah An-Nisa ayat 23 dan juga beberapa hadis Nabi Muhammad saw, dapat dipahami bahwa mahram secara garis besar dapat dibagi menjadi dua macam yaitu *Mahram Muabbad* dan *Mahram Muaqqat*. Pembagian tersebut sesuai dengan yang disebutkan dan dijelaskan oleh Sayyid Sabiq dalam bukunya *Fiqih Sunnah* bahwa mahram dibagi menjadi dua yaitu Mahram Abadi (*Mahram Muabbad*) dan Mahram Sementara (*Mahram Muaqqat*) sebagaimana yang dijelaskan sebagai berikut;

1. Mahram Abadi (*Mahram Muabbad*)

Mahram abadi (*mahram muabbad*) adalah mahram yang bersifat dan berlaku selamanya yakni sepanjang waktu, sehingga wanita yang haram dinikahi disebabkan karena mahram abadi ini adalah wanita-wanita yang tidak boleh dinikahi oleh seorang lelaki sepanjang waktu atau selamanya.²⁷ Adapun wanita yang haram dinikahi akibat mahram abadi ini terbagi kepada tiga kelompok yaitu :

a. Mahram karena faktor garis keturunan (*nasab*)²⁸

Allah swt berfirman:

²⁶Amir Syarifuddin, *Hukum Perkawinan Islam: Antara Fiqih Munakahat dan Undang-undang Perkawinan*, (Jakarta: Kencana, 2009), 110.

²⁷“Konsep Nikah Sepupu dalam Perspektif Adat Minangkabau dan Hukum Islam Studi Kasus di Luhak Agam Lubuk Basung Sumatera Barat (Antara Syari’ah dan Adat)”. Tesis Hukum Keluarga “Akhwal al-Syakhsiyyah”, UIN Sultan Syarif Kasim Riau, 2016. 85.

²⁸Maksud nasab yaitu hubungan keturunan yang menyebabkan terjadinya atau berlakunya mahram.

“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,...” (Al-Nisa: 23).

Berdasarkan firman Allah di atas maka yang termasuk mahram disebabkan garis keturunan atau wanita yang haram dinikahi akibat garis keturunan ada tujuh, yaitu:

1) Ibu

Ibu yaitu seluruh wanita yang menyebabkan kelahiranmu, sehingga mencakup ibu kandung sendiri, nenek dari ibu dan seterusnya ke atas, dan juga nenek dari ayah dan seterusnya ke atas.²⁹

2) Anak perempuan

Anak perempuan yakni semua wanita yang engkau adalah sebagai penyebab atas kelahirannya, atau setiap wanita yang nasabnya terkait denganmu karena engkau menjadi penyebab atas kelahirannya baik satu atau beberapa tingkat, sehingga mencakup anak perempuan kandung dan anak-anaknya yang perempuan (cucu perempuan dan seterusnya ke bawah).³⁰

3) Saudara Perempuan

²⁹Sayyid Sabiq, *Fiqih Sunnah*, Terj.Asep Sobari (Jakarta: al-I'tishom, 2008), 232.

³⁰Amir Syarifuddin, *Hukum Perkawinan Islam:*, 111.

Saudara perempuan yaitu setiap wanita yang lahir dari kedua orang tua yang sama denganmu atau wanita yang lahir dari salah satu orang tuanya itu sama denganmu baik bapak maupun ibu, dalam arti saudara seapak dan seibu, saudara seapak, maupun saudara seibu.³¹

4) Saudara ayah yang perempuan (bibi)

Saudara ayah yang perempuan atau sering disebut bibi yaitu setiap wanita yang lahir dari kedua orang tua yang sama dengan ayah atau kakekmu, atau wanita yang lahir dari salah satu orang tuanya sama dengan orang tua ayah atau kakekmu. Bibi di sini bisa berasal dari ibu, yakni apabila ia adalah saudara perempuan kakekmu dari pihak ibu.³²

5) Saudara ibu yang perempuan (bibi)

Saudara ibu yang perempuan (bibi) yakni semua wanita yang lahir dari orang tua yang sama dengan ibumu atau salah satu dari kedua orang tuannya. Bibi di sini bisa berasal dari ayah, yaitu apabila ia adalah saudara perempuan nenekmu dari pihak ayah.³³

6) Anak saudara laki-laki yang perempuan

Anak saudara laki-laki yang perempuan (keponakan perempuan) adalah semua wanita yang saudara laki-lakimu penyebab kelahirannya.³⁴

7) Anak saudara perempuan yang perempuan

³¹Sayyid Sabiq, *Fiqih Sunnah*..., 232.

³²Muhammad Jawad Mughniyah, *Fiqih Lima Mazhab, Terj. Al-Fiqh 'Ala al-Mazahib al-Khamsah*, (Jakarta: Kencana, 2001), 343.

³³Muhammad Jawad Mughniyah, *Fiqih Lima Mazhab*..., 344.

³⁴Sayyid Sabiq, *Fiqih Sunnah*..., 232-233.

Anak saudara perempuan yang perempuan (keponakan) yakni semua wanita yang saudara perempuanmu menjadi penyebab atas kelahirannya.³⁵

b. Mahram karena faktor sepersusuan (*radā'ah*)

Mahram karena sepersusuan sama dengan mahram karena garis keturunan. Mahram karena garis keturunan adalah ibu, anak perempuan, saudara perempuan, saudara perempuan ayah (bibi), saudara perempuan ibu (bibi), anak-anak perempuan dari saudara laki-laki (keponakan) dan anak-anak perempuan dari saudara perempuan (keponakan). Mereka adalah yang haram nikahi dari sebab nasab (keturunan) sebagaimana yang Allah sebutkan dalam firman-Nya QS.Al-Nisa:23. Mengenai kemahraman karena sepersusuan sama halnya dengan mahram karena keturunan. Hal tersebut ditegaskan dalam sabda Rasulullah saw sebagai berikut:

'B2& , ! " \$ % & ' () ' * †)' # -. & / " 0 ' / 4 & 5 " ! / 6 7 & 8 & 9 & # " ; & A <= . > > ? @ > A . % " => B (= 5 C 0. \$ = ? D 2 : D & E (2 / 4 & E (2 > F => ; " B 0 (

“Telah menceritakan kepada kami Qutaibah bin Sa'id telah menceritakan kepada kami Laits. Dan diriwayatkan dari jalur lain, telah menceritakan kepada kami Muhammad bin Rumh telah mengabarkan kepada kami Al Laits dari Yazid bin Habib dari 'Irak dari 'Urwah dari Aisyah bahwa dia telah mengabarkan kepadanya; Bahwa paman sesusuan yang

³⁵Muhammad Jawad Mughniyah, *Fiqh Lima Mazhab.....*, 344.

bernama Aflah meminta izin untuk menemuinya, namun dia menutupinya dengan tabir, lantas dia menceritakan kepada Rasulullah shallallahu 'alaihi wasallam, beliau bersabda kepadanya: "Janganlah kamu menutup tabir darinya, sesungguhnya menjadikan mahram (saudara) karena sesusuan sebagaimana menjadikan mahram (saudara) karena keturunan".³⁶

Dengan demikian, wanita yang menyusui diposisikan sebagai ibu bagi anak susuannya serta menjadi mahram baginya yakni haram menikah dengan anak susuannya. Adapun wanita-wanita yang haram dinikahi karena faktor sepersusuan ialah sebagai berikut:

1) Ibu susuan

Yang dimaksud dengan ibu susuan ialah wanita yang menyusui seorang anak, dan dengan alasan menyusui, maka kedudukan wanita tersebut dianggap sebagai ibu dari anak yang disusui itu.³⁷ Adapun syarat wanita yang menyusui dan susunya itu dapat mengakibatkan hubungan mahram adalah setiap wanita yang payudaranya mengeluarkan susu, baik sudah baligh maupun belum, sudah melampaui masa haid maupun masih haid, bersuami maupun tidak bersuami, dan hamil maupun tidak hamil.³⁸

2) Nenek susuan

Yang dimaksud dengan nenek susuan adalah ibu dari wanita yang menyusui dan juga ibu dari suami wanita yang

³⁶Al-Imam Abi Husain Muslim bin Hajj al-Qutairy al-Nasabury, *Shahih Muslim*, Kitab: Menyusui, Bab: Menjadi haram karena menyusui dari susu fahl (istri dari seorang lelaki), No. Hadis : 2621 (Beirut: al-Bunayah al-Markaziyyah, 1988), 670.

³⁷Abd. Rahman Ghazaly, *Fiqh Munakahat...*, 106.

³⁸Sayyid Sabiq, *Fiqh.....*, 240.

menyusui, karena kedudukan kedua ibu tersebut ialah sebagai nenek bagi anak yang disusui oleh wanita tersebut.³⁹

3) Bibi susuan

Disebut sebagai bibi susuan ialah saudara perempuan dari wanita yang menyusui dan juga saudara perempuan dari suami wanita yang menyusui, karena kedudukan mereka sebagai bibi bagi anak yang disusui oleh seorang wanita tersebut.⁴⁰

4) Keponakan perempuan

Dikatakan sebagai keponakan perempuan yakni cucu perempuan dari anak laki-laki dan anak perempuan wanita yang menyusui. Dan yang termasuk juga dalam kategori keponakan ialah anak perempuan dari saudara yang menyusui pada ibu susuan yang sama, baik saudara itu laki-laki maupun perempuan.⁴¹

5) Saudara perempuan sepersusuan

Yang dikatakan saudara perempuan sepersusuan yaitu perempuan yang menyusui pada ibu susuan yang sama denganmu, sehingga haram menikah dengannya karena ia termasuk mahram sebab hubungan sepersusuan.⁴²

c. Mahram karena faktor perkawinan/ perbesanan (*muṣaharah*)⁴³

Kemudian wanita yang haram dinikahi disebabkan karena faktor perkawinan ada empat, yaitu:

³⁹Abd.Rahman Ghazaly, *Fiqh....*, 106.

⁴⁰Amir Syarifuddin, *Hukum Perkawinan Islam:....*, 118.

⁴¹Sayyid Sabiq, *Fiqh....*, 237.

⁴²Sayyid Sabiq, *Fiqh....*, 238.

⁴³Maksud perbesanan (*Muṣaharah*) adalah hubungan kekerabatan yang terjalin karena adanya ikatan pernikahan atau perkawinan.

1) Ibu istri

Yaitu ibu istri (mertua perempuan), nenek istri dari pihak ibunya, dan nenek istri dari pihak ayahnya, dan seterusnya.⁴⁴ Adapun dalilnya yang artinya “*Dan ibu-ibu istrimu*” (QS.Al-Nisa:23). Berlakunya hubungan mahram abadi dengan mereka tidak disyaratkan harus melakukan hubungan badan dengan istri, melainkan cukup dengan melangsungkan akad nikah saja.⁴⁵

2) Anak tiri

Yaitu anak tiri perempuan dari istri yang telah dicampuri (telah melakukan hubungan badan). Yang dimaksud anak tiri juga mencakup anak-anak perempuan dari anak tiri perempuan dan anak-anak perempuan dari anak tiri laki-laki, dan seterusnya karena mereka semua masih termasuk anak-anak perempuan dari istri yang telah kamu campuri.⁴⁶ Adapun dalil yang mengatakan salah satu bagian dari mahram mushaharah adalah anak tiri yaitu:

0 H ! 5F=& 0 H ; 7D!& G% B ;=; 7 %
* | =&

“...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...”(Al-Nisa:23).

⁴⁴Sayyid Sabiq, *Fiqih*...., 233.

⁴⁵Dalam sebuah riwayat dari Ibnu Abbas dan Zaid bin Tsabit dinyatakan bahwa siapa yang melangsungkan akad nikah dengan seorang wanita (lalu cerai) dan belum melakukan hubungan badan dengannya, maka dia boleh menikahi ibu mantan istrinya itu.

⁴⁶Sayyid Sabiq, *Fiqih*...., 233.

Firman Allah yang artinya “*Anak-anak istrimuyang dalam pemeliharaanmu*” (An-Nisa:23), merupakan kondisi yang berlaku umum pada anak tiri, yaitu berada dalam pemeliharaan ayah tirinya, dan bukan sebagai suatu bentuk pembatasan. Akan tetapi, mazhab zahiri memandangnya sebagai suatu bentuk pembatasan, sehingga anak tiri perempuan tidak haram dinikahi selama anak tiri tersebut tidak berada dalam pemeliharannya (ayah tiri).⁴⁷

Sebagaimana sebuah riwayat yang dikutip oleh Sayyid Sabiq dalam bukunya, yaitu Malik bin Aus menuturkan, “Istriku yang telah memberiku keturunan meninggal dunia. Musibah ini telah membuatku sedih. Kemudian aku berjumpa dengan Ali bin Abi Thalib ra, dan ia bertanya kepadaku, ‘Apa yang terjadi padamu?’ Aku menjawab, ‘Istriku meninggal’. Ali bertanya lagi, ‘Apakah dia mempunyai anak dari suami sebelumnya?’ Aku menjawab, ‘Ya, saat ini dia tinggal di Thauf’. Ali bertanya lagi, ‘Apakah engkau sempat mengasuhnya?’ Aku menjawab, ‘Tidak’. Kemudian Ali berkata, ‘Menikahlah dengannya’. Aku balik bertanya, ‘Bagaimana dengan firman Allah yang artinya ‘*Dan anak-anak istrimu yang dalam pemeliharaanmu*’ (Al-Nisa:23)? Ali menjawab, ‘Anak tirimu itu tidak pernah dalam pemeliharaanmu. Ayat itu berlaku apabila anak tirimu itu berada dalam pemeliharaanmu’”⁴⁸

Akan tetapi, jumbuh ulama membantah pendapat atau pernyataan tersebut dengan menyatakan bahwa riwayat Ali tersebut tidak saheh, karena para perawinya adalah Ibrahim bin Ubaid dari Malik bin Aus dari Ali bin Abi Thalib. Ibrahim bin Aus tidak dikenal identitasnya, sehingga kebanyakan

⁴⁷Amir Syarifuddin, *Hukum Perkawinan Islam:.....*, 119.

⁴⁸Amir Syarifuddin, *Hukum Perkawinan Islam:.....*, 119-120.

ulama menolak dan mempertentangkan riwayat Ali tersebut.⁴⁹

Pendapat jumhur ulama yang menyatakan anak tiri perempuan haram dinikahi oleh suami ibunya dengan mengambil dalil apabila ibu dari anak tersebut telah dicampuri oleh ayah tirinya, maka ini merupakan pengharaman secara mutlak baik anak tiri tersebut berada dalam pemeliharaan suami ibunya (ayah tirinya) atau tidak, dan pendapat jumhur ulama tersebut didasari pada hadis yang diriwayatkan dari Amr bin Syuaib dari ayahnya dari kakeknya bahwa Nabi Muhammad saw bersabda :

?@ ;" 5J'I & > & # -K & & /- &)' /"0)'
 5M 0 * !> N(2 = N '=0 \$!#I% 2 A1 . > >
 = N '2 N '=0 \$!#I% 2 0 \$ = N H & 2
 * !> N(2

“Telah menceritakan kepada kami Qutaibah, telah menceritakan kepada kami Ibnu Lahi'ah dari 'Amr bin Shua'ib dari Bapakny dari kakeknya Rasulullah shallallahu 'alaihi wasallam bersabda:Barangsiapa laki-laki yang menikahi perempuan kemudian mencampurinya, maka tidak halal baginya menikahi putrinya dan jikalau ia belum mencampurinya, nikahilah putrinya. Barangsiapa laki-laki yang menikahi seorang perempuan kemudian mencampurinya atau belum mencampurinya, maka tidak halal baginya menikahi ibunya”. (HR. At-Tirmidzi).⁵⁰

⁴⁹Amir Syarifuddin, *Hukum Perkawinan Islam:*, 121.

⁵⁰Lidwa Pustaka i-Software-Kitab 9 Imam Hadist, *Sunan Tirmidzi*,Kitab: Nikah, Bab: Menikahi wanita kemudian menceraikan sebelum senggama, No. Hadis : 1036.

Menurut ulama Malikiyyah sebagaimana yang disebutkan oleh Rokhana Khalifah al-Amin dalam skripsinya yang berjudul “Perkawinan *Mahram Muṣaharah* (Studi Terhadap Pasangan Pelaku Perkawinan *Mahram Muṣaharah* di Kecamatan Sidorejo Kota Salatiga)” bahwa, mencampuri istri atau menyentuhnya dengan syahwat meskipun dengan penghalang atau memandangnya dengan syahwat meskipun di belakang cermin atau di dalam air, maka haram putrinya bagi suami tersebut. Seperti itu pula, jika seorang istri memandang suaminya dengan syahwat atau menyentuhnya meskipun dengan penghalang, maka haram putrinya atas suaminya ibu. Alasan semua itu dikarenakan kehalalan untuk bersenang-senang dalam hubungan pernikahan adalah dengan akad. Akan tetapi jika seorang memandang wanita lain yang bukan istrinya, maka tidak haram atas putrinya, walaupun memandangnya dengan syahwat.⁵¹

3) Istri anak (menantu)

Yang dimaksud dengan menantu ialah istri anak, dan termasuk juga istricucu dari anak laki-laki, istricucu dari anak perempuan, dan seterusnya ke bawah.⁵² Dalil yang menyatakan demikian adalah firman Allah yang artinya “dan diharamkan bagimu istri-istri anak kandungmu (menantu)”. (QS. Al-Nisa:23). Keharaman anak istri (menantu) tersebut berlaku bagi bapak dan kakek ke atas selama anak tersebut masih merupakan keturunannya dan bukan anak angkatnya. Dan keharaman tersebut tidak adanya isyarat

⁵¹Rokhana Khalifah al-Amin, “*Perkawinan Mahram Muṣaharah (Studi Terhadap Pasangan Pelaku Perkawinan Mahram Muṣaharah di Kecamatan Sidorejo Kota Salatiga)*” (Skripsi Fakultas Syari’ah, STAIN Salatiga, 2013), 56.

⁵²Sayyid Sabiq, *Fiqh.....*, 234.

bahwa anak harus mencampuri istrinya terlebih dahulu tetapi cukup dengan akad nikah saja.⁵³

4) Istri ayah (ibu tiri)

Keharaman menikahi ibu tiri hanya didasari cukup pada akad nikah saja, tanpa adanya isyarat harus melakukan hubungan badan terlebih dahulu.⁵⁴

Menikahi ibu tiri ini merupakan model pernikahan yang banyak dipraktikkan pada masa jahiliah. Mereka menamakannya dengan *zawaj maqt*.⁵⁵ Allah melarang dan mengecam model pernikahan ini.

Imam al-Razi berkata, “Kejelekan terdiri dari tiga macam yaitu jelek menurut akal, jelek menurut syariat dan jelek menurut kebiasaan. Allah menyelamatkan ketiga kejelekan tersebut dari model pernikahan yang telah disebut di atas. Sebagaimana Allah berfirman:

لَا تَنْكِحُوا آبَاءَكُمْ حَتَّى تُبَيِّنَ لَكُمْ بَيِّنَاتُ اللَّهِ فِي الْفُرُوقِ ۚ إِنَّكُمْ كَانُمْ فِيهَا ضَالِّينَ ﴿١٠٦﴾

“Dan janganlah kamu kawini wanita-wanita yang telah dikawini oleh ayahmu, terkecuali pada masa yang telah lampau. Sesungguhnya perbuatan itu amat keji dan dibenci

⁵³Rokhana Khalifah al-Amin, “*Perkawinan....*”, 57.

⁵⁴Abd.Rahman Ghazaly, *Fiqh....*, 108.

⁵⁵*Zawaj Maqt* yaitu pernikahan yang durhaka, karena seorang anak dianggap telah durhaka pada ayahnya karena menikahi istri ayahnya tersebut. Dan anak yang lahir dari pernikahan tersebut disebut *maqt atau maqtiy*.

Allah dan seburuk-buruk jalan (yang ditempuh).” (QS.Al-Nisa: 22).⁵⁶

Kata *فَاحِشَةً* pada ayat di atas yang berarti perbuatan keji menunjukkan bentuk kejelekan menurut akal. Kata *مَقْتُوءَةً* yang berarti dibenci menunjukkan bentuk kejelekan menurut syariat. Sedangkan kata *سَبِيلًا* yang berarti seburuk-buruk jalan menunjukkan bentuk kejelekan menurut kebiasaan.⁵⁷

Ibnu Sa’ad meriwayatkan dari Muhammad bin Ka’ab mengenai sebab turunnya ayat tersebut, “Jika seseorang mati dan meninggalkan istri, maka anak laki-laki si mayit, jika dia mau, ia adalah orang yang paling berhak menikahi ibu tirinya itu. Akan tetapi, jika dia tidak mau, maka baru diperbolehkan bagi orang lain untuk menikahi ibu tirinya itu. Ketika Abu Qais bin Aslat meninggal dunia, putranya yang bernama Mihshan, berdasarkan kebiasaan pewarisan kala itu, berhak menikahi ibu tirinya, tanpa memberi nafkah dan tidak memberinya hak atas harta warisan. Wanita tersebut menemui Nabi saw untuk mengadakan persoalannya itu. Rasulullah saw bersabda ‘Pulanglah dulu semoga Allah menurunkan wahyu atas persoalanmu’, maka turunlah ayat tersebut (QS.Al-Nisa:22).⁵⁸

Jika seorang laki-laki telah mencium, menyentuh atau telah melihat kemaluan seorang wanita dengan syahwat, maka tidak diperbolehkan bagi ayah dan putra dari laki-laki tersebut untuk menikahi wanita itu. Dari Abdullan bin Thawus, dari ayahnya, dia menceritakan: “Jika seorang laki-laki melihat kemaluan wanita dengan penuh syahwat, maka tidak diperbolehkan wanita itu dinikahi oleh ayah dan putra

⁵⁶Sayyid Sabiq, *Fiqih....*, 234.

⁵⁷Sayyid Sabiq, *Fiqih....*, 235.

⁵⁸Sayyid Sabiq, *Fiqih....*, 235-236.

dari laki-laki tersebut”. Demikian dikatakan oleh Ibrahim an-Nakha’i. Abu Hanifah juga berpendapat seperti itu.⁵⁹

Sebagaimana pendapat Imam Malik yang dikutip dalam karya Syaikh Kamil Muhammad ‘Uwaidah bahwa, Imam Malik mengatakan: “Jika seorang laki-laki melihat keindahan tubuh wanita seperti betis, rambut, dada dan bagian tubuh lainnya, maka diharamkan bagi putra laki-laki tersebut menikahi wanita itu untuk selamanya”. Sufyan al-Tsauri mengatakan: “Jika seorang laki-laki melihat kemaluan wanita, maka diharamkan wanita tersebut untuk dinikahi oleh putranya”. Ada pula yang menyatakan: “Tidak diharamkan menikahinya, kecuali jika telah menyentuh-nya”.⁶⁰

Begitu pula pendapat Imam al-Syafi’i yang tertuang dalam karangan Syaikh Kamil Muhammad ‘Uwaidah bahwa, seorang ayah menjadikan putranya haram menikahi seorang wanita, karena dia telah mencium atau menyentuhkan tangannya ke kemaluan wanita tersebut atau menyentuhkan kemaluannya ke kemaluan wanita itu atau menyentuhkannya. Demikian juga sebaliknya, seorang anak juga dapat menjadikan ayahnya haram menikahi seorang wanita karena perbuatan-perbuatan tersebut. Hal ini diungkapkan oleh Mujahid. Sedangkan Ibrahim berpendapat bahwa ciuman dan sentuhan menjadikan seorang ibu dan putrinya haram untuk dinikahi. Pendapat ini juga dikemukakan oleh Imam al-Syafi’i dan para sahabatnya.⁶¹

⁵⁹Syaikh Kamil Muhammad ‘Uwaidah, *Fiqih Wanita*, Terj. M. Abdul Ghoffar (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2009), 417.

⁶⁰Syaikh Kamil Muhammad ‘Uwaidah, *Fiqih Wanita*....., 417.

⁶¹Syaikh Kamil Muhammad ‘Uwaidah, *Fiqih Wanita*....., 417-

Kemudian tidak dibenarkan bagi seorang laki-laki yang telah berzina dengan seorang wanita menikah dengan ibu wanita tersebut. Demikian dikatakan oleh Mujahid. Sementara Ibrahim berpendapat bahwa jika yang halal saja mengharamkan yang haram, maka yang haram akan lebih mengharamkannya.⁶²

Ada seseorang bertanya kepada Ibrahim mengenai seorang laki-laki yang berzina dengan seorang wanita. Lalu dia hendak menikahi ibu dari wanita tersebut, maka Ibrahim pun menjawab dengan menampilkan sikap membenci atas perbuatan tersebut.⁶³

Dari Amr bin Dinar, berkata: “bahwa dia pernah bertanya kepada Ikrimah, penanggung jawab Ibnu Abbas, mengenai seorang laki-laki yang berbuat zina dengan seorang wanita, apakah dia boleh menikah dengan budak perempuan yang disusui wanita tersebut?, Ikrimah menjawab: “Tidak”. Sesuatu yang dilaksanakan secara halal saja diharamkan, maka yang haram juga diharamkan, demikian menurut al-Sya’abi.⁶⁴

Dari Sa’id bin Musayyab dari Abu Salamah bin Abdurrahman bin Auf serta ‘Urwah bin Zubair mengatakan tentang laki-laki yang berzina dengan seorang wanita, maka tidak diperbolehkan baginya menikahi putri wanita tersebut selamanya.⁶⁵

Abu Hanifah dan para sahabatnya berpendapat bahwa, jika seorang laki-laki menyentuh seorang wanita atau

⁶²Sayyid Sabiq, *Fiqih....*, 238.

⁶³Sayyid Sabiq, *Fiqih....*, 239.

⁶⁴Syaikh Kamil Muhammad ‘Uwaidah, *Fiqih Wanita....*, 418-419.

⁶⁵Syaikh Kamil Muhammad ‘Uwaidah, *Fiqih Wanita....*, 421.

melihat kemaluannya dengan disertai nafsu, maka diharamkan baginya menikahi ibu atau putri wanita tersebut. Dan juga diharamkan bagi ayah dan putra laki-laki itu untuk menikahi wanita tersebut. Begitu pula pendapat Imam Malik, akan tetapi Imam Malik tidak mengharamkannya, kecuali telah terjadi hubungan badan di antara keduanya.⁶⁶

Kebanyakan jumbuh ulama berpendapat bahwa, zina tidak menyebabkan terjadinya hubungan mahram yang disebabkan perbesanan atau perkawinan. Pendapat tersebut didasari pada beberapa dalil, yaitu:⁶⁷

- a. Firman Allah yang artinya “dan dihalkkan bagi kamu selain yang demikian”. Pada ayat tersebut Allah tidak menyebutkan zina sebagai salah satu penyebab haramnya seorang wanita dinikahi.
- b. Sebagaimana riwayat Aisyah yang terdapat dalam karyanya Syaikh Kamil Muhammad ‘Uwaidah bahwa, Rasulullah saw ditanya tentang seorang lelaki yang berzina dengan wanita lalu hendak menikahnya, atau menikahi putrinya. Nabi saw bersabda,

5 G E (2 ! TAU (E (E (2 V

“Perbuatan haram tidak mengharamkan sesuatu yang halal. Pengharaman hanya terjadi karena alasan nikah. (HR. Ibnu Majah dari Ibnu Umar)”.⁶⁸

2. Mahram Sementara (*Mahram Muaqqad*)

Mahram sementara (*mahram muaqqad*) adalah mahram yang bersifat sementara yakni tidak berlaku

⁶⁶Syaikh Kamil Muhammad ‘Uwaidah, *Fiqh Wanita*...., 422.

⁶⁷Sayyid Sabiq, *Fiqh*...., 241.

⁶⁸Sayyid Sabiq, *Fiqh*...., 242.

selamanya (sepanjang waktu), sehingga wanita yang haram dinikahi yang disebabkan karena mahram sementara ini ialah wanita-wanita yang haram dinikahi tidak untuk selamanya (bersifat sementara) berdasarkan sebab-sebabnya tersendiri.⁶⁹ Adapun wanita-wanita yang haram dinikahi akibat mahram sementara ini ialah sebagai berikut :

a. Menikahi dua wanita bersaudara secara bersamaan

Haram menikahi dua wanita bersaudara secara bersamaan yakni dalam satu waktu yang sama. Yang dimaksud wanita bersaudara ialah menikahi seorang wanita dan saudara kandungnya baik kakak maupun adik, menikahi seorang wanita dan bibinya baik dari pihak ayah maupun ibu, dan juga haram menikahi dua wanita yang diantara mereka adanya hubungan kekerabatan.⁷⁰ Keharaman mengumpulkan seorang wanita dan bibinya sebagaimana dalam hadis Nabi yang dikutip dari karyanya M. Ali Hasan ialah sebagai berikut:

8 & 0 8 & WB 5 ? ! X . > > ? @ ; " 5
YZ D [% \ "] % Y 0

“Sesungguhnya Nabi saw melarang menghimpun (memadu) seorang wanita dengan ‘ammah (saudara bapaknya) dan khalah (saudara ibunya).” (HR. Bukhari dan Muslim).⁷¹

Keharaman menikahi dua wanita bersaudara secara sekaligus ini hanya bersifat sementara yakni apabila menikahi mereka secara berganti-ganti seperti misalnya seorang lelaki menikahi seorang wanita, kemudian wanita tersebut meninggal atau dicerai, maka lelaki itu boleh

⁶⁹Ferlan Niko, “Konsep...., 88.

⁷⁰Sayyid Sabiq, *Fiqih....*, 251.

⁷¹M. Ali Hasan, *Pedoman....*, 51.

menikahi saudara dari wanita yang telah meninggal atau dicerai tersebut, yakni baik kakak, adik, bibi ataupun yang memiliki hubungan kekerabatan dengan wanita itu.⁷²

Jadi, yang dimaksud haram menikahi dua wanita bersaudara sekaligus ialah larangan menikahi dua wanita bersaudara dalam waktu bersamaan atau dikenal dengan istilah memadu dua wanita yang bersaudara, maka inilah yang disebut sebagai mahram sementara, karena mahram itu tidak berlaku apabila menikahi dua wanita bersaudara tidak dalam waktu yang sama, maka hal tersebut diperbolehkan.

b. Wanita yang masih menjadi istri orang lain dan juga wanita bekas istri orang lain yang masih dalam masa *'iddah*.

Seorang lelaki muslim haram menikahi seorang wanita yang merupakan istri orang lain, dan juga haram menikahi wanita yang masih berada dalam masa *'iddahnya* dengan tujuan untuk menjaga hak suaminya.⁷³ Keharaman menikahi wanita yang masih menjadi istri orang lain terdapat dalam firman Allah yang artinya “Dan wanita-wanita yang bersuami kecuali budak-budak yang kamu miliki”. (QS. Al-Nisa:24). Dalam arti bahwa keharaman menikahi wanita yang merupakan istri orang lain, kecuali yang dirampas dalam peperangan.

Dikatakan wanita yang dirampas dalam perang itu halal dinikahi oleh seorang lelaki yang merampasnya meskipun ia merupakan istri orang lain setelah mendapatkan kepastian bahwa wanita tersebut tidak dalam keadaan hamil dengan menunggu hingga mengalami satu kali haid.⁷⁴

⁷²Abd.Rahman Ghazaly, *Fiqh.....*, 112.

⁷³Sayyid Sabiq, *Fiqh.....*, 254.

⁷⁴Sayyid Sabiq, *Fiqh.....*, 255.

Dan dalil yang menyatakan seorang lelaki haram menikahi wanita yang masih berada dalam masa 'iddahnya sebagaimana firman Allah yang artinya "Wanita-wanita yang ditalak hendaklah menahan diri (menunggu) tiga kali quru".⁷⁵ Maksudnya ialah wanita tersebut halal atau boleh dinikahi setelah selesai masa 'iddahnya.

c. Wanita yang ditalak tiga

Wanita yang ditalak tiga kali ini haram dinikahi oleh lelaki yang telah menalakinya (bekas suaminya), kecuali wanita tersebut telah menikah dengan lelaki lain serta telah berhubungan badan, kemudian diceraikan oleh suami barunya itu dan telah habis masa 'iddahnya, maka barulah wanita tersebut boleh dinikahi kembali oleh suami pertamanya (suami yang menalakinya tiga kali).⁷⁶ Hal ini sesuai dengan firman Allah QS. Al-Baqarah: 230

* I = <_5F=] ` 0 a\$?0 '- & > N(= <_5F=
5 -2# < "2> H ' b > H ' <25 c 5M-I Q5

"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".

⁷⁵Quru' dapat diartikan suci atau haid.

⁷⁶Abd.Rahman Ghazaly, *Fiqh....*, 113.

d. Wanita yang sedang melakukan ihram

Haram menikahi wanita yang sedang melaksanakan ihram baik itu ihram haji maupun ihram umrah.⁷⁷ Hal ini berdasarkan hadis Nabi saw yang diriwayatkan oleh Imam Muslim dari Usman bin Affan.

حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى قَالَ قَرَأْتُ عَلَى مَالِكٍ عَنْ نَافِعٍ عَنْ نُبَيْهِ بْنِ وَهْبٍ أَنَّ عُمَرَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ أَرَادَ أَنْ يُزَوِّجَ طَلْحَةَ بِنْتَ عُمَرَ بِنْتِ قَيْبَةَ بْنِ جُبَيْرٍ فَأَرْسَلَ إِلَى أَبَانَ بْنِ عُثْمَانَ يَحْضُرُ ذَلِكَ وَهُوَ أَمِيرُ الْحَجِّ فَقَالَ أَبَانُ سَمِعْتُ عُثْمَانَ بْنَ عَفَّانَ يَقُولُ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا يُنْكَحُ الْمُحْرَمُ وَلَا يُنْكَحُ وَلَا يَخْطُبُ

“Telah menceritakan kepada kami Yahya bin Yahya dia berkata; Saya membaca di hadapan Malik dari Nafi' dari Nubaih bin Wahb bahwa Umar bin Ubaidillah hendak menikahkan Thalhah bin Umar dengan putri Syaibah bin Jubair, lantas dia mengutus seseorang kepada Aban bin Utsman agar dia bisa hadir (dalam pernikahan), padahal dia sedang memimpin haji, lantas Aban berkata; Saya pernah mendengar Utsman bin Affan berkata; Rasulullah shallallahu 'alaihi wasallam bersabda: "Orang yang sedang berihram tidak diperbolehkan untuk menikahkan, dinikahkan dan meminang” (HR. Muslim)”.⁷⁸

⁷⁷Abd.Rahman Ghazaly, *Fiqh*...., 114.

⁷⁸Al-Imam Abi Husain Muslim bin Hajj al-Qutairy al-Nasabury, *Shahih Muslim*, Kitab: Nikah, Bab: Keharaman bagi orang yang sedang ihram untuk menikah, No. Hadis : 1409 (Beirut: al-Bunayah al-Markaziyyah, 1988), 645.

e. Wanita musyrik

Seorang lelaki haram menikahi wanita musyrik yakni yang menyembah selain Allah.⁷⁹ Keharaman menikahi wanita musyrik hanya berlaku sementara yakni selama statusnya itu non muslim, sedangkan bila wanita itu telah memeluk Islam (menjadi muslim) maka dibolehkan (dihalalkan) untuk menikahnya. Hal tersebut sesuai dengan firman Allah QS.Al-Baqarah: 221.

وَالَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَأَمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ آلَافًا مِّنْ قَبْلِهِمْ وَاتَّبَعُوا أَحْزَابَهُمْ فَمَا ظَنَنْتُمْ أَنَّ اللَّهَ يَهْدِيَ آلَافًا فَاسِقِينَ

bf "B #G 6 & + f d f & d2?0 G 6 (

- g > Z & "2 > Cf 8 hi / B ? M '2 > % ? M5 '2

5 GjØ

“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”.

Sedangkan wanita ahli kitab yaitu wanita Nasrani dan wanita Yahudi boleh dinikahi berdasarkan firman Allah QS. Al-Maidah: 5.

⁷⁹Abd.Rahman Ghazaly, *Fiqh*...., 114.

N _ N I O &2j E -_ "m N E
 CM "1 & I O &2j & n(d & n(
 5 of h 2& 5' pj\0 e(=D `en(&J%I &J O S
 &2. \ & 8 q ;= J > r" '←

“Pada hari ini dihalaikan bagimu yang baik-baik, makanan (sembelihan) orang-orang yang diberi Al-kitab itu halal bagimu, dan makanan kamu halal (pula) bagi mereka (dan dihalaikan mangawini) wanita yang menjaga kehormatan diantara wanita-wanita yang beriman dan wanita-wanita yang menjaga kehormatan di antara orang-orang yang diberi Al-kitab sebelum kamu, bila kamu telah membayar mas kawin mereka dengan maksud menikahinya, tidak dengan maksud berzina dan tidak (pula) menjadikannya gundik-gundik. Barangsiapa yang kafir sesudah beriman (tidak menerima hukum-hukum Islam), maka hapuslah amalannya dan ia di hari kiamat termasuk orang-orang merugi”.⁸⁰

f. Wanita kelima setelah istri keempat

Lelaki dilarang memiliki istri lebih dari empat dalam satu waktu. Seorang lelaki hanya diperbolehkan menikah cukup empat orang istri saja, lebih dari itu akan menghilangkan aspek ihsan yang ditetapkan Allah sebagai tonggak kehidupan rumah tangga yang harmonis.⁸¹ Adapun dalil yang menyatakan seorang lelaki hanya boleh memperistrikan empat orang wanita saja ialah terdapat dalam QS.Al-Nisa: 3.

⁸⁰*Ibid.*

⁸¹Sayyid Sabiq, *Fiqih....*, 272.

s) ?t PD & I _ (!=? 0 ;= mD< th 5M
- ?H bC ! 2 0' = '- th 5F=u %

“Dan jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil terhadap hak-hak perempuan yang yatim (bilamana kamu mengawininya), maka kawinilah wanita-wanita lain yang kamu senangi dua, tiga atau empat, kemudian jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil, maka kawinilah seorang saja, atau budak-budak yang kamu miliki yang demikian itu adalah lebih dekat kepada tidak berbuat aniaya.

C. Definisi Anak Tiri

Anak tiri dalam bahasa Arab berasal dari kata رَيْبٌ (anak tiri laki-laki) dan رَيْبِيَّةٌ (anak tiri perempuan) yang jamaknya رَيْبَاتٌ (sebagaimana tertera dalam Alquran surah Al-Nisa ayat 23).⁸²

Menurut Kamus Besar Bahasa Indonesia, yang dimaksud dengan anak tiri adalah anak bawaan suami atau istri yang bukan hasil perkawinan dengan istri atau suami yang sekarang melainkan hasil dari perkawinannya dengan istri atau suami yang sebelumnya.⁸³

Berdasarkan makna bahasa tersebut, maka dapat penulis simpulkan bahwa yang dimaksud dengan istilah anak tiri secara bahasa ialah anak bawaan istri atau suami. Sehingga dari pengertian secara bahasa tersebut juga dipahami bahwa yang dimaksud dengan anak tiri menurut istilah ialah anak suami atau istri dari perkawinannya dengan orang lain atau dengan perkawinannya yang sebelumnya.

⁸²Muhammad Yunus, *Kamus....*, 136.

⁸³http://ridwanz.com/islami/fiqih/pengertian-anak_tiri/diakses pada 30 Mei 2021.

Wafa' binti Abdul Aziz as-Suwalim dalam bukunya berpendapat bahwa, anak tiri yang dalam bahasa Arab disebut *rabaib* yang merupakan bentuk jamak dari *rabibah* adalah anak-anak perempuan istri dari nasab atau susuan, dekat maupun jauh, dan juga termasuk ahli waris maupun bukan.⁸⁴

Menurut Sayyid Sabiq dalam bukunya menyatakan bahwa, *rabaib* yang merupakan bentuk jamak dari kata *rabibah* yang memiliki arti anak tiri adalah anak istri yang lahir dari suaminya terdahulu. Disebut *rabib* karena sang ayah tiri memeliharanya seperti memelihara anak kandungnya sendiri.⁸⁵

Dan al-Hafizh berpendapat bahwa, yang dimaksud dengan *rabibah* (anak tiri) adalah anak perempuan istri atau *rabib* yaitu anak laki-laki istri dari pernikahannya dengan suami yang sebelumnya. Sehingga *rabibah* atau *rabib* ini merupakan anak bawaan istri dari pernikahannya yang sebelumnya.⁸⁶

Dalam hukum Islam, anak tiri merupakan anak salah seorang suami atau istri sebagai hasil perkawinannya dengan istri atau suaminya yang terdahulu, yang secara hukum memiliki hubungan dengan perkawinan baru yang sah oleh ayah atau ibunya, dimana anak bawaan suami atau istri itu berstatus sebagai anak tiri dalam keluarga atau perkawinan yang baru ayah atau ibunya.

⁸⁴Wafa' Binti Abdul Aziz al-Suwalim, *Fikih Ummahat: Himpunan Hukum Islam Khusus Ibu*, Terj. Umar Mujtahid (Jakarta: Ummul Qura, 2013), 234.

⁸⁵Sayyid Sabiq, *Fiqih....*, 233.

⁸⁶Fuad Muhammad Fakhruddin, *Masalah Anak dalam Hukum Islam (Anak Kandung, Anak Tiri, Anak Angkat dan Anak Zina)* (Jakarta: CV Pedoman Ilmu jaya, 1991), 75.

Berdasarkan pengertian anak tiri secara istilah yang telah dipaparkan di atas, maka dapat penulis simpulkan bahwa yang dikatakan sebagai anak tiri merupakan anak bawaan istri atau suami (baik anak laki-laki maupun anak perempuan) dari hasil pernikahannya dengan suami atau istri yang sebelumnya.

Pengertian anak tiri tersebut di atas, didasari pada kenyataan bahwa pernikahan yang dilakukan tidak semua oleh mereka yang masih berstatus perjaka dan perawan, melainkan juga banyak dilakukan oleh seorang jejaka dengan seorang janda yang telah mempunyai anak (dengan suaminya dahulu), atau seorang duda yang telah mempunyai anak (dengan istrinya dahulu) dengan seorang perawan, atau seorang duda yang telah mempunyai anak (dengan istrinya dahulu) dengan seorang janda yang juga telah mempunyai anak pula (dengan suaminya dahulu).

BAGIAN KETIGA

KEMAHRAMAN ANAK TIRI DALAM ALQURAN MENURUT IBNU KATSIR DAN M. QURAIH SHIHAB

A. Sejarah Hidup dan Intelektual Mufasir

1. Ibnu Katsir

a. Biografi dan Sejarah Hidup Ibnu Katsir

Nur Faizin Maswan dalam karyanya menjelaskan tentang biografi Ibnu Katsir bahwa, nama lengkap Ibnu Katsir adalah Imam Al-Din Abu al-Fida Ismail Ibnu ‘Amr Ibnu Katsir Ibnu Zara’ al-Bushra Al-Dimasyqi. Nama kecilnya sering dipanggil dengan sebutan Ismail.⁸⁷ Ia dijuluki dengan Imamuddin, dan biasa dikenal dengan sebutan *al-Hafiz*. Ibnu Katsir lahir di desa Mijdal dalam wilayah Busra (Basrah), pada tahun 700 H/1301 M.⁸⁸ Oleh sebab itulah, ia mendapat gelar *al-Buṣrawi* (orang Basrah).

Menurut Manna’ al-Qattan, Ibnu Katsir lahir pada tahun 705 H, dan wafat pada tahun 774 H, setelah menempuh kehidupan panjang yang penuh dengan kelimuan yang dimilikinya.⁸⁹

Nur Faizin dalam karyanya juga menyebutkan bahwa, Ibnu Katsir berasal dari keluarga terhormat. Ayahnya ialah seorang ulama terkemuka di masanya. Ayahnya berasal dari Basrah, sementara ibunya berasal dari Mijdal. Ayahnya bernama Syihab Al-Din Abu Hafsh ‘Amr Ibnu Katsir Ibnu

⁸⁷Nur Faizin Maswan, *Kajian Diskriptif Tafsir Ibnu Katsir*, (Jogjakarta: Menara Kudus, 2002), 35.

⁸⁸Nur Faizin Maswan, *Kajian....*, 35.

⁸⁹Manna’ Khalil al-Qattan, *Studi Ilmu-ilmu Alquran*, Terj.Mudzakir AS (Bogor: Pustaka Lintera Antar Nusa, 2013), 527.

Dhaw' Ibn Zara' al-Qurasyi. Ayahnya ialah seorang yang menganut mazhab Syafi'i dan juga pernah mendalami mazhab Hanafi.⁹⁰

Ayahnya juga terkenal dengan ahli ceramah. Hal ini sebagaimana diungkapkan Ibnu Katsir dalam kitab tarikhnya (*al-Bidâyah wa al-Nihâyah*). Ayahnya lahir sekitar tahun 640 H, dan ia wafat pada bulan Jumadil Ula 703 H di daerah Mijdal, ketika Ibnu Katsir berusia dua tahun, dan dikuburkan di sana.⁹¹

Setelah ayahnya meninggal dunia, kemudian Ibnu Katsir dibawa oleh kakaknya yang bernama Kamal Al-Din 'Abd al-Wahhab dari desa kelahirannya ke Damaskus untuk tinggal bersamanya. Di kota itulah Ibnu Katsir tinggal hingga akhir hayatnya. Dikarenakan ia berpindah dari tempat kelahirannya ke Damaskus maka ia mendapat gelar *al-dimasyqi* (orang Damaskus).⁹²

Sejak kepindahan Ibnu Katsir bersama kakaknya ke Damaskus yakni pada tahun 707 H, ia mulai meniti karir keilmuan. Peran yang tidak sempat dimainkan oleh ayahnya dalam mendidik, digantikan serta dilaksanakan oleh kakaknya Kamal Al-Din Abd Wahhab. Dan dari saudaranya inilah ia banyak menimba ilmu agama, hingga ia mampu menghafal Alquran dan hadis.

Setelah berguru dengan banyak ulama, seperti Syeikh Burhanuddin al-Fazari (660-729 H), yang merupakan guru utama Ibnu Katsir, dan Kamaluddin bin Qadhi Syuhbah, yang

⁹⁰Nur Faizin Maswan, *Kajian*...., 35.

⁹¹Mani' Abd Halim Mahmud, *Metodologi Tafsir: Kajian Komprehensif Metode Para Ahli Tafsir*, Terj. Faisal Saleh dan Syahdianor (Jakarta: PT Raja GrafindoPersada, 2006), 64.

⁹²Nur Faizin Maswan, *Kajian*...., 35-36

mana kepada keduanya ia belajar Fiqh, dan Ibnu Katsir sangat mengkokohkan keilmuannya itu dan hal itu terbukti bahwa Ibnu Katsir menjadi seorang ahli Fiqh dan menjadi tempat berkonsultasi para penguasa dalam persoalan-persoalan hukum.⁹³

Pada usia 11 tahun Ibnu Katsir menyelesaikan hafalan Alquran dan dilanjutkan dengan memperdalam ilmu qiraat serta studi tafsir juga ilmu tafsir, dan ia berguru kepada Syeikh al-Islam Ibnu Taimiyyah (661-728 H), di samping itu ia juga belajar pada ulama lain. Metode penafsiran Ibnu Taimiyyah menjadi bahan acuan pada penulisan *Tafsir Ibnu Katsir*. Kemudian ia menyunting putri al-Ḥafīz Abu al-Hajjaj al-Muzzi.⁹⁴ Ibnu Katsir pun membiasakan untuk mengaji dengan ayah mertuanya itu.⁹⁵

Selain berperan pada dunia keilmuan, Ibnu Katsir juga terlibat dalam urusan kenegaraan. Tercatat aktivitasnya dalam bidang ini, seperti pada akhir tahun 741 H, yang mana beliau ikut dalam penyelidikan yang menjatuhkan hukuman mati atas sufi zindik yang menyatakan tuhan pada dirinya (*hulul*). Tahun 752 H, ia berhasil menggagalkan pemberontakan Amir Baibughah ‘Urs, pada masa Khalifah Mu’tadid. Ia juga pernah diminta Amir Munjak untuk mengesahkan beberapa kebijaksanaan dalam memberantas korupsi, dan peristiwa kenegaraan lainnya tepatnya pada tahun 759 H.⁹⁶

⁹³Mani’ Abd Halim Mahmud, *Metodologi*...., 64.

⁹⁴al-Ḥafīz Abu al-Hajjaj al-Muzzi adalah pengarang kitab “*Tahdzību al-kamāl*” dan “*Athrâf-u al-kutub-i al-sittah*”.

⁹⁵Mani’ Abd Halim Mahmud, *Metodologi*...., 64.

⁹⁶Nur Faizin Maswan, *Kajian*...., 36.

Ibnu Katsir mendapat gelar keilmuan dari para ulama sebagai kesaksian atas keahliannya dalam beberapa bidang ilmu yang ia geluti, yaitu :⁹⁷

- 1) *Al-Hafiz*, yaitu orang yang mempunyai kapasitas menghafal, dan ia sudah menghafal 100.000 haids, baik matan maupun sanad.
- 2) *Al-Muhaddith*, yakni orang yang ahli mengenai hadis riwayat dan dirayah, dapat membedakan cacat atau sehat, mengambilnya dari imam-imamnya, serta mampu menshahehkan dalam mempelajari dan mengambil faedahnya.
- 3) *Al-Faqih*, yaitu gelar bagi ulama yang ahli dalam ilmu hukum Islam namun tidak sampai pada mujtahid.
- 4) *Al-Mu'arrikh*, yakni orang yang ahli dalam bidang sejarah atau sejarawan.
- 5) *Al-Mufassir*, ialah orang yang ahli dalam bidang tafsir yang menguasai beberapa ilmu seperti *Ulum al-Quran* dan memenuhi syarat-syarat sebagai seorang mufasir.

Gelar yang dimiliki Ibnu Katsir sebagai seorang mufasir dibuktikan dengan jabatan yang dipercayakan oleh Gubernur Mankali Bugha kepadanya pada tahun 767 H, yakni sebagai imam dan guru besar tafsir di masjid Negara (Majlis Umayyah Damaskus).⁹⁸

Gelar *al-Mufasir* yang disandangkan kepada Ibnu Katsir tidaklah berlebihan, sebagaimana yang disampaikan oleh al-Dawadi al-Mishri bahwa:

⁹⁷Nur Faizin Maswan, *Kajian....*, 36.

⁹⁸Nur Faizin Maswan, *Kajian....*, 41.

“Ibnu Katsir merupakan tauladan para ulama dan *hafiz*, dan menjadi sandaran para ahli makna dan ahli lafad”.⁹⁹

Dalam menjalani kehidupannya, Ibnu Katsir didampingi oleh seorang istri yang bernama Zainab (putri Mizzi) yang masih menjadi gurunya. Setelah menjalani kehidupan yang panjang, pada tanggal 26 Sya’ban 774 H bertepatan dengan bulan Februari 1373 M pada hari Kamis, Ibnu Katsir meninggal dunia.

b. Sejarah Penulisan Tafsir Ibnu Katsir dan Sekilas mengenai Kitab *Tafsir Alquran al-‘Azim*

Dalam muqaddimah penafsirannya, Ibnu Katsir telah menjelaskan tentang urgensi tafsir, para ulama tafsir dari sahabat dan juga tabiin, serta metode atau cara penafsiran yang paling baik. Ibnu Katsir mengatakan pada muqaddimah tafsirannya tersebut, bahwa kewajiban yang terpikul di pundak para ulama ialah menyelidiki makna-makna kalamullah serta menafsirkannya, menggali dari sumber-sumbernya seraya mempelajari hal tersebut dan mengajarkannya, sebagaimana yang disebutkan dalam Firman Allah :

﴿لَا يَأْتِيكُمُ الْكَلِمَٰلُ إِلَّا فِيْ سَبْعٍ مِّائَةٍ﴾
5 062 wf"= 0 1 0) > 0K J% c P%] j"=
lxyz^

⁹⁹Nur Faizin Maswan, *Kajian....*, 41.

“Dan (ingatlah), ketika Allah mengambil janji dari orang-orang yang telah diberi kitab (yaitu): "Hendaklah kamu menerangkan isi kitab itu kepada manusia, dan jangan kamu menyembunyikannya," lalu mereka melemparkan janji itu ke belakang punggung mereka dan mereka menukarnya dengan harga yang sedikit, amatlah buruknya tukaran yang mereka terima”.¹⁰⁰

Allah mencela sikap kaum ahli kitab sebelum kita, karena mereka berpaling dari Kitabullah yang diturunkan kepada mereka. Mereka sibuk dengan hal dunia yang sama sekali tidak ada kaitannya dengan apa yang diperintahkan Allah melalui Kitab-Nya.¹⁰¹

Oleh karena itu, sudah menjadi kewajiban bagi kaum muslim untuk menghentikan semua perbuatan kaum ahli kitab tersebut, dengan menjadikan sebuah kewajiban bagi kita untuk mengerjakan apa yang diperintahkan Allah melalui Kitab-Nya dengan cara mempelajari Kitabullah, memahaminya serta memberi pengertian tentangnya agar kita mampu memahami apa yang diperintahkan Allah dengan baik.¹⁰²

Berdasarkan ayat di atas, maka menurut Ibnu Katsir wajib bagi semua kaum muslim khususnya para ulama untuk menjelaskan makna-makna yang terkandung dalam firman Allah. Sehingga dari muqaddimahya tersebut dapat kita simpulkan bahwa itulah salah satu alasan atau latar belakang Ibnu Katsir menulis kitab tafsirnya (*Tafsir Alquranal-‘Azim*)

¹⁰⁰Abul Fida’ ‘Imamuddin Isma’il bin Umar bin Katsir al-Quraysi al-Bushrawi (Ibnu Katsir), *Tafsir Alquranal-‘Azim*Jilid 1, Terj. Arif Rahman Hakim, dkk (Solo: Insan Kamil, 2016), 293.

¹⁰¹Abul Fida’ ‘Imamuddin Isma’il bin Umar bin Katsir al-Quraysi al-Bushrawi (Ibnu Katsir), *Tafsir Alquran....*, 294.

¹⁰²Abul Fida’ ‘Imamuddin Isma’il bin Umar bin Katsir al-Quraysi al-Bushrawi (Ibnu Katsir), *Tafsir Alquran....*, 294.

yakni sebagai kewajiban baginya untuk menjelaskan makna-makna yang terkandung dalam kitabullah.

Tafsir Alqurandal-‘Azim dikenal sebagai kitab tafsir yang terbaik di antara kitab-kitab tafsir yang ada hingga zaman sekarang. Hal tersebut karena Ibnu Katsir menggunakan metode yang valid dan jalan ulama salaf (ulama terdahulu) yang mulia dalam menafsirkan, yakni penafsiran Alquran dengan Alquran, penafsiran Alquran dengan hadis, dengan pendapat para ulama salaf yang saleh dari kalangan sahabat dan tabiin, serta sesuai konsep-konsep bahasa Arab. Kitab tafsir ini sangat berharga dibaca oleh setiap Muslim, tidak hanya di kalangan ulama, da’i, santri maupun mahasiswa, tapi juga oleh kalangan awam. Metode dan bahasa yang digunakan oleh Ibnu Katsir dalam menjelaskan makna dari ayat-ayat Alquran dalam kitab tafsirnya itu menggunakan Bahasa yang sangat bagus, sehingga mudah dipahami oleh semua kalangan.¹⁰³ Pandangan Ibnu Katsir dalam menafsirkan Alquran dapat dibagi menjadi dua, yaitu sumber *Riwāyah*¹⁰⁴ dan *Dirāyah*.¹⁰⁵

Sumber *dirāyah* merupakan pendapat yang telah dikutip oleh Ibnu Katsir dalam penafsirannya, yang mana pendapat yang dikutip Ibnu Katsir tersebut berasal dari kitab-kitab tafsir yang merupakan karya atau hasil pemikiran ulama *muta’akhirun* sebelum atau seangkatan dengannya.

¹⁰³Nur Faizin Maswan, *Kajian....*, 87-88.

¹⁰⁴Sumber *Riwāyah* adalah menafsirkan Alquran berdasarkan pada riwayat-riwayat. Dalam tafsir Ibnu Katsir yang termasuk dalam sumber *riwayah* ialah Alquran, Sunnah, Pendapat Sahabat dan pendapat tabi’in. Lihat: Nur Faizin Maswan, *Kajian....*, 87.

¹⁰⁵Sumber *Dirāyah* adalah menafsirkan Alquran berdasarkan ijtihad, tidak berdasarkan pada riwayat-riwayat. Lihat: Nur Faizin Maswan, *Kajian....*, 88.

Sedangkan sumber *dirāyah* ialah bukan pendapat yang berasal dari riwayat-riwayat.¹⁰⁶

Tafsir Ibnu Katsir dikenal sebagai tafsir yang bercorak *ma'thūr*, yaitu penafsirannya bersumber pada Alquran, sunnah, pendapat sahabat dan pendapat tabiin. Sumber-sumber tersebut hanyalah sebagai kategorinya saja sebagai tafsir *ma'thūr* tanpa menafikan sumber-sumber lain dalam arti bahwa, dalam tafsir Ibnu Katsir juga terdapat sumber-sumber lain selain yang telah disebutkan tersebut, yaitu sumbernya diambil dari ijthihad ulama terdahulu atau yang seangkatan dengannya.¹⁰⁷

Ibnu Katsir dalam penafsirannya telah melakukan penafsiran Alquran dengan ijthihad. Ia juga memahami kalimat-kalimat Alquran dengan cara memahami maknanya yang merupakan penafsiran bercorak kebahasaan atau yang diperoleh melalui pengetahuan bahasa Arab dan peristiwa yang dicatat oleh seorang mufasir.¹⁰⁸

Penggunaan akal dalam menafsirkan Alquran adalah sesuatu yang tidak dapat dihindari, termasuk pada tafsir Ibnu Katsir. Namun, pada tafsir *ma'thūr* seperti tafsir Ibnu Katsir ini kadar penggunaan akal sangat kecil terjadi, dibandingkan dengan tafsir berbentuk *ra'yu*. Peran akal dalam tafsir Ibnu Katsir antara lain hanya untuk meneliti sanad. Ini sangat penting digunakan pada tafsir *ma'thūr*, karena ia dapat membawa sebuah tafsir tersebut sebagai tafsir yang terpuji.¹⁰⁹

Tidak bisa dihindari tafsir ini dari penggunaan akal oleh Ibnu Katsir, karena sebagai karya ulama *muta'akhirun*

¹⁰⁶Nur Faizin Maswan, *Kajian....*, 88.

¹⁰⁷Nur Faizin Maswan, *Kajian....*, 88.

¹⁰⁸Nur Faizin Maswan, *Kajian....*, 69.

¹⁰⁹Nur Faizin Maswan, *Kajian....*, 70.

di mana ilmu pengetahuan semakin tumbuh dan berkembang pesat, sehingga dari hal tersebut menuntut perluasan penggunaan akal pada penafsiran, hal tersebut tidak bisa ditolak oleh Ibnu Katsir. Namun, yang bisa dilakukan olehnya ialah membatasi diri untuk menggunakan ijtihad dalam menafsirkan Alquran sesuai dengan kemajuan dan tuntutan ilmu pengetahuan pada masa itu.¹¹⁰

Bila dikembalikan dalam ilmu manhaj tafsir, maka sistematika penulisan tafsir Ibnu Katsir ini termasuk tafsir yang bersumber atau berbentuk¹¹¹ *ma'thūr* atau yang sering dikenal sebagai *tafsir bi al-ma'thūr*.¹¹² Metode¹¹³ yang digunakan Ibnu Katsir dalam Kitab tafsirnya ialah metode *tahlily*.¹¹⁴ Dan tafsir Ibnu Katsir ini memiliki beberapa

¹¹⁰Nur Faizin Maswan, *Kajian....*, 71.

¹¹¹Sumber ialah landasan atau pijakan yang digunakan oleh seorang mufasir dalam menafsirkan Alquran, sehingga dari pijakan tersebut dapat dikatakan sebagai bentuk penafsiran yang dianggap sebagai landasan atau rujukan penafsiran seorang mufasir. Yang mana bentuk tafsir ini ada dua yaitu *bi al-ma'thūr* dan *bi al-ra'yi*.

¹¹²*Tafsir bi al-ma'thūr* ialah menafsirkan Alquran dengan Alquran, Alquran dengan Sunnah karena sunnah berfungsi menjelaskan Kitabullah, Alquran dengan *atsar* (perkataan) sahabat karena merekalah yang paling mengetahui Kitabullah, dan menafsirkan Alquran dengan perkataan *tabi'in* karena pada umumnya mereka menerima pengetahuannya itu dari para sahabat. Lihat: Manna' Khalil al-Qattan, *Studi Ilmu-ilmu Alquran*, (Bogor: Pustaka Lintera Antar Nusa, 2013), 482.

¹¹³Metode (cara) adalah langkah yang digunakan mufasir dalam menafsirkan Alquran, berdasarkan pemahaman yang dimilikinya, sehingga dari langkah tersebut timbullah berbagai metode yang dikenal sebagai metode tafsir yakni metode *tahlily*, *ijmāli*, *mauḍū'i* dan *muqarin*,

¹¹⁴*Tahlily* yaitu suatu metode tafsir yang bermaksud menjelaskan kandungan ayat-ayat Alquran dengan menyeluruh yakni menjelaskan dari seluruh aspek dan menafsirkannya mengikuti susunan

corak¹¹⁵ penafsiran yaitu corak *fiqhi*,¹¹⁶ *ra'y*,¹¹⁷ *kisah*¹¹⁸ dan *qirāat*.¹¹⁹

Akan tetapi, semua hal tersebut yakni mengenai bentuk, metode maupun corak yang digunakan Ibnu Katsir dalam kitab tafsirnya itu tidak disebutkan langsung oleh Ibnu Katsir dalam kitab tafsirnya, melainkan para ulama yang kemudian menggolongkan atau mengkategorikan tafsir Ibnu Katsir ke dalam bentuk, metode atau corak tertentu seperti yang telah dijelaskan di atas.

mushaf (*tartib mushafi*). Lihat: Muhammad Amin Suma, *Ulumul Quran*. (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2001), 379.

¹¹⁵Corak ialah nuansa atau kecenderungan seorang mufasir dalam menafsirkan Alquran yakni seorang mufasir lebih mengarah kepada suatu hal yang ditujunya dalam menafsirkan Alquran yang dapat melatarbelakangi penafsirannya. Yang mana dalam tafsir Ibnu Katsir ada beberapa corak penafsiran yaitu *fiqhi*, *ra'y*, *kisah* dan *qirāat*.

¹¹⁶Corak *fiqhi* yaitu penafsiran Alquran yang lebih condong menjelaskan tentang hukum. Bisa dikatakan penafsiran yang bercorak fiqh ini lebih berorientasi menafsirkan ayat-ayat hukum dalam Alquran. Lihat: Muhammad Amin Suma, *Ulumul....*, 399.

¹¹⁷Corak *ra'y* ialah menafsirkan Alquran dengan menggunakan ijthad, yakni penafsiran dengan corak *ra'y* ini lebih condong pada pemikiran atau ijthad seseorang dalam memahami makna Alquran. Lihat: Nur Faizin Maswan, *Kajian....*, 69.

¹¹⁸Corak *kisah* adalah menafsirkan Alquran dengan menggunakan kisah-kisah terdahulu, yaitu seorang mufasir yang menggunakan penafsiran bercorak kisah ini, maka tafsirannya lebih bernuansa tentang kisah-kisah terdahulu dalam menjelaskan isi kandungan Alquran. lihat: Nur Faizin Maswan, *Kajian....*, 72.

¹¹⁹Corak *Qirāat* yaitu menafsirkan Alquran dengan menjelaskan qiraat-qiraat yang terdapat dalam suatu ayat berdasarkan riwayat-riwayat yang diterima oleh seorang mufasir. Lihat: Nur Faizin Maswan, *Kajian....*, 75.

2. M. Quraish Shihab

a. Biografi dan Sejarah Hidup M. Quraish Shihab

Muhammad Quraish Shihab lahir di Rappang, Sulawesi Selatan, tepatnya pada tanggal 16 Februari tahun 1944. Setelah menyelesaikan pendidikan dasarnya di Ujung Pandang, ia melanjutkan pendidikan menengahnya di Malang, sekaligus nyantri di pondok pesantren Darul Hadis al-Fiqhiyyah.¹²⁰

Pada tahun 1958, ia berangkat ke Kairo, Mesir dan diterima di kelas II Tsanawiyyah al-Azhar. Pada tahun 1967, ia meraih gelar Lc pada Fakultas Ushuluddin Jurusan Tafsir dan Hadis Universitas Al-Azhar. Kemudian ia melanjutkan pendidikannya di fakultas yang sama, dan pada tahun 1969 ia meraih gelar MA untuk spesialisasi bidang Tafsir Alquran dengan tesisnya yang berjudul *al-I'jaz al-Tasyri'iy li Alquran al-Karim*.¹²¹

Tahun 1980, Quraish Shihab melanjutkan pendidikannya di Universitas yang sama yaitu Universitas al-Azhar. Dan pada tahun 1982, ia berhasil meraih gelar doktor pada ilmu-ilmu Alquran dengan disertasi yang berjudul *Nazhm al-Durar li al-Biq'a'iy, Tahqiq wa Dirasah*, dan mampu meraih yudisium *Summa Cum laude* disertai mendapatkan penghargaan tingkat I (*mumtaz ma'a martabat al-syaraf al-'ula*).¹²²

Kemudian tahun 1984, Quraish Shihab ditugaskan di Fakultas Ushuluddin dan Fakultas Pasca Sarjana IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta. Selain dibidang akademisi, ia juga

¹²⁰M. Quraish Shihab, *Membumikan Alquran: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan masyarakat*, (Bandung: Mizan, 1994), i.

¹²¹M. Quraish Shihab, *Membumikan....*, i.

¹²²M. Quraish Shihab, *Membumikan....*, ii.

dipercayakan untuk menduduki berbagai jabatan, diantaranya yaitu: ketua Majelis Ulama Indonesia (MUI) pada tahun 1984, anggota Lajnah Pentasheh Alquran Departemen Agama tahun 1989, dan berbagai jabatan lainnya.¹²³

M. Quraish Shihab telah belajar Alquran sejak umur 6-7 tahun, ia mendapatkan motivasi awal dan benih kecintaan terhadap tafsir ialah dari ayahnya. Ayahnya merupakan seorang guru besar, ia sering mengajak anak-anaknya duduk bersama setelah maghrib, dan pada saat itula ia memberikan nasehat-nasehat tentang ayat-ayat Alquran.¹²⁴ Sehingga apa yang disampaikan ayahnya menjadi catatan tersendiri baginya Ia masih mengingat nasehat-nasehat ayahnya ketika ia masih kecil, baik nasehat dari ayat-ayat Alquran, petuah-petuah Nabi maupun petuah sahabat. Adapun diantara nasehat-nasehat ayahnya ialah:

“Aku akan palingkan (tidak memberi) ayat-ayatku kepada mereka yang bersikap angkuh di permukaan bumi ... (QS. Al-A'raf:146)”.

“Alquran ialah jamuan Tuhan,” demikian bunyi sebuah hadis. Rugilah bagi yang tidak menghadiri jamuan-Nya, dan lebih rugi lagi bagi yang telah hadir tapi tidak menyantap jamuannya.

“Bacalah Alquran seakan-akan ia diturunkan kepadamu,” kata Muhammad Iqbal.

“Rasakanlah keagungan Alquran sebelum kau menyentuhnya dengan nalarmu,” kata Syaikh Muhammad Abduh.

¹²³M. Quraish Shihab, *Membumikan....*, ii.

¹²⁴M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Miṣbāh: Pesan, Kesan dan Keserasian Alquran*, (Jakarta: Lentera Hati, 2005), Vol. 1, 5.

“Untuk mengantarkanmu mengetahui rahasia ayat-ayat Alquran, tidaklah cukup kau membacanya empat kali sehari,” seru Al-Maududi.¹²⁵

Berkat didikan dari orangtuanya, ia selalu ingin mengkaji dan mendalami Alquran hingga jenjang pendidikan tertinggi, khususnya pada bidang tafsir. Sehingga sebab itulah yang kemudian menghantarkannya menjadi seorang ulama dan pakar tafsir di Indonesia.

Lingkungan hidup M. Quraish Shihab sejak kecil sudah mulai bergaul dengan masyarakat yang berasal dari latar belakang agama yang berbeda, dikarenakan rumahnya terletak di lingkungan prihal agama dan kepercayaan. Sehingga sikap toleransinya itu sangat kuat, dan hal tersebut juga ia praktekkan dalam menafsirkan Alquran.¹²⁶

M. Quraish Shihab adalah mufasir abad ke-20 dan 21 yang sangat populer dan digemari serta pemikirannya itu dapat diterima oleh semua masyarakat, baik akademisi, santri, mahasiswa, kalangan awam, bahkan sampai kaum muallaf sekalipun. Penafsiran Alquran yang dilakukan oleh M. Quraish Shihab cenderung terhadap kehidupan masyarakat, yaitu penafsirannya lebih memperhatikan konteks sosial budaya masyarakat yang sedang berkembang.

Gagasan tentang penafsirannya itu banyak dituang dalam karya tafsirnya yaitu *Tafsir al-Miṣbāh*. Tafsirnya itu mampu memberikan warna keindonesiaan yang menarik dan khas untuk memperkaya wawasan ummat Islam terhadap rahasia Alquran, dengan penyampaian yang mudah dipahami memberikan kontribusi pada masyarakat.¹²⁷

¹²⁵M. Quraish Shihab, *Membumikan.....*, iv.

¹²⁶M. Quraish Shihab, *Membumikan.....*, iv.

¹²⁷M. Quraish Shihab, *Membumikan.....*, v.

Maka dari itu, dapat disimpulkan bahwa, M. Quraish Shihab merupakan salah seorang pakar tafsir Alquran Indonesia pada masa kontemporer. Di samping pemikiran dan penafsirannya yang sesuai dengan perkembangan zaman dan kebutuhan umat masa kini, ia juga memosisikan Alquran sebagai kitab petunjuk, bernuansa hermeneutis, bersifat kontekstual, dan yang paling penting ia menafsirkan Alquran dengan menjawab tantangan zaman yakni berusaha memaknai Alquran guna untuk menyelesaikan problematika yang dihadapi umat masa kini, karena hal-hal tersebut merupakan karakteristik tafsir kontemporer.

b. Sejarah Penulisan dan Sekilas mengenai *Tafsir Al-Miṣbāh*

Dalam pembukaan (Muqaddimah) *Tafsir al-Miṣbāh*, M. Quraish Shihab telah menjelaskan tentang urgensi Alquran sebagai petunjuk bagi manusia di muka bumi. Sehingga bila kita ingin mendapatkan petunjuk tersebut maka kewajiban bagi kita untuk mempelajari, memahami serta mengamalkan isi kandungan Alquran.¹²⁸ Sehingga itulah yang membuat M. Quraish Shihab selalu ingin mengetahui rahasia-rahasia yang dikandung Alquran dengan cara menafsirkannya, yang kemudian ia dikenal sebagai seorang mufasir terkemuka.

Kemudian yang menjadi motivasi atau latar belakang M. Shihab menulis kitab *Tafsir al-Miṣbāh* diawali oleh penafsiran sebelumnya yang berjudul “*Tafsir Alquran al-Karim*”. Kitab tafsir tersebut diterbitkan pada tahun 1997 yang terdiri dari 24 surah, dan penjelasan penafsirannya merujuk kepada Alquran dan Sunnah.¹²⁹ Akan tetapi, tafsirannya itu dianggap kurang menarik minat pembaca,

¹²⁸M. Quraish Shihab, *Membumikan.....*, v-vi.

¹²⁹M. Quraish Shihab, *Membumikan.....*, viii.

bahkan sebagian pembaca menilai tafsiran tersebut terlalu bertele-tele, baik dalam menguraikan pengertian kosa kata maupun dalam menjelaskan kaidah-kaidah serta pengetahuan-pengetahuan lainnya, sehingga akhirnya ia tidak melanjutkan penafsiran tersebut, dan mencoba menafsirkan kembali Alquran yang kemudian diberi judul kitab tafsirannya itu dengan *Tafsir al-Miṣbāh*.¹³⁰

Penamaan karya tafsir M. Quraish Shihab dengan kata *al-Miṣbāh* yang berarti lampu, pelita yakni yang memberipenerangan bagi mereka yang ada dalam kegelapan. Sehingga melalui nama tersebut M. Quraish Shihab berharap melalui penafsirannya dapat memberikan penerangan dalam mencari petunjuk dan pedoman hidup terutama bagi mereka yang ingin mengetahui isi kandungan Alquran secara menyeluruh. Sebagaimana disampaikan oleh M. Quraish Shihab dalam muqaddimah penafsirannya bahwa hidangan ini membantu manusia memperdalam pemahaman dan penghayatan tentang Islam dan merupakan pelita bagi umat Islam dalam menghadapi persoalan hidup.¹³¹

M. Quraish Shihab juga memerhatikan peristiwa yang terjadi disekelilingnya bahwa banyak kaum muslimin membaca Alquran yang hanya membaca surah-surah tertentu saja dari surah-surah Alquran seperti surah Yasin, al-Waqi'ah, al-Rahman, dan sebagainya. Hal tersebut karena mereka menganggap surah-surah tersebut dapat membawa kebaikan dan manfaat bagi mereka, seperti membaca surah al-Waqi'ah mengandung kehadiran rizki, dan sebagainya.¹³²

¹³⁰M. Quraish Shihab, *Membumikan.....*, ix.

¹³¹M. Quraish Shihab, *Membumikan.....*, v.

¹³²M. Quraish Shihab, *Membumikan.....*, ix.

Maka dari itu, M. Quraish Shihab dalam menulis kitab *Tafsir al-Miṣbāh*, disamping ia mencoba mengungkapkan makna-makna yang dikandung Alquran, ia juga berusaha menjelaskan dan menghidangkan bahasan setiap surah, tujuan dinamai surah tersebut, tema pokok surah serta faedah membaca surah Alquran.¹³³ Dengan tujuan untuk menghilangkan kekeliruan yang terjadi pada sebagian orang. Meskipun kita semua mengetahui bahwa setiap surah-surah Alquran itu memiliki faedahnya tersendiri yakni tidak ada satu ayat pun dari ayat Alquran itu yang tanpa makna.

Berdasarkan uraian di atas, dapat kita simpulkan bahwa ada dua hal yang menjadi latar belakang penulisan *Tafsir al-Miṣbāh* yakni *pertama*, disebabkan kitab tafsir M. Quraish Shihab sebelumnya dianggap kurang minat pembaca karena terlalu bertele-tele, sehingga membangun semangatnya untuk kembali mencoba mengungkapkan isi kandungan Alquran dalam karyanya yaitu *Tafsir al-Miṣbāh*, *kedua* dikarenakan keprihatinannya terhadap kondisi sebagian kaum muslimin pada masa itu yang hanya mengamalkan surah-surah tertentu saja dari Alquran, sehingga ia berusaha menjelaskan dalam *Tafsir al-Miṣbāh*-nya tentang tema pokok setiap surah, dengan tujuan untuk menghilangkan kekeliruan kaum muslimin saat itu, dan memberikan pesan dan kesan yang benar sesuai apa yang dikandung dalam ayat-ayat Alquran.

Bila dikembalikan dalam ilmu manhaj tafsir, maka sistematika penulisan *Tafsir al-Miṣbāh* termasuk tafsir yang

¹³³M. Quraish Shihab, *Membumikan.....*, x.

bersumber atau berbentuk *ra'yu* atau yang sering dikenal sebagai *tafsir bi al-ra'yi*.¹³⁴

Akan tetapi, walaupun M. Quraish Shihab menafsirkan Alquran dengan menggunakan corak yang baru, bukan berarti tafsirannya hanya bertumpu pada ijtihadnya semata, melainkan ia juga merujuk pada hasil pemikiran ulama terdahulu dan juga kontemporer. Dalam arti, tafsir M. Quraish Shihab walaupun dikenal sebagai tafsir *ra'yu* tapi dalam tafsirannya tidak hanya ijtihadnya saja, melainkan ia juga mencantumkan pendapat-pendapat ulama terdahulu dalam menjelaskan makna-makna Alquran.¹³⁵

Dan di antara para ulama yang diambil pendapatnya sebagai salah satu rujukan tafsir M. Quraish Shihab ialah: Ibrahim 'Umar al-Biq'a'i,¹³⁶ Abu Ishaq al-Shatibi,¹³⁷ Badruddin Muhammad ibn Abdullah al-Zarkasyi,¹³⁸ Sayyid

¹³⁴Tafsir bi al-ra'yi ialah menafsirkan Alquran dengan menggunakan ijtihad mufasir itu sendiri yakni seorang mufasir yang menafsirkan Alquran dengan menggunakan ra'yu ialah menjelaskan makna yang dikandung Alquran dengan hanya berpegang pada pemahaman sendiri dari penyimpulan yang didasarkan pada ijtihad semata. Lihat: Manna' Khalil al-Qattan, *Studi....*, 488.

¹³⁵M. Quraish Shihab, *Tafsir....*, vi.

¹³⁶Ibrahim 'Umar al-Biq'a'i nama lengkapnya ialah Ibrahim bin Umar bin Hasan al-Rubat bin 'Ali bin Abi Bakar al-Biq'a'i, ia lahir pada tahun 809 H dan wafat pada tahun 885 H/1480 M. Lihat: Muhammad Sa'id Mursi, *Tokoh-tokoh Besar Islam Sepanjang Sejarah*, Terj. Khairul Amru Harahap dan Achmad Faozan (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2007), 261.

¹³⁷Abu Ishaq ash-Shatibi beliau wafat pada tahun 790 H/1388M. Lihat: Muhammad Sa'id Mursi, *Tokoh-tokoh....*, 240.

¹³⁸Badruddin Muhammad ibn Abdullah al-Zarkasyi wafat tahun 794 H. Lihat: Muhammad Sa'id Mursi, *Tokoh-tokoh....*, 252.

Muhammad Husain Thabathaba'i, Ibnu Katsir,¹³⁹ Fakhruddin al-Razi,¹⁴⁰ Sayyid Quthb,¹⁴¹ serta beberapa pakar tafsir lainnya yakni masih banyak mufasir atau ulama lainnya yang dijadikan sebagai rujukan oleh M.Quraish Shihab dalam tafsirannya.¹⁴²

Metode yang digunakan M.Quraish Shihab dalam *Tafsir al-Miṣbāh* ialah gabungan dari beberapa metode tafsir, yaitu metode *tahlily*¹⁴³ karena ia menafsirkan berdasarkan urutan ayat yang terletak dalam *mushaf*, metode *maudū'i*¹⁴⁴ karena dalam *Tafsir al-Miṣbāh* selalu dijelaskan

¹³⁹Ibnu Katsir nama lengkapnya yaitu Imad al-Din Abu al-Fida Ismail Ibn 'Amr Ibn Katsir Ibn Zara' al-Bushra al-Dimasyqi. Beliau lahir pada tahun 700 H/1301 M, dan wafat pada 26 Sya'ban 774 H/1373 M. Kitab tafsirnya berjudul *Tafsir Alquranul 'Azim* atau yang sering dikenal dengan sebutan Tafsir Ibnu Katsir. Lihat: Nur Faizin Maswan, *Kajian Diskriptif Tafsir Ibnu Katsir*, (Jogjakarta: Menara Kudus, 2002), 35.

¹⁴⁰Nama lengkap Fakhruddin ar-Razi ialah Abu 'Abdullah Muhammad bin 'Amir bin al-Hasan bin al-Husain al-Tami al-razi. Kitab tafsirnya berjudul *Mafatihul Ghaibi*.Lihat: Manna' Khalil al-Qattan, *Studi....*, 528.

¹⁴¹Sayyid Quthb lahir di Musyah Asyur, Mesir pada tahun 1906 M, dan wafat pada 29 Agustus 1966 M. kitab tafsirnya berjudul *Tafsir Fi Zilalil Quran*. Lihat: Muhammad Sa'id Mursi, *Tokoh-tokoh....*, 249.

¹⁴²M.Quraish Shihab, *Tafsir....*, xiii.

¹⁴³*Tahlily* yaitu suatu metode tafsir yang bermaksud menjelaskan kandungan ayat-ayat Alquran dengan meneyeluruh yakni menjelaskan dari seluruh aspek dan menafsirkannya mengikuti susunan mushaf (*tartib mushafi*). Lihat: Muhammad Amin Suma, *Ulumul....*, 379.

¹⁴⁴*Maudū'i*ialah metode penafsiran Alquran yang bertujuan untuk menjawab dari permasalahan tertentu dan mengumpulkan data-data berupa ayat Alquran pada satu judul atau tema pembahasan. Lihat: Muhammad Amin Suma, *Ulumul....*, 380.

tema pokok surah-surah Alquran atau tujuan utama yang berkisar di sekeliling ayat-ayat dari suatu surah tersebut, dan metode *muqarin*¹⁴⁵ karena ia memaparkan berbagai pendapat orang lain dalam menjelaskan makna yang dikandung oleh suatu ayat, baik pendapat mufasir klasik maupun pendapat mufasir kontemporer.

Dan mengenai corak penafsiran, dari hasil telaah maka dapat disimpulkan bahwa *Tafsir al-Miṣbāh* menggunakan corak penafsiran *al-adabi wa al-ijtima'i*¹⁴⁶. Hal tersebut sesuai dengan karakteristik pemikiran penafsiran M. Quraish Shihab yang menafsirkan Alquran sesuai dengan keadaan masyarakat. Sebagaimana yang telah dijelaskan pada pembahasan mengenai sejarah hidup M. Quraish Shihab, bahwa ia dikenal sebagai sosok mufasir kontemporer yakni ia menafsirkan Alquran dengan usaha mampu menjawab

¹⁴⁵*Muqarin* yaitu metode penafsiran Alquran dengan cara membandingkan penafsiran. Ada tiga hal yang menjadi ruang lingkup tafsir muqarin yaitu *pertama*, Membandingkan ayat-ayat Alquran yang memiliki redaksi yang berbeda tapi maksudnya sama, atau ayat-ayat yang menggunakan redaksi yang mirip padahal maksudnya berlainan, *kedua*, Membandingkan ayat Alquran dengan hadis yang terkesan bertentangan padahal pada kenyataannya tidak, *ketiga*, Membandingkan antara penafsiran mufasir atau aliran tafsir yang satu dengan penafsiran mufasir atau aliran tafsir yang lainnya. Lihat: Muhammad Amin Suma, *Ulumul....*, 283-288.

¹⁴⁶*Al-adabi wa al-ijtima'i* adalah corak penafsiran yang menyingkap segi balaghah, keindahan bahasa Al-Quran, dan ketelitian segi redaksinya, dengan menerangkan makna dan tujuan diturunkannya Al-Quran. Kemudian mengkaitkan kandungan ayat-ayat Al-Quran dengan hukum alam (*sunnatullah*) dan aturan kehidupan kemasyarakatan. Tafsir ini berusaha untuk memecahkan problema kehidupan umat.

problematika yang dihadapi masyarakat, sehingga dikategorikanlah *Tafsir al-Miṣbāh* ini sebagai kitab tafsir yang menggunakan corak penafsiran *al-adabi wa al-ijtima'i*.

B. Ayat tentang Kemahraman Anak Tiri

1. QS. Al-Nisa ayat 23

/ 4 & -4% ;
 ; 7D! & G% B ;= ; 7% 7D!
 7 N7 * I =& 0 H ! 5f=& 0 H
 5 G > 5MQ . '1 M& 0 & - B 5 @ & &2j
 0 % % h`

“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 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”.

2. Penjelasan dari Segi *Qirāat*

Pada QS. Al-Nisa ayat 23 di atas terdapat kaidah yang dikenal dalam ilmu qiraat sebagai kaidah Hukum Mim Jamak, yang mana Imam Qirāat memiliki perbedaan pendapat dalam membaca Hukum Mim Jamak tersebut yakni adakalanya dibaca dengan *ṣilah mim jamak* yaitu menghubungkan mim jamak dengan waw sukun, dan juga adakalanya dibaca dengan *sukun mim jamak* yaitu sesuai dengan bacaan yang ada dalam Al-quran.¹⁴⁷ Adapun berikut bacaan imam qirāat terhadap hukum mim jamak :

- a. Ibnu Katsir beserta muridnya Al-Bazzi dan Qunbul membaca dengan *ṣilah mim jamak*,
- b. Qalun membaca hukum mim jamak dengan dua wajah yaitu dengan *ṣilah mim jamak* dan dengan *sukun mim jamak*,
- c. Warasy membaca dengan *ṣilah mim jamak* bila setelah mim itu bertemu huruf hamzah Qatha’, bila setelah mim bukan hamzah Qatha’ maka ia membaca dengan *sukun mim jamak*,
- d. Imam Qirāat lainnya selain yang disebutkan di atas membaca dengan *sukun mim jamak* yakni sesuai dengan yang ada di Al-quran.¹⁴⁸

Adapun kata yang termasuk dalam hukum mim jamak dalam ayat tersebut adalah sebagai berikut :

¹⁴⁷Ahamad Fathoni, *Kaidah Qiraat Tujuh*, (Jakarta: Institut PTIQ dan Institut IIQ Jakarta, 2005), 28.

¹⁴⁸*Ibid.*

a) Ibnu Katsir membaca *ṣilah mim jamak* pada kalimat berikut :

- 1) Kata عَلَيْكُمْ و عَلَيُّكُمْ dibaca
- 2) Kata أُمَّهَاتِكُمْ و أُمَّهَاتِكُمْ dibaca
- 3) Kata وَبَنَاتِكُمْ و وَبَنَاتِكُمْ dibaca
- 4) Kata وَأَخَوَاتِكُمْ و وَأَخَوَاتِكُمْ dibaca
- 5) Kata وَعَمَّتْكُمْ و وَعَمَّتْكُمْ dibaca
- 6) Kata وَخَالَتْكُمْ و وَخَالَتْكُمْ dibaca
- 7) Kata نِسَائِكُمْ و نِسَائِكُمْ dibaca
- 8) Kata دَخَلْتُمْ و دَخَلْتُمْ dibaca
- 9) Kata فِي حُجْرِكُمْ و فِي حُجْرِكُمْ dibaca

b) Warasy membaca *ṣilah mim jamak* pada kalimat berikut karena setelah mim ada hamzah qatha' :

- 1) Kata عَلَيْكُمْ و أُمَّهَاتِكُمْ عَلَيْكُمْ dibaca

3. Pengungkapan Anak Tiri dalam Alquran

Alquran menggunakan kata رَبَائِبٌ yang merupakan jamak dari kata رَبِيْبَةٌ atau رَبِيْبٌ dalam menjelaskan atau mengungkapkan tentang anak tiri.

Dan mengenai ungkapan makna yang digunakan untuk kata رَبَائِبٌ, Alquran menggunakan makna anak tiri yang merupakan makna dasar dari kata tersebut. Namun, dalam sebagian penafsiran, mufasir menggunakan ungkapan “anak bawaan istri” untuk mengungkapkan atau menafsirkan kata رَبَائِبٌ.

Dalam Alquran ayat yang berbicara mengenai anak tiri terdapat dalam surah Al-Nisa ayat 23, juz ke-4 dan halaman ke-81. Ayat tersebut berbicara mengenai kemahraman (wanita-wanita yang haram dinikahi), dan salah satu wanita yang haram dinikahi itu ialah anak tiri.

Pada ayat tersebut Allah menjelaskan mengenai kemahraman anak tiri yakni kapan anak tiri tersebut dikatakan mahram bagi orangtua tirinya, dan kapan anak tiri itu bukan mahram bagi orangtua tirinya, juga menjelaskan mengenai sebab anak tiri tersebut boleh atau tidaknya menikah dengan orangtua tirinya.

C. Kemahraman Anak Tiri menurut Ibnu Katsir dan M. Quraish Shihab

1. Penafsiran Ibnu Katsir

Ayat Alquran yang membahas tentang kemahraman anak tiri terdapat dalam QS. Al-Nisa : 23. Ayat yang mulia tersebut merupakan ayat yang mengharamkan mengawini wanita mahram baik dari sebab nasab (keturunan), dan sebab-sebab lain yang mengikutinya, yaitu sebab persusuan dan sihrun (pernikahan).

Di awal ayat Allah menyebutkan wanita-wanita yang haram dinikahi karena sebab nasab (keturunan), sehingga sebelum masuk pada pembahasan mengenai kemahraman anak tiri, Ibnu Katsir dalam tafsirannya juga menjelaskan terlebih dahulu mengenai awal ayat tersebut yakni pemahaman terhadap firman Allah yang berbicara mengenai kemahraman wanita-wanita karena sebab nasab (keturunan). Sebagaimana yang diriwayatkan oleh Ibnu Abi Hatim, bahwa Ahmad bin Sinan menuturkan kepada kami, dari Sufyan bin Habib, dari Sa'id bin Jubair, dai Ibnu Abbas, ia berkata: "Diharamkan kepada kalian tujuh wanita nasab dan tujuh

wanita akibat hubungan pernikahan”.¹⁴⁹ Lalu ia membacakan ayat :

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ

“Diharamkan atas kalian mengawini ibu-ibu kalian, anak-anak kalian yang perempuan, saudara-saudara kalian yang perempuan....”

Sebagaimana sebuah riwayat yang terdapat dalam tafsir Ibnu Katsir, yang mana riwayat tersebut dinukilkan kepada Ibnu Abbas bahwa ia berkata, “Diharamkan dari jalur nasab tujuh wanita dan tujuh wanita pula dari jalur pernikahan”.¹⁵⁰ Kemudian ia membaca ayat :

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ

وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ

“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....” Mereka adalah wanita mahram karena sebab nasab.

Dan mengenai anak hasil zina, Ibnu Katsir memahami dan menafsirkan hal tersebut berdasarkan pendapat jumhur ulama bahwa, anak hasil zina merupakan mahram bagi

¹⁴⁹Al-Imam Abul Fida Isma'il Ibnu Katsir al-Dimasyqi, *Tafsir Alquran al-'Azim*, Terj. Bahrn Abu Bakar, dkk (Bandung: Sinar Baru Algensindo, 2011), 546-547.

¹⁵⁰*Ibid.*, 547.

pelaku zina tersebut berdasarkan keumuman firman Allah **وَبَنَاتِكُمْ** (anak-anakmu yang perempuan), sebagaimana haramnya seorang ayah bagi anak perempuannya karena anak perempuan hasil zina juga merupakan anak bagi pelaku zina tersebut sehingga ia juga masuk dalam keumuman ayat.¹⁵¹

Akan tetapi, sebagian ulama seperti imam Al-Syafi'i menyimpulkan, bahwa anak perempuan hasil zina itu bukan merupakan anaknya secara syar'i sehingga ia tidak termasuk dalam keumuman ayat. Sebagaimana ia juga tidak masuk dalam keumuman ayat sebagaimana firman Allah yang artinya "Allah mensyariatkan bagimu tentang pembagian pusaka untuk anak-anakmu yaitu bagian seorang laki-laki sama dengan bagian dua anak perempuan", karena anak hasil zina tidak dapat mewarisi menurut ijmak ulama, maka ia juga tidak termasuk mahram bagi pelaku zina yang mengakibatkan keberadaannya.¹⁵²

Setelah berbicara tentang wanita yang haram dinikahi karena sebab nasab (keturunan), maka lanjutan firman Allah yakni mahram akibat persusuan, sebagaimana Allah berfirman:

وَأُمَّهَاتِكُمُ الَّتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتِكُم مِّن الرِّضَاعَةِ ...

"...ibu-ibumu yang menyusui kamu, saudara perempuan sepersusuan...."

Mengenai kemahraman wanita karena sebab susuan, maka Ibnu Katsir memahami dan menafsirkan ayat tersebut bahwa, menurut Ibnu Katsir berlakunya kemahraman

¹⁵¹Abul Fida Imamuddin Isma'il bin Umar bin Katsir al-Qurasyi al-Buṣrawi (Ibnu katsir), *Tafsir Alqural al-'Azim* Jilid 3, Terj. Arif Rahman Hakim, dkk (Solo: Insan Kamil, 2016), 326.

¹⁵²*Ibid.*

terhadap ibu susuan sebagaimana berlakunya kemahraman terhadap ibu kandung yang telah melahirkanmu, yakni keduanya haram bagimu karena keduanya merupakan *mahram* bagimu. Pendapat Ibnu Katsir tersebut disandarkan kepada sebuah riwayat yang diriwayatkan oleh Muslim yakni:

& N - .M# - ;)' * / .)' # 2G])'
 8 & E 6J & 0 I '2" & K J & t)' t j J M
 > A .%; A1 1/67 & 8 & # ; & > '" &
 8H & E (2 / 4 & E (2 . > > ?@

“Telah menceritakan kepada kami Abu Kuraib telah menceritakan kepada kami Abu Usamah. Dan dari jalur lain, telah menceritakan kepadaku Abu Ma'mar Isma'il bin Ibrahim Al Hudzali telah menceritakan kepada kami 'Ali bin Hasyim bin Al Barid semuanya dari Hisyam bin Urwah dari Abdullah bin Abu Bakar dari 'Amrah dari 'Aisyah dia berkata; Rasulullah shallallahu 'alaihi wasallam bersabda kepadaku: "Saudara sesusuan menjadi mahram sebagaimana mahramnya saudara dari kelahiran".¹⁵³

Dan dalam lafadz lain disebutkan:

! " \$ % & ' ()' * †)' # -. & / " 0)'
 > " ! /67 & 8 & # " ; & ' 32 & ,

¹⁵³Al-Imam Abi Husain Muslim bin Hajj al-Qutairy al-Nasabury, *Shahih Muslim*, Kitab: Menyusui, Bab: Menjadi haram karena susuan sebagaimana haram karena wiladah, No. Hadis : 1444 Beirut: al-Bunayah al-Markaziyyah 1998), 668.

A .% " =>B(= 5C 0. \$ = ? D2/ 4 & 5
 / 4 & E (2>F=> ;"B0(A<= . > > ?@>
 : D & E (2

“Telah menceritakan kepada kami Qutaibah bin Sa'id telah menceritakan kepada kami Laits. Dan diriwayatkan dari jalur lain, telah menceritakan kepada kami Muhammad bin Rumh telah mengabarkan kepada kami Al Laits dari Yazid bin Habib dari 'Irak dari 'Urwah dari Aisyah bahwa dia telah mengabarkan kepadanya; Bahwa paman sesusuannya yang bernama Aflah meminta izin untuk menemuinya, namun dia menutupinya dengan tabir, lantas dia menceritakan kepada Rasulullah shallallahu 'alaihi wasallam, beliau bersabda kepadanya: "Janganlah kamu menutup tabir darinya, sesungguhnya menjadikan mahram (saudara) karena sesusan sebagaimana menjadikan mahram (saudara) karena keturunan”.¹⁵⁴

Mengenai kadar dan batas waktu penyusuan yang menjadikan mahram yaitu, tidak akan menjadikan mahram karena satu atau dua kali susuan, sebagaimana hadis Saheh dalam Shahih Muslim dari jalur Hisyam bin Urwah, dari ayahnya, dari ‘Aisyah bahwa Rasulullah saw bersabda:¹⁵⁵

¹⁵⁴Al-Imam Abi Husain Muslim bin Hajj al-Qutairy al-Nasabury, *Shahih Muslim*, Kitab: Menyusui, Bab: Menjadi haram karena manyusu dari susu fahl (istri dari seorang lelaki), No. Hadis: 1445 (Beirut: al-Bunayah al-Markaziyyah, 1998), 670.

¹⁵⁵Al-Imam Abul Fida Isma'il Ibnu Katsir al-Dimasyqi, *Tafsir* ..., 550.

& ' ()' * J M& N- .M)' # & Ja ;)'
 0-)' #-. & '2.)' * N- .M)' # !& > ''
 B & > '' & / ; & & I 2 & J G 5 . &
 +Ja +2. A1 . > > ?@> A .%A1 1/67 &
 50n /n E (A1 . > > ?@ ;" 5M

“Telah menceritakan kepadaku Zuhair bin Harb telah menceritakan kepada kami Isma'il bin Ibrahim. Dan diriwayatkan dari jalur lain, telah menceritakan kepada kami Muhammad bin Abdullah bin Numair telah menceritakan kepada kami Isma'il. Dan diriwayatkan dari jalur lain, telah menceritakan kepada kami Suwaid bin Sa'id telah menceritakan kepada kami Mu'tamir bin Sulaiman keduanya dari Ayyub dari Ibnu Abu Mulaikah dari Abdullah bin Zubair dari Aisyah dia berkata; Rasulullah shallallahu 'alaihi wasallam bersabda. Sedangkan Suwaid dan Zuhair mengatakan; Sesungguhnya Nabi shallallahu 'alaihi wasallam bersabda: "Tidak menjadi mahram kalau hanya sekali atau dua kali sedotan".¹⁵⁶

; & ' -.)' #6 & ' ()' /"K ; &)'
 N{h E 5 S%(& > '' & N \ ; & 8H0I & /
 504 /-4 E (A1 . > > ?@> ;!5)'

¹⁵⁶Al-Imam Abi Husain Muslim bin Hajj al-Qutairy al-Nasabury, *Shahih Muslim*, Kitab: Menyusui, Bab: Menjadi haram karena menyusui dari susu fahl (istri dari seorang lelaki), No. Hadis : 1450 (Beirut: al-Bunayah al-Markaziyyah, 1988), 672.

J M& | (.M /"K ; &])' 50n /n
 | (.M H .F j / ; & & 5 . & 8" & 0 I
 A <="/K ; & 50n 50-4 #6 & /2 GA <=
 50n 50-4

“Telah menceritakan kepada kami Abu Bakar bin Abu Syaibah telah menceritakan kepada kami Muhammad bin Bisyr telah menceritakan kepada kami Sa'id bin Abu 'Arubah dari Qatadah dari Abu Al Khalil dari Abdullah Al Harits bahwa Ummu Al Fadll telah bercerita bahwa Nabiyullah shallallahu 'alaihi wasallam pernah bersabda: "Tidak menjadikan seorang itu mahram, jika hanya satu kali atau dua kali hisapan, atau satu kali atau dua kali sedotan." Telah menceritakan kepada kami Abu Bakar bin Abu Syaibah dan Ishaq bin Ibrahim semuanya dari 'Abdah bin Sulaiman dari Ibnu Abi 'Arubah dengan isnad ini, adapun Ishaq maka dia mengatakan sebagaimana riwayatnya Ibnu Bisyr yaitu; "Atau dua kali sedotan atau dua kali hisapan." Sedangkan Ibnu Abu Syaibah mengatakan; "Atau dua kali hisapan atau dua kali sedotan".¹⁵⁷

Dan penyusuan yang kurang dari lima isapan juga tidak menjadikan atasnya mahram. Hal tersebut berdasarkan hadis Nabi dalam Saheh Muslim dari 'Asyiah ia berkata: “Dahulu ayat yang menyatakan bahwa, sepuluh kali susuan yang diketahui dapat menjadikan mahram, termasuk di antara ayat-ayat Alquran”. Kemudian ayat tersebut dinasakh

¹⁵⁷Al-Imam Abi Husain Muslim bin Hajj al-Qutairy al-Nasabury, *Shahih Muslim*, Kitab: Menyusui, Bab: Satu dan Dua Hisapan, No. Hadis: 1453 (Beirut: al-Bunayah al-Markaziyyah, 1988), 673.

(dihapus) dengan lima kali susuan yang diketahui. Dan di saat Nabi saw wafat, ayat ini masih termasuk ayat-ayat Alquran yang dibaca.¹⁵⁸

Dalam hadis Sahlah binti Suhail bahwa Rasulullah saw memerintahkannya untuk menyusui mantan budak Abu Hudzaifah sebanyak lima kali. Dan ‘Aisyah memerintahkan siapa yang hendak masuk kepadanya untuk disusui sebanyak lima kali.¹⁵⁹

Kemudian, perlu diketahui bahwa, penyusuan itu dilakukan pada usia kurang dari dua tahun. Sebagaimana yang tertera pada QS. Al-Baqarah : 233 :

وَالْوَالِدَاتُ يُرْضَعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ

....

“Para ibu hendaklah menyusukan anak-anaknya selama dua tahun penuh, yaitu bagi yang ingin menyempurnakan penyusuan....”

Setelah berbicara tentang kemahraman wanita karena sebab susuan, maka lanjutan firman Allah yaitu mahram akibat perkawinan, sebagaimana firman Allah:

¹⁵⁸Syaikh Shafiyurrahman al-Mubarakfuri, *al-Miṣbah al-Munir fī Tahdzibi Tafsiri Ibnu Katsir* Jilid 2, Terj. Abu Ihsan al-Atsari (Bogor: Pustaka Ibnu Katsir, 2006), 472.

¹⁵⁹Abul Fida Imamuddin Isma’il bin Umar bin Katsir al-Qurasyi al-Buṣrawi (Ibnu Katsir), *Tafsir.....*, 327.

وَأْمَهَتْ نِسَائِكُمْ وَرَبَّتَيْكُمُ الَّتِي فِي حُجُورِكُمْ مِّنْ نِّسَائِكُمْ
الَّتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِنْ لَّمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ
عَلَيْكُمْ ۗ

“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 bagimu mengawininya”.

Mengenai kemahraman wanita karena sebab perkawinan, maka disinilah letak objek kajian dalam penelitian ini yakni tentang kemahraman anak tiri. Adapun sebelumnya Ibnu Katsir dalam tafsirannya menjelaskan terlebih dahulu mengenai kemahraman ibu mertua. Yang mana kemahraman terhadap ibu istri (mertua) hanya semata-mata akad dengan putrinya saja, baik sudah digauli maupun belum.

Dan mengenai kemahraman *rabibah* (anak perempuan istri/anak tiri) Ibnu Katsir berpendapat bahwa, ia tidak dikatakan mahram bagi suami ibunya, kecuali ibunya telah digauli. Dan jika ibunya dicerai sebelum digauli, maka ia boleh mengawinin putrinya.¹⁶⁰ Sebagaimana firman Allah:

وَرَبَّتَيْكُمُ الَّتِي فِي حُجُورِكُمْ مِّنْ نِّسَائِكُمُ الَّتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِنْ
لَّمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ ۗ

¹⁶⁰Al-Imam Abul Fida Isma'il Ibnu Katsir al-Dimasyqi, *Tafsir*..., 552.

“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 bagimu mengawininya”.

Ketentuan tersebut hanya dikhususkan terhadap anak istri saja (anak tiri). Adapun sebagian ulama mengembalikan dhamir (kata ganti) kepada *ummahat* dan *raba'ib*. Maka mereka memahami bahwa, ibu dan anak tiri tidak akan menjadi mahram hanya sekedar akad dengan seseorang perempuan (anak mertuanya atau ibu anak tiri), sebelum lelaki yang bersangkutan itu menggaulinya,¹⁶¹ berdasarkan firman Allah:

فَإِنْ لَمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ

“Maka jika kamu belum campur dengan istrimu itu dan sudah kamu ceraikan, maka tidak berdosa bagimu mengawininya”.

Ibnu Katsir dalam tafsirannya menghadirkan dalil berupa atsar sahabat yang dianggap sebagai penguat terhadap pendapat sebagian ulama tersebut. Adapun dalil tersebut yaitu, Ibnu Jarir mengatakan, telah menceritakan kepada kami Ibnu Basayr, telah menceritakan kepada kami Ibnu Abi ‘Adi dan Absul A’la dari Sa’id, dari Qatadah, dari Khilas bin ‘Amr, dari Ali, sehubungan dengan seorang lelaki yang menikahi wanita, lalu ia menceraikannya sebelum menggaulinya, bolehkah ia menikahi ibu wanita yang telah diceraikan tersebut?, Ali menjawab, bahwa ibu wanita itu sama kedudukannya dengan anak tiri perempuan.¹⁶²

¹⁶¹*Ibid.*

¹⁶²*Ibid.*, 553.

Akan tetapi, jumhur ulama berpendapat bahwa, anak tiri tidak haram hanya dengan sekedar akad atas ibunya, tapi ia akan menjadi haram jika ibunya telah digauli. Sedangkan ibu istri (mertua), ia akan langsung haram cukup dengan akad atas anak perempuannya saja.¹⁶³

Pendapat jumhur ulama tersebut juga didasari pada atsar sahabat, yaitu Ibnu Abi Hatim mengatakan, telah menceritakan kepada kami Ja'far bin Muhammad bin Harun bin 'Azrah, telah menceritakan kepada kami Abdul Wahhab dari Sa'id dari Qatadah dari Ikrimah dari Ibnu Abbas, ia berkata, "Bila seorang lelaki menceraikan istrinya sebelum ia menggaulinya atau istrinya mati sebelum ia gauli, maka ibunya tidak halal baginya".¹⁶⁴

Kemudian Ibnu Katsir menghadirkan pendapat yang dianggap lebih kuat sebagaimana dikatakan oleh Ibnu Jarir bahwa, pendapat yang lebih kuat ialah pendapat yang mengatakan bahwa, ibu termasuk wanita yang syaratnya tidak dinyatakan secara langsung, karena Allah tidak menyaratakan persetubuhan sebagaimana yang disyaratakan terhadap anak tiri, yakni anak tiri akan menjadi mahram bila lelaki itu telah menggauli ibunya, sedangkan ibu (mertua) akan menjadi mahram hanya dengan akad atas anaknya saja. Pendapat ini merupakan pendapat yang telah disepakati sehingga tidak dapat dibantahkan.¹⁶⁵

¹⁶³Abul Fida Imamuddin Isma'il bin Umar bin Katsir al-Qurasyi al-Buṣrawi (Ibnu Katsir), *Tafsir*...., 329-330.

¹⁶⁴Al-Imam Abul Fida Isma'il Ibnu Katsir al-Dimasyqi, *Tafsir*...., 555.

¹⁶⁵Abul Fida Imamuddin Isma'il bin Umar bin Katsir al-Qurasyi al-Buṣrawi (Ibnu Katsir), *Tafsir*...., 330.

Dan pendapat tersebut juga dikuatkan dengan hadis Nabi saw yang disampaikan oleh Al-Mutsanna kepada Ibnu Jarir bahwa, Hibban bin Musa menuturkan kepada kami, Ibnu al-Mubarak menuturkan kepada kami, Al-Mutsanna bin Ash-Shabah mengabarkan kepada kami, dari ‘Amr bin Syu’aib dari ayahnya dari kakeknya dari Nabi saw bahwa beliau bersabda:

5]'I & > & # -K & & /- &)' /"0)'
 N(2 = N '=0 \$!#I% 2 A1 . > > ?@ ;"
 \$!#I% 2 0 \$ = N H & 2 5M 0 * !>
 * !> N(2 = N '2 N '=0

“Telah menceritakan kepada kami Qutaibah, telah menceritakan kepada kami Ibnu Lahi’ah dari ‘Amr bin Shua’ib dari Bapaknya dari kakeknya Rasulullah shallallahu ‘alaihi wasallam bersabda: Barangsiapa laki-laki yang menikahi perempuan kemudian mencampurinya, maka tidak halal baginya menikahi putrinya dan jikalau ia belum mencampurinya, nikahilah putrinya. Barangsiapa laki-laki yang menikahi seorang perempuan kemudian mencampurinya atau belum mencampurinya, maka tidak halal baginya menikahi ibunya”. (HR. At-Tirmidzi)¹⁶⁶

Berdasarkan pendapat yang dianggap lebih kuat tersebut, maka Ibnu Katsir juga memahami yang demikian yaitu, syarat *dukhul* (bercampur) yang menjadikan mahram hanya berlaku pada anak tiri saja tidak pada ibu mertua,

¹⁶⁶Lidwa Pustaka i-Software-Kitab 9 Imam Hadist, *Sunan Tirmidzi*, Kitab: Nikah, Bab: Menikahi wanita kemudian menceraikan sebelum senggama, No. Hadis : 1036.

karena mertua akan menjadi mahram cukup lelaki tersebut melakukan akad nikah dengan anaknya saja tidak harus adanya syarat *dukhul*, sedangkan anak tiri harus adanya syarat *dukhul* baru menjadikan anak tiri tersebut sebagai mahram bagi ayah tirinya (suami ibunya).

Dan maksud bersetubuh pada firman Allah **الَّتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ** (yang telah kamu campuri), yaitu menurut Ibnu Abbas ialah kalian telah menikahi mereka. Adapun Ibnu Juraij meriwayatkan dari ‘Atha’, bahwa yang dimaksud dengan *dukhlah* pada ayat tersebut ialah bila si istri menyerahkan dirinya, dan si suami membuka serta meraba-raba dan duduk di antara kedua pangkal pahanya. Aku (Ibnu Juraij) bertanya, “Bagaimana pendapatmu jika si lelaki melakukan hal itu di rumah keluarga istrinya?”, ‘Atha’ menjawab. “Sama saja, hal itu sudah cukup membuat anak perempuan si istri menjadi mahram baginya”.¹⁶⁷

Ibnu Katsir dalam memahami firman Allah yang artinya “yang telah kamu campuri”, maka Ibnu Katsir mengembalikannya kepada pendapat yang dikemukakan oleh Ibnu Jarir. Pendapat tersebut merupakan pendapat yang telah disepakati oleh kebanyakan ulama yaitu, khalwat seorang lelaki dengan istrinya tidak menjadikan mahram anak perempuan istri bagi lelaki tersebut (suami ibunya), jika lelaki tersebut menceraikan istrinya itu sebelum mencampuri atau menyetubuhinya.¹⁶⁸

Dan mengenai firman Allah **وَرَبِّبِكُمُ الَّتِي فِي حُجْرِكُمْ** (anak-anak istrimu yang dalam pemeliharaanmu), Ibnu Katsir

¹⁶⁷Abul Fida Imamuddin Isma’il bin Umar bin Katsir al-Qurasyi al-Buṣrawi (Ibnu katsir), *Tafsir*...., 332.

¹⁶⁸Al-Imam Abul Fida Isma’il Ibnu Katsir al-Dimasyqi, *Tafsir*...., 561.

memahami dan menafsirkan ayat tersebut berdasarkan pendapat jumhur ulama yakni, *rabibah* (anak tiri) hukumnya tetap haram untuk dinikahi oleh ayah tirinya, baik ia berada dalam asuhan atau pemeliharaan ayah tirinya (suami ibunya) atau tidak. Mereka (jumhur ulama) berpendapat bahwa, ayat tersebut yang menyatakan anak-anak istrimu yang dalam pemeliharaanmu itu bermakna umum sehingga tidak mengandung *mafhum* (pengertian apa pun) yakni tidak bisa dipahami sebaliknya, sama halnya seperti yang terkandung pada ayat lain yaitu:

وَلَا تُكْرَهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا ...

“...Dan janganlah kamu paksa budak-budak wanitamu untuk melakukan pelacuran, sedang mereka sendiri mengingini kesucian....” (QS. Al-Nur : 33).¹⁶⁹

Memang ada suatu pendapat yang mengatakan bahwa, *rabibah* (anak tiri) tidak akan menjadi mahram kecuali anak tiri tersebut berada dalam pemeliharaan suami ibunya (ayah tirinya). Selama anak tiri tersebut tidak dalam pemeliharaan ayah tirinya itu, maka ia bukan mahram bagi ayah tirinya itu.¹⁷⁰

Pendapat tersebut berdasarkan atsar sahabat bahwa, Ibnu Abi Hatim mengatakan, telah menceritakan kepada kami Abu Zar’ah, telah menceritakan kepada kami Ibrahim bin Musa, telah menceritakan kepada kami Hisyam (yakni Ibnu Yusuf) dari Ibnu Juraij, telah menceritakan kepadaku Malik bin Aus ibnul Hasan yang mengatakan, “Dahulu aku mempunyai seorang istri, lalu ia menginggal dunia,

¹⁶⁹Al-Imam Abul Fida Isma’il Ibnu Katsir al-Dimasyqi, *Tafsir* ..., 557.

¹⁷⁰*Ibid.*, 558.

sedangkan sebelum itu ia telah mempunyai seorang anak perempuan dan aku menyukainya”.

Dan ketika Ali bin Abi Thalib bersua denganku, ia bertanya, “Mengapa kamu?, Aku menjawab, ‘Istriku telah meninggal dunia.’ Maka beliau bertanya, “Apakah ia mempunyai seorang puteri yang bukan dari padamu”?, Aku menjawab, “Ya, sekarang ia berada di Tha’if”. Ali bertanya kembali, “Apakah ia berada dibawah asuhammu”?, “Tidak, dia selalu berada di Tha’if”, jawabku.

“Kawinilah dia, jika demikian halnya”, kata Ali bin Abi Thalib. Aku bertanya, “Bagaimana dengan firman Allah tentang anak-anak tiri yang berada di bawah asuhan?” Beliau menjawab, “Dia kan tidak berada dibawah asuhanmu, sedangkan yang menjadi mahram adalah anak tiri yang berada dibawah asuhan sang ayah tiri”.¹⁷¹

Sanad atsar tersebut dinilai kuat dan kukuh karena sampai kepada Ali bin Abi Thalib dengan syarat Muslim. Akan tetapi, pendapat ini dinilai *garib* (aneh) sehingga banyak ulama yang tidak mendukung pendapat ini. Dan pendapat ini hanya dipegang oleh Abu Dawud bin Ali al-Zahiri dan sahabat-sahabatnya.¹⁷² Maka dari itu, menurut Ibnu Katsir pendapat di atas dianggap lemah sehingga menurut Ibnu Katsir bahwa, anak tiri akan menjadi mahram bagi suami ibunya baik anak tiri tersebut berada dalam asuhan atau pemeliharaan ayah tirinya atau tidak.

¹⁷¹*Ibid.*, 558-559.

¹⁷²*Ibid.*, 559.

Kemudian lanjutan firman Allah **الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ**

وَحَلْتِلُ أُمَّتَيْكُمْ (dan istri-istri anak kandung kalian atau

menantu kalian), yang mana Ibnu Katsir memahami ayat tersebut bahwa, dalam ayat tersebut Allah telah mengharamkan untuk mengawini istri-istri anak kandungmu yang lahir dari tulang sulbimu (menantu). Dan dikecualikan dari hal ini, anak-anak angkat yang mereka jadikan sebagai anak di masa jahiliyah,¹⁷³ sebagaimana firman Allah:

فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ

حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ ...

“...Maka tatkala Zaid telah mengakhiri keperluan terhadap Istrinya (menceraikannya), kami kawinkan kamu dengan dia supaya tidak ada keberatan bagi orang mukmin untuk (mengawini) isteri-isteri anak-anak angkat mereka...”.

Ibnu Katsir menghadirkan riwayat yang dinukilkan kepada Ibnu Juraij sebagai penguat terhadap pemahaman dan penafsirannya mengenai ayat di atas. Yang mana Ibnu Juraij berkata, “Aku bertanya kepada ‘Atha’ tentang ayat **وَحَلْتِلُ**

أُمَّتَيْكُمْ (dan istri-istri anak kandung

kalian atau menantu kalian), “Maka ‘Atha’ berkata, “Kami akan menceritakannya, bahwasanya ketika Nabi saw

¹⁷³Abul Fida Imamuddin Isma’il bin Umar bin Katsir al-Qurasyi al-Buṣrawi (Ibnu katsir), *Tafsir*..., 333.

menikahi bekas istri anaknya Zaid, kaum musyrikin Makkah memperbincangkan tentang hal itu. Maka Allah menurunkan ayat tersebut.¹⁷⁴

Dan turun juga ayat *وَمَا جَعَلَ أَدْعِيَاءَكُمْ أَبْنَاءَكُمْ* “dan dia tidak menjadikan anak-anak angkatmu sebagai anak kandungmu”. (QS. Al-Ahzab : 4).

Dan turun pula ayat *مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ* “Muhammad itu sekali-kali bukanlah bapak dari seorang laki-laki di antara kamu”. (QS, Al-Ahzab : 40).

Dan mengenai pengharaman terhadap istri anak susuan, padahal anak susuan itu bukan berasal dari keturunannya atau bukan berasal dari tulang sulbinya, namun ia tetap menjadi mahram sebagaimana yang telah disepakati oleh jumhur ulama dan bahkan telah dijadikan sebagai ijma’, maka dijadikan pengharaman terhadap istri anak susuan itu berdasarkan sabda Rasulullah saw:

Y: D & E (2 / 4 & E (2

“Diharamkan untuk dinikahi karena persusuan, apa-apa yang diharamkan karena nasab”.¹⁷⁵

Dan pada akhir ayat Allah

}~•••, f,,

وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ

¹⁷⁴*Ibid.*

¹⁷⁵Al-Imam Abi Husain Muslim bin Hajj al-Qutairy al-Nasabury, *Shahih Muslim*, Kitab: Menyusui, Bab: Menjadi haram karena menyusui dari susu fahl (istri dari seorang lelaki), No. Hadis : 2621 (Beirut: al-Bunayah al-Markaziyah, 1988), 669.

إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا (dan diharamkan menghimpunkan

dalam perkawinan dua perempuan yang bersaudara kecuali yang telah terjadi pada masa lampau, sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang), yakni diharamkan bagi kalian menghimpun dua perempuan bersaudara secara bersamaan dalam perkawinan, begitu pula dalam perbudakan, kecuali yang telah terjadi pada masa jahiliyyah.¹⁷⁶

Menurut Ibnu Katsir hal tersebut menunjukkan larangan menghimpun dua perempuan beraudara pada masa mendatang (masa Islam), karena pada ayat tersebut sudah ditegaskan bahwa kejadian itu hanya berlaku pada masa lampau.

Para Sahabat, Tabi'in, dan para Imam baik yang terdahulu maupun yang sekarang, telah sepakat bahwa menggabung dua wanita bersaudara dalam pernikahan itu diharamkan. Barangsiapa yang masuk Islam sementara ia memiliki istri dua orang perempuan yang bersaudara, maka ia harus memilih salah satu di antara keduanya sebagai istrinya, sedangkan yang lainnya harus diceraikan. Hal ini sudah menjadi ijma' ulama yang tidak bisa dibantahkan lagi.¹⁷⁷

Pendapat tersebut berdasarkan atsar yang diriwayatkan oleh Imam Ahmad dari Fairuz dari ayahnya, ia berkata: “Aku masuk Islam, sementara aku memiliki dua

¹⁷⁶Abul Fida Imamuddin Isma'il bin Umar bin Katsir al-Qurasyi al-Buṣrawi (Ibnu katsir), *Tafsir*....., 334.

¹⁷⁷Syaikh Shafiyurrahman al-Mubarakfuri, *al-Miṣbāh*....., 476-477.

orang istri yang bersaudara, maka Nabi saw memerintahkan kepadaku agar aku menceraikan salah satu dari keduanya”.¹⁷⁸

Berdasarkan paparan di atas mengenai penafsiran Ibnu Katsir terhadap ayat yang berbicara tentang kemahraman wanita baik karena sebab nasab (keturunan), persusuan, maupun perkawinan secara umumnya, dan secara khususnya penafsiran Ibnu Katsir terhadap kemahraman wanita karena sebab perkawinan tepatnya kemahraman anak tiri. Maka secara global penafsiran Ibnu Katsir terhadap kemahraman anak tiri yaitu menurut Ibnu Katsir anak tiri akan dikatakan sebagai mahram bagi ayah tirinya dengan syarat ibunya telah *didukhul* (dicampuri) oleh ayah tirinya tanpa melihat anak tiri tersebut berada dalam pemeliharaan ayah tirinya atau tidak, karena hal tersebut merupakan keadaan yang umum terjadi yakni sudah kebiasaannya anak bawaan istri hidup dan tinggal bersama ibunya dan juga suami ibunya (ayah tirinya).

2. Penafsiran M. Quraish Shihab

Pada awal QS. Al-Nisa ayat 23 Allah menyebutkan wanita-wanita yang haram dinikahi karena sebab nasab, M. Quraish Shihab memahami kemahraman wanita-wanita karena sebab nasab yaitu semua wanita yang ada hubungan keturunan denganmu baik dari bapak atau ibumu. Sebagaimana firman Allah :

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ
وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ

¹⁷⁸*Ibid.*, 477.

“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...”

Kemudian Allah menyebutkan dalam firman-Nya wanita yang haram dinikahi karena faktor sepersusuan yaitu dimulai penyebutannya dengan ibu-ibu kamu yang menyusui. M. Quraish Shihab memahami maksud dari firman Allah yang menyebutkan ibu-ibu yang menyusui yakni semua wanita yang pernah menyusui seorang anak dengan penyusuan yang memenuhi syarat yang ditetapkan Allah dan Rasul-Nya, maka ia memiliki kedudukan yang sama seperti ibu kandung yaitu haram untuk dinikahi.¹⁷⁹

M. Quraish Shihab juga berpendapat bahwa, yang haram dinikahi akibat persusuan juga semua wanita yang ada hubungannya dengan ibu susuan tersebut, sebagaimana firman Allah yang juga mengharamkan menikahi saudara-saudra perempuan sepersusuan, yakni wanita yang mengisap lima kali penyusuan pada payudara yang sama denganmu, baik itu sebelum, bersamaan atau sesudah kamu mengisapnya, karena saudara susuan itu sama kedudukannya dengan saudara kandung.¹⁸⁰

Kemudian M. Quraish Shihab dalam tafsirannya menghadirkan pendapat-pendapat ulama mazhab dalam menjelaskan mengenai kemahraman wanita karena sebab sepersusuan. Yang mana Ulama-ulama bermazhab Maliki

¹⁷⁹M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Miṣbāh: Pesan, Kesan dan Keserasian Alquran* Vol.2 (Jakarta: Lentera Hati, 2007), 391.

¹⁸⁰*Ibid.*

dan Hanafi menilai bahwa penyusuan secara mutlak mengharamkan pernikahan. Tetapi mazhab Syafi'i dan Hambali menilai bahwa dampak hukumnya baru terjadi bila penyusuan itu terjadi sedikitnya lima kali penyusuan berdasarkan sabda Rasulullah saw melalui 'Aisyah ra bahwa: "Tidaklah haram sekali isapan tidak juga dua kali isapan" (HR Muslim),¹⁸¹ dalam riwayat lain dinyatakan bahwa: "Tidaklah haram sekali penyusuan dan dua kali, tidak juga sekali isapan dan dua kali".¹⁸²

Akan tetapi, menurut M. Quraish Shihab dalam redaksi ayat tersebut tidak disebutkan batas umur yang menyusui, sehingga bila disimpulkan dapat mencakup siapa pun yang menyusui walau telah dewasa. Namun, mayoritas ulama berpendapat bahwa penyusuan yang berdampak hukum adalah yang terjadi sebelum seorang anak mencapai usia dua tahun, berdasarkan firman Allah yang artinya "Para ibu hendaklah menyusukan anak-anaknya selama dua tahun penuh, yaitu bagi yang ingin menyempurnakan penyusuan" (QS. Al-Baqarah: 233).¹⁸³

Mayoritas ulama lampau, termasuk Abu Hanifah, Maliki dan Syafi'i memahami kata الرّضاة (menyusukan) yaitu masuknya air susu ke dalam rongga tubuh anak melalui kerongkongannya atau selain kerongkongan dengan jalan mengisap atau bukan. Maka memasukkan air susu dengan

¹⁸¹Al-Imam Abi Husain Muslim bin Hajj al-Qutairy al-Nasabury, *Shahih Muslim*, Kitab: Menyusui, Bab: Menjadi haram karena manyusu dari susu fahl (istri dari seorang lelaki), No. Hadis : 1450 (Beirut: al-Bunayah al-Markaziyyah, 1988), 672.

¹⁸²Al-Imam Abi Husain Muslim bin Hajj al-Qutairy al-Nasabury, *Shahih Muslim*, Kitab: Menyusui, Bab: Satu dan Dua Hisapan, No. Hadis : 1453 (Beirut: al-Bunayah al-Markaziyyah, 1988), 673.

¹⁸³*Ibid.*

jalan apapun seperti dengan sendok ke kerongkongan juga termasuk menyusukan, sehingga mengakibatkan dampak hukum pada ayat tersebut. Bahkan ada juga yang berpendapat bahwa memasukkan air susu melalui hidung juga termasuk menyusukan. Sehingga sebagian ulama berpendapat bahwa menyuntikkan air susu juga mengakibatkan dampak hukum.¹⁸⁴

Selanjutnya setelah selesai penyebutan yang haram dinikahi akibat penyusuan yang hampir mencapai tingkat keturunan, maka lanjutan firman Allah pada QS Al-Nisa 23 ialah wanita yang haram dinikahi karena faktor pernikahan, dalam ayat tersebut diawali dengan penyebutan kepada ibu-ibu istri kamu (mertua). Ayat tersebut dipahami oleh M. Quraish Shihab bahwa, kemahraman ibu mertua itu terjadi cukup lelaki yang bersangkutan melakukan akad nikah dengan anaknya saja, tidak melihat apakah istri tersebut telah dicampuri maupun belum.

Kemudian Allah menyebut anak-anak istri kamu yang dalam pemeliharaanmu yaitu anak tiri yang dalam asuahnmu, karena menurut M. Quraish Shihab mereka dapat disamakan dengan anak kandung sendiri, dan anak tiri yang haram dinikahi ialah anak tiri yang berasal dari istri yang telah kamu campuri, sedangkan bila istri tersebut sudah kamu ceraikan atau meninggal dunia sebelum kamu campuri, maka boleh bagimu untuk menikahi anak tiri tersebut.¹⁸⁵

Mengenai firman Allah yang artinya “Anak-anak istri kamu yang dalam pemeliharaan kamu”, M. Quraish Shihab memahami ayat tersebut berdasarkan redaksional ayat yakni, anak-anak tiri yang tidak dalam pemeliharaan suami ibunya,

¹⁸⁴*Ibid.*, 394.

¹⁸⁵*Ibid.*, 391.

maka tidaklah haram untuk dinikahi oleh suami ibunya. M. Quraish Shihab mengembalikan pendapat atau pemahamannya tersebut kepada riwayat yang dinisbahkan kepada Ali bin Abi Thalib, akan tetapi riwayat tersebut ditolak oleh banyak ulama yang berpendapat bahwa penyebutan kata “dalam pemeliharaan kamu” adalah yang umum terjadi ketika itu, serta mengisyaratkan bahwa demikian itulah yang sewajarnya terjadi, yakni seorang suami harus ikut bertanggung jawab mandidik dan memelihara bukan saja anak kandungnya tetapi juga anak-anak istrinya yang lahir dari suaminya terdahulu (anak tiri).¹⁸⁶

Disamping itu juga yang haram dinikahi karena faktor pernikahan ialah istri-istri anak kandungmu (menantu). Menurut M. Quraish Shihab bahwa, yang diharamkan dalam firman Allah tersebut hanya istri anak kandung saja, sedangkan istri-istri dari anak angkat tidak haram untuk dinikahi.

Setelah menjelaskan wanita-wanita yang haram dinikahi selama-lamanya, ayat tersebut melanjutkan penjelasannya tentang wanita yang haram dinkahi tetapi tidak mutlak selama-lamanya yakni bersifat sementara, sebagaimana firman Allah yang artinya “Menghimpun dalam pernikahan dua perempuan yang bersaudara”. M. Quraish Shihab memahaminya bahwa, larangan yang terdapat dalam ayat tersebut ialah larangan untuk menghimpun dua wanita bersaudara pada saat yang sama dalam sebuah pernikahan.¹⁸⁷

Larangan menghimpun dua wanita bersaudara tersebut didasari pada hadis Nabi saw: “Tidak dibenarkan menghimpun dalam pernikahan seorang wanita dengan

¹⁸⁶*Ibid.*, 395.

¹⁸⁷*Ibid.*, 391.

saudara perempuan bapaknya, tidak juga dengan saudara perempuan ibunya, tidak juga dengan anak perempuan saudaranya yang lelaki, dan tidak juga dengan saudaranya yang perempuan (saudara kandungnya)” (HR Muslim, Abu Daud, al-Tirmidzi, dan al-Nasai melalui Abu Hurairah). Pakar hadis al-Thabrani menambahkan bahwa Nabi saw bersabda: “Karena kalau itu kamu lakukan, kamu memutuskan hubungan kekeluargaanmu”.¹⁸⁸

Dan pada akhir ayat Allah menyatakan bahwa pengharaman menghimpun dua wanita bersaudara kecuali yang telah terjadi di masa lalu maka Allah telah mengampuni mereka. Sehingga M. Quraish Shihab memahami bahwa, larangan tersebut berlaku pada masa sekarang dan juga masa yang akan datang.¹⁸⁹

Berdasarkan paparan di atas mengenai penafsiran M. Qurasih Shihab terhadap ayat yang berbicara tentang kemahraman wanita baik karena sebab nasab (keturunan), persusuan, maupun perkawinan secara umumnya, dan secara khususnya penafsiran M. Quraish Shihab terhadap kemahraman wanita karena sebab perkawinan tepatnya kemahraman anak tiri. Maka penafsiran M. Quraish Shihab terhadap kemahraman anak tiri yaitu anak tiri akan menjadi mahram bagi suami ibunya bila anak tiri tersebut berada dalam asuhan atau pemeliharaan ayah tirinya. Hal tersebut difahami oleh M. Quraish Shihab berdasarkan redaksional ayat, yang mana dalam ayat tersebut Allah hanya menyebutkan anak tiri yang berada dalam asuhan, sehingga M. Quraish Shihab berpendapat bahwa anak tiri yang di luar asuhan ayah tirinya tidak dapat dikatakan mahram bagi ayah

¹⁸⁸*Ibid.*, 395.

¹⁸⁹*Ibid.*, 396.

tirinya karena dalam Firman-Nya, Allah hanya menyebutkan anak tiri yang berada dalam asuhan saja.

D. Perbedaan Pandangan Kemahraman Anak Tiri Menurut Ibnu Katsir dan M. Quraish Shihab

1. Pandangan/Penafsiran Ibnu Katsir dan M. Quraish Shihab mengenai Kemahraman Anak Tiri

Menurut analisa penulis bahwa, Ibnu Katsir dan M. Quraish Shihab memiliki titik fokus yang berbeda dalam menafsirkan kemahraman anak tiri berdasarkan QS. An-Nisa ayat 23, yang tertuang dalam kitab tafsirnya masing-masing. Adapun masing-masing titik fokus pemikiran keduanya terhadap kemahraman anak tiri ialah sebagai berikut;

a. Penafsiran Ibnu Katsir

Ibnu Katsir dalam tafsirannya *Tafsir Alqurandal-'Azim*, dalam menjelaskan tentang kemahraman anak tiri, beliau lebih fokus pada firman Allah yang menyatakan tentang syarat *dukhul* atas seorang wanita yang menyebabkan anaknya itu menjadi mahram bagi suaminya, sehingga beliau berpendapat bahwa, anak tiri akan menjadi mahram bagi suami ibunya (ayah tirinya) dengan syarat ibunya telah *didukhul* (dicampuri) oleh ayah tirinya. Sebagaimana penafsirannya yaitu;

Rabibah (anak perempuan istri/anak tiri), ia tidak dikatakan mahram bagi suami ibunya, kecuali ibunya telah digauli. Dan jika ibunya diceraikan sebelum digauli, maka ia boleh mengawinin putrinya.¹⁹⁰ Sebagaimana firman Allah:

¹⁹⁰Al-Imam Abul Fida Isma'il Ibnu Katsir al-Dimasyqi, *Tafsir Alqurandal-'Azim*, Terj. Bahrin Abu Bakar, dkk (Bandung: Sinar Baru Algensindo, 2011), 552.

& &2j 7 N7 * I =& 0 H ! 5F=
 WY Q . '1 M&0 & - B 5 @

“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 bagimu mengawininya”.

Pendapat Ibnu Katsir tersebut dalam tafsirannya dikuatkan oleh hadis Nabi dan juga atsar sahabat, sebagaimana yang kita ketahui bahwa, Ibnu Katsir merupakan ulama tafsir klasik (terdahulu), dan tafsirannya itu tergolong dalam *tafsir bi al-ma'thūr* sehingga hal tersebut mendasari penafsiran dan pemikiran Ibnu Katsir itu berdasarkan kepada penjelasan-penjelasan Nabi (sunnah) terhadap firman Allah, dan juga berdasarkan pada peristiwa-peristiwa yang terjadi di masa Nabi maupun sahabat dan bahkan yang dialami langsung oleh Nabi dan para sahabat. Adapun hadis Nabi dan atsar sahabat yang menguatkan penafsiran Ibnu Katsir tersebut ialah sebagai berikut:

Sebagaimana yang disampaikan oleh Al-Mutsanna kepada Ibnu Jarir bahwa, Hibban bin Musa menuturkan kepada kami, Ibnu al-Mubarak menuturkan kepada kami, Al-Mutsanna bin Ash-Shabah mengabarkan kepada kami, dari ‘Amr bin Syu’aib dari ayahnya dari kakeknya dari Nabi saw bahwa beliau bersabda:

" N H ... 3Q 5 > N(2 U= 8 † NI \$! CM
 Y ‡ ... 3 PK 5F= <_) N '2 =E^ ... 3 CMN '2

“Apabila seorang lelaki menikahi seorang wanita maka tidak halal baginya untuk menikahi ibunya, baik anak

perempuannya sudah ia setubuhi maupun belum ia setubuhi. Apabila ia menikahi seorang ibu lalu ia ceraikan ibu tersebut sebelum menyetubuhinya, maka jika mau ia boleh menikahi anak perempuannya”.¹⁹¹

Dan dikuatkan oleh atsar sahabat bahwa, Ibnu Abi Hatim berkata: Ja'far bin Muhammad bin Harun bin 'Azrah menuturkan kepada kami, Abdul Wahab menuturkan kepada kami, dari Sa'id, dari Qatadah, dari Ikrimah, dari Ibnu Abbas, ia berkata: “Bila seorang laki-laki menceraikan istrinya sebelum ia menggaulinya atau istrinya mati, maka ibunya tidak halal baginya.” Diriwayatkan darinya bahwa ia berkata, “Ia termasuk wanita yang dibebaskan dari syarat.” Maka Ibnu Abbas memakruhkannya.¹⁹²

Kemudian Ibnu Jarir juga berpendapat bahwa, ibu termasuk wanita yang syaratnya tidak dinyatakan secara langsung, karena Allah tidak mensyaratkan persetubuhan sebagaimana yang disyaratkan terhadap anak tiri, yakni anak tiri akan menjadi mahram bila lelaki itu telah menggauli ibunya, sedangkan ibu (mertua) akan menjadi mahram hanya dengan akad atas anaknya saja. Pendapat ini merupakan pendapat yang telah disepakati sehingga tidak dapat dibantahkan.¹⁹³

Berdasarkan atsar sahabat tersebut dapat disimpulkan bahwa, syarat yang dinyatakan dalam firman Allah yakni

¹⁹¹Al-Imam Abul Fida Isma'il Ibnu Katsir al-Dimasyqi, *Tafsir...*, 556.

¹⁹²Abul Fida Imamuddin Isma'il bin Umar bin Katsir al-Qurasyi al-Buṣrawi (Ibnu katsir), *Tafsir Alqural al-'Azim* Jilid 3, Terj. Arif Rahman Hakim, dkk (Solo: Insan Kamil, 2016),330.

¹⁹³Al-Imam Abul Fida Isma'il Ibnu Katsir al-Dimasyqi, *Tafsir...*, 556.

harus adanya hubungan persetubuhan ialah hanya berlaku kepada anak tiri saja, tidak kepada ibu mertua, yakni Allah tidak mensyaratkan terjadinya mahram bagi ibu mertua itu dengan adanya hubungan persetubuhan, akan tetapi cukup dengan akad saja. Adapun bagi anak tiri Allah mensyaratkan baginya itu harus adanya hubungan persetubuhan antara ibunya dengan lelaki tersebut (ayah tirinya), sehingga barulah anak tiri itu menjadi mahram bagi suami ibunya (ayah tirinya).

Oleh sebab itu, dapat disimpulkan bahwa yang menjadi titik fokus tafsir Ibnu Katsir terhadap kemahraman anak tiri yaitu, anak tiri akan menjadi mahram bagi suami ibunya bila ibunya itu telah dicampuri oleh ayah tirinya, sedangkan bila ibunya diceraikan atau meninggal dunia sebelum dicampuri oleh ayah tirinya, maka ia (anak tiri) boleh dinikahi oleh suami ibunya, karena ia (anak tiri) bukan merupakan mahram baginya (suami ibunya).

Dan menurut Ibnu Katsir, syarat *dukhul* yang menjadikan anak tiri mahram bagi suami ibunya disebutkan secara langsung dalam Alquran, beda halnya dengan ibu mertua, yang mana ibu mertua akan menjadi mahram cukup si lelaki tersebut melakukan akad nikah dengan anaknya, tanpa adanya syarat *dukhul* terlebih dahulu, karena ibu merupakan wanita yang tidak disebutkan syaratnya dalam Alquran.¹⁹⁴

Pendapat Ibnu Katsir tersebut merupakan pendapat yang disepakati oleh kebanyakan ulama, dalam arti para mufasir sepakat menjadikandukhulterhadap ibu anak tiri tersebut sebagai syarat anak tiri itu menjadi mahram bagi

¹⁹⁴Al-Imam Abul Fida Isma'il Ibnu Katsir al-Dimasyqi, *Tafsir* ..., 557.

suami ibunya. Adapun mufasir lainnya yang menyatakan demikian di antaranya ialah sebagai berikut;

Wahbah al-Zuhaili dalam tafsirannya *Tafsir al-Munir* menyatakan bahwa, *ar-Rabibah* (anak tiri perempuan) akan menjadi mahram bagi suami ibunya dengan syarat suami ibunya itu sudah menyetubuhi ibunya. Sedangkan bila suami ibunya itu belum menyetubuhi ibu dari anak tiri tersebut lalu ia (suami ibu) menceraikan ibunya, maka boleh baginya (suami ibu) menikahi anak tiri tersebut, karena ia (anak tiri) bukan merupakan mahram baginya (suami ibunya).¹⁹⁵

Ahmad Mustafa al-Maragi dalam tafsirannya *Tafsir al-Maragi* juga menyatakan bahwa, seluruh anak-anak perempuan istri dari suaminya terdahulu (anak tiri) akan menjadi mahram bagi suaminya yang sekarang bila sang suami tersebut telah menyetubuhi istrinya. Karena sesungguhnya bila seorang lelaki telah melakukan akad nikah dengan seorang wanita dan ia belum menyetubuhi wanita tersebut, maka anak perempuan dari wanita itu tidak menjadi *muhrim* baginya.¹⁹⁶

Berdasarkan dua penafsiran mufasir di atas, maka jelaslah bahwa mereka sependapat dengan penafsiran Ibnu Katsir yang menjadikan *dukhul* atas ibu dari anak tiri itu sebagai syarat untuk menjadikan anak tiri tersebut sebagai mahram bagi suami ibunya (ayah tirinya), yakni tidak cukup hanya sekedar akad nikah saja, tetapi kemahraman anak tiri

¹⁹⁵Wahbah al-Zuhaili, *Tafsir al-Munir* Jilid 2, Terj. Abdul Hayyie al-Kattani, dkk (Jakarta: Gema Insani, 2013), 653.

¹⁹⁶Ahmad Mustafa al-Maragi, *Tafsir al-Maragi*, Terj. Bahrun Abu Bakar dan Hery Noer Aly (Mesir: Mustafa al-Babi al-Halabi, 1974), 398-399.

bagi suami ibunya itu harus terjadinya hubungan badan antara ibunya dengan ayah tirinya.

Kemudian, meskipun pendapat Ibnu Katsir lebih fokus pada pembahasan yang menyatakan *dukhul* (bercampur) sebagai syarat anak tiri menjadi mahram bagi suami ibunya seperti yang telah penulis jelaskan di atas, namun bukan berarti dalam tafsiran Ibnu Katsir, beliau tidak menyinggung atau tidak menafsirkan mengenai firman Allah tentang anak tiri yang berada dalam asuhan. Hanya saja penulis mendapatkan titik fokus penafsiran Ibnu Katsir dalam membahas tentang kemahraman anak tiri yaitu dengan syarat telah terjadinya *dukhul* yang menyebabkan anak tiri tersebut menjadi mahram bagi ayah tirinya, tanpa melihat anak tersebut berada dalam asuhan ayah tirinya atau tidak.

Syarat *dukhul* tersebut menurut analisa penulis bahwa, tidak ada mufasir lainnya yang membantah atau yang tidak sependapat dengan Ibnu Katsir, dalam arti mayoritas ulama tafsir sepakat menjadikan *dukhul* itu sebagai syarat anak tiri menjadi mahram bagi ayah tirinya sebagaimana yang telah penulis jelaskan di atas.

Dan mengenai kemahraman anak tiri yang berada dalam asuhan, Ibnu Katsir dalam tafsirannya menolak secara jelas terhadap pendapat yang menyatakan kemahraman anak tiri berlaku bila ia berada dalam asuhan ayah tirinya, sedangkan bila ia tidak berada dalam asuhan ayah tirinya, maka ia bukan mahram bagi ayah tirinya.

Pendapat tersebut ditolak secara langsung oleh Ibnu Katsir dalam tafsirannya, karena menurutnya anak tiri akan menjadi mahram bagi suami ibunya dengan syarat ibunya telah *didukhul* tanpa melihat apakah ia berada dalam asuhan ayah tirinya atau tidak, karena pada ayat tersebut hanya

disebutkan anak tiri dalam asuhan, hal itu menggambarkan keumuman yang terjadi sehingga tidak dapat dipahami sebaliknya. Sebagaimana penafsiran Ibnu Katsir yaitu:

Dan mengenai firman Allah **وَرَبِّبُكُمْ أَلَّتِي فِي حُجْرِكَ** (anak-anak istrimu yang dalam pemeliharaanmu), berdasarkan pendapat jumhur ulama bahwa *rabibah* (anak tiri) hukumnya tetap haram untuk dinikahi oleh ayah tirinya, baik ia berada dalam asuhan atau pemeliharaan ayah tirinya (suami ibunya) atau tidak. Mereka (jumhur ulama) berpendapat bahwa, ayat tersebut yang menyatakan anak-anak istrimu yang dalam pemeliharaanmu itu bermakna umum sehingga tidak mengandung *mafhum* (pengertian apa pun) yakni tidak bisa dipahami sebaliknya.¹⁹⁷

Memang ada suatu pendapat yang mengatakan bahwa, *rabibah* (anak tiri) tidak akan menjadi mahram kecuali anak tiri tersebut berada dalam pemeliharaan suami ibunya (ayah tirinya). Selama anak tiri tersebut tidak dalam pemeliharaan ayah tirinya itu, maka ia bukan mahram bagi ayah tirinya itu. Namun, sanad atsar tersebut dinilai kuat dan kukuh karena sampai kepada Ali bin Abi Thalib dengan syarat Muslim.¹⁹⁸ Akan tetapi, pendapat ini dinilai *garib* (aneh) sehingga banyak ulama yang tidak mendukung pendapat ini. Dan pendapat ini hanya dipegang oleh Abu Dawud bin Ali al-Zahiri

¹⁹⁷Al-Imam Abul Fida Isma'il Ibnu Katsir al-Dimasyqi, *Tafsir*..., 557.

¹⁹⁸Al-Imam Abul Fida Isma'il Ibnu Katsir al-Dimasyqi, *Tafsir*..., 558.

dan sahabat-sahabatnya.¹⁹⁹ Maka dari itu, menurut Ibnu Katsir pendapat di atas dianggap lemah sehingga menurut Ibnu Katsir bahwa, anak tiri akan menjadi mahram bagi suami ibunya baik anak tiri tersebut berada dalam asuhan atau pemeliharaan ayah tirinya atau tidak.

Dan mengenai hal tersebut akan penulis jelaskan secara terperinci pada pembahasan berikutnya mengenai firman Allah yang artinya tentang kemahraman anak tiri yang berada dalam asuhan.

Maka dari itu, berdasarkan penjelasan di atas, yang menjadi landasan atau sebab penulis menemukan titik fokus penafsiran Ibnu Katsir tentang kemahraman anak tiri hanya terfokus pada pembahasan yang menyatakan dengan syarat harus terjadinya *dukhul* yang menyebabkan anak tiri menjadi mahram, karena menurut Ibnu Katsir mengenai anak tiri dalam asuhan itu tidak dipermasalahkan atau tidak diperdebatkan, karena yang menyebabkan anak tiri itu menjadi mahram yakni dengan syarat ibunya telah *didukhul* tanpa melihat apakah ia berada dalam asuhan ayah tirinya atau tidak. Karena yang menjadi titik fokus penafsiran Ibnu Katsir ialah syarat *dukhul* terhadap ibu, sehingga tidak melihat anak tiri itu berada dalam asuhan atau tidak.

b. Penafsiran M. Quraish Shihab

M. Quraish Shihab dalam tafsirannya *Tafsiral-Miṣbāh*, dalam menjelaskan mengenai tentang kemahraman anak tiri, beliau lebih fokus pada firman Allah yang menyatakan tentang anak tiri yang berada dalam asuhan, sehingga beliau berpendapat bahwa, anak tiri akan menjadi

¹⁹⁹Al-Imam Abul Fida Isma'il Ibnu Katsir al-Dimasyqi, *Tafsir*..., 559.

mahram bagi suami ibunya (ayah tirinya) apabila ia (anak tiri) berada dalam pemeliharaan atau asuhan ayah tirinya.²⁰⁰

Pendapat yang dikemukakan M. Quraish Shihab tersebut berdasarkan redaksional ayat, sehingga beliau memahami bahwa, anak-anak tiri yang tidak dalam pemeliharaan suami ibunya, maka tidaklah haram untuk dinikahi oleh suami ibunya. Hal tersebut dikembalikan kepada riwayat yang dinisbahkan kepada Ali bin Abi Thalib yakni sebagai berikut;

Diriwayatkan oleh Ibnu Abi Hatim dari Malik bin Aus yang bercerita,: “Tatkala isteriku meninggal dunia sesudah melahirkan anak dari padaku, aku bersedih hati atas musibah itu. Maka tatkala aku bertemu dengan Ali bin Abi Thalib dan aku menceritakan musibah yang menimpa diriku, maka beliau bertanya, “Apakah ia mempunyai seorang puteri yang bukan dari padamu”?, Aku menjawab, “Ya, sekarang ia berada di Tha’if”. Ali bertanya kembali, “Apakah ia berada dibawah asuhammu”?, “Tidak, dia selalu berada di Tha’if”, jawabku.

“Kawinilah dia, jika demikian halnya”, kata Ali bin Abi Thalib. Aku bertanya, “Bagaimana dengan firman Allah tentang anak-anak tiri yang berada di bawah asuhan?” Beliau menjawab, “Dia tidak berada dibawah asuhanmu, sedangkan yang menjadi mahram adalah anak tiri yang berada dibawah asuhan sang ayah tiri”. Dan inilah pendapat Abu Dawud bin Ali al-Zahiri dan sahabat-sahabatnya.²⁰¹

Maka yang menjadi titik fokus penafsiran M. Quraish Shihab terhadap kemahraman anak tiri ialah, anak tiri akan

²⁰⁰M.Quraish Shihab, *Tafsir al-Miṣbāh: Pesan, Kesan dan Keserasian Alquran* Vol.2 (Jakarta: Lentera Hati, 2007), 395.

²⁰¹M.Quraish Shihab, *Tafsir al-Miṣbāh*...., 396.

menjadi mahram bagi suami ibunya bila anak tersebut berada dalam asuhan suami ibunya. Hal tersebut dikemukakan oleh M. Quraish Shihab karena beliau memahami tentang kemahraman anak tiri berdasarkan redaksi, yakni ayat tersebut hanya menyebutkan anak tiri dalam asuhan yang akan menjadi mahram, sehingga menurutnya bila anak tiri tersebut tidak berada dalam asuhan suami ibunya, maka ia (anak tiri) boleh dinikahi karena ia bukan mahram bagi suami ibunya.

Meskipun pendapat M. Quraish Shihab tersebut ditentang oleh mayoritas ulama tafsir lainnya, namun beliau tetap memahaminya berdasarkan redaksi ayatnya, dan pendapatnya itu didasarkan pada riwayat yang disandarkan kepada Ali bin Abi Thalib sebagaimana yang telah penulis jelaskan di atas.

Dan yang menjadi landasan atau sebab penulis menjadikan titik fokus penafsiran M. Quraish Shihab tentang kemahraman anak tiri hanya terfokus pada pembahasan yang menyatakan anak tiri akan menjadi mahram bila ia berada dalam asuhan ayah tirinya, karena menurut M. Quraish Shihab mengenai syarat *dukhul* terhadap ibu yang menyebabkan anak tiri itu menjadi mahram bagi suami ibunya merupakan pendapat yang tidak perlu dipermasalahkan, karena semua ulama tafsir telah sepakat menjadikan *dukhul* itu sebagai syarat atau sebab anak tiri menjadi mahram bagi ayah tirinya. Sedangkan mengenai anak tiri yang berada dalam asuhan, para mufasir berbeda pendapat dalam memahaminya sebagaimana yang akan dijelaskan pada pembahasan selanjutnya.

Maka berdasarkan titik fokus penafsiran M. Qurasih Shihab terhadap kemahraman anak tiri, maka dapat

disimpulkan bahwa menurut M. Quraish Shihab anak tiri akan menjadi mahram bila ia berada dalam asuhan atau pemeliharaan ayah tirinya, sedangkan bila ia tidak berada dalam asuhan atau pemeliharaan ayah tirinya, maka ia tidak dapat dikatakan mahram bagi ayah tirinya meskipun ibunya itu telah *didukhul* (telah dicampuri) oleh ayah tirinya. Karena yang menjadi titik fokus penafsiran M. Quraish Shihab ialah anak tiri yang berada dalam asuhan, sehingga bila anak tiri tidak berada dalam asuhan tidak dapat dikatakan mahram meskipun ibunya telah dicampuri. Sebagaimana penafsiran M. Quraish Shihab yaitu :

Kemudian Allah menyebut anak-anak istri kamu yang dalam pemeliharaanmu yaitu anak tiri yang dalam asuhanmu, karena menurut M. Quraish Shihab mereka dapat disamakan dengan anak kandung sendiri, dan anak tiri yang haram dinikahi ialah anak tiri yang berasal dari istri yang telah kamu campuri, sedangkan bila istri tersebut sudah kamu ceraikan atau meninggal dunia sebelum kamu campuri, maka boleh bagimu untuk menikahi anak tiri tersebut.²⁰²

2. Perbedaan Pendapat Ibnu Katsir dan M. Quraish Shihab mengenai Kemahraman Anak Tiri dalam Asuhan Suami

Berdasarkan pengamatan dan analisa penulis terhadap kajian mengenai kemahraman anak tiri dalam Alquran, maka ditemukan bahwa Ibnu Katsir dan M. Quraish Shihab berbeda pendapat dalam memahami tentang kemahraman anak tiri didasari pada perbedaan pemahaman atau pandangan mereka terhadap firman Allah yang artinya tentang anak tiri yang berada dalam asuhan. Adapun pendapat masing-masing

²⁰²M. Quraish Shihab, *Tafsir*.....,391.

mufasir mengenai anak tiri yang berada dalam asuhan ialah sebagai berikut ;

a. Pendapat M. Quraish Shihab terhadap Kemahraman Anak Tiri dalam Asuhan Suami

Berdasarkan analisa penulis bahwa, minoritas ulama tafsir dalam memahami firman Allah mengenai anak tiri yang berada dalam asuhan, mereka memahaminya berdasarkan redaksi ayat yakni dalam Alquran Allah hanya menyebutkan anak tiri yang berada dalam asuhan yang dikatakan sebagai mahram bagi suami ibunya, sehingga menurut mereka bahwa anak tiri yang tidak berada dalam asuhan suami ibunya itu boleh dinikahi sebab anak tiri tersebut bukan mahram bagi suami ibunya, karena dalam Alquran Allah hanya menyebutkan anak tiri yang berada dalam asuhan, sehingga sebagian mufasir memahami ayat tersebut mengandung makna sebaliknya yaitu bila tidak dalam asuhan maka bukan mahram. Adapun mufasir yang berpendapat demikian di antaranya ialah M. Quraish Shihab, berikut pendapat yang dikemukakannya beserta alasan yang menguatkan pendapatnya tersebut.

M. Quraish Shihab dalam tafsirannya *Tafsir al-Misbāh* dalam menjelaskan mengenai firman Allah tentang anak tiri yang berada dalam asuhan, maka beliau memahaminya berdasarkan redaksional ayat, yaitu menurutnya anak tiri akan menjadi mahram bagi suami ibunya apabila anak tiri itu berada dalam asuhan suami ibunya (ayah tirinya), sedangkan bila anak tiri tersebut tidak berada dalam asuhan ayah tirinya, maka anak tiri tersebut bukan mahram bagi suami ibunya (ayah tirinya).²⁰³

²⁰³M. Quraish Shihab, *Tafsir....*, 395.

Berdasarkan pendapat M. Quraish Shihab tersebut, maka jelaslah bahwa beliau memahami firman Allah tentang kemahraman anak tiri yang berada dalam asuhan mengandung makna sebaliknya. Dan pendapatnya tersebut dikuatkan oleh riwayat yang disandarkan kepada Ali bin Abi Thalib yakni sebagai berikut ;

Diriwayatkan oleh Ibnu Abi Hatim dari Malik bin Aus yang bercerita,: “Tatkala isteriku meninggal dunia sesudah melahirkan anak dari padaku, aku bersedih hati atas musibah itu. Maka tatkala aku bertemu dengan Ali bin Abi Thalib dan aku menceritakan musibah yang menimpa diriku, maka beliau bertanya, “Apakah ia mempunyai seorang puteri yang bukan dari padamu”?, Aku menjawab,:”Ya, sekarang ia berada di Tha’if”. Ali bertanya kembali, “Apakah ia berada dibawah asuhammu”?, “Tidak, dia selalu berada di Tha’if”, jawabku.

“Kawinilah dia, jika demikian halnya”, kata Ali bin Abi Thalib. Aku bertanya, “Bagaimana dengan firman Allah tentang anak-anak tiri yang berada di bawah asuhan?” Beliau menjawab, “Dia kan tidak berada dibawah asuhanmu, sedangkan yang menjadi mahram adalah anak tiri yang berada dibawah asuhan sang ayah tiri”. Dan inilah pendapat Abu Dawud bin Ali al-Zahiri dan sahabat-sahabatnya.²⁰⁴

Riwayat di atas dianggap kuat karena bersambung kepada Ali bin Abi Thalib, sehingga riwayat itulah yang menjadi dasar pemikiran M.Quraish Shihab terhadap penafsirannya, yakni anak tiri akan dikatakan mahram bagi ayah tirinya bila ia (anak tiri) tersebut berada dalam asuhan ayah tirinya, sedangkan bila anak tiri tersebut tidak berada

²⁰⁴M.Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbāh*...., 396.

dalam asuhan ayah tirinya, maka ia (anak tiri) tidak dapat dikatakan mahram bagi ayah tirinya yaitu dibolehkan bagi ayah tirinya untuk menikahinya.

Dan riwayat di atas menjadi landasan pemikiran M. Quraish Shihab dalam memahami firman Allah yang artinya “anak tiri yang berada dalam asuhan”. M. Quraish Shihab memahaminya berdasarkan redaksi ayat yakni dalam Alquran Allah hanya menyebutkan anak tiri yang berada dalam asuhan, sehingga hal tersebut dapat difahami sebaliknya, yaitu bila anak tiri tidak berada dalam asuhan maka ia tidak dapat dikatakan mahram bagi ayah tirinya.

b. Pendapat Ibnu Katsir terhadap Kemahraman Anak Tiri dalam Asuhan Suami

Pendapat M. Quraish Shihab dibantah oleh pendapat mayoritas ulama tafsir dalam memahami firman Allah yang artinya “anak tiri yang berada dalam asuhan”. Mayoritas mufasir termasuk diantaranya Ibnu Katsir berpendapat bahwa, ayat tersebut tidak mengandung makna sebaliknya, yakni meskipun dalam Alquran Allah hanya menyebutkan anak tiri yang berada dalam asuhan yang dikatakan sebagai mahram bagi suami ibunya, namun bukan berarti anak tiri yang tidak berada dalam asuhan itu bukan mahram bagi suaminya, karena menurut mayoritas mufasir termasuk Ibnu Katsir, anak tiri menjadi mahram bagi suami ibunya (ayah tirinya) baik ia (anak tiri) berada dalam asuhan ayah tirinya maupun tidak, karena firman Allah tersebut tidak mengandung makna sebaliknya.

Sebagaimana analisa penulis berdasarkan pengamatan terhadap beberapa kitab tafsir mengenai firman Allah yang artinya “anak tiri yang berada dalam asuhan kamu”, yakni hal tersebut tidak mengandung makna

sebaliknya atau pemahaman sebaliknya (*mafḥūm mukhālafah*) yaitu, bukan berarti anak tiri yang tidak berada dalam asuhan suami ibunya itu boleh dinikahi oleh suami ibunya.

Hal tersebut disebabkan Karena yang dikatakan sebagai *mafḥūm mukhālafah* yaitu suatu pemahaman yang *illat*nya disebutkan secara jelas. Dan pada ayat tersebut Allah hanya menyebutkan anak tiri yang berada dalam asuhan, sehingga tidak dapat dipahami sebaliknya karena tidak ada *illat* secara jelas yang menjadikan ayat tersebut dapat dipahami dengan makna sebaliknya.

Disebutkan yang demikian dalam firman Allah yang artinya “anak tiri yang berada dalam asuhan”, karena untuk memberitakan dan mengembalikan kepada kebiasaan yang terjadi atau yang umum terjadi pada zaman dulu, bahkan menjadi kebiasaan yang berlaku hingga sekarang bahwa anak bawahan istri biasanya hidup bersama ibunya di rumah suaminya yang terakhir, serta mengisyaratkan bahwa demikian itulah yang sewajarnya terjadi, yakni seorang suami harus ikut bertanggung jawab mendidik dan memelihara bukan saja anak kandungnya tetapi juga anak-anak istrinya yang lahir dari suaminya terdahulu (anak tiri). Adapun mufasir yang berpendapat demikian di antaranya yaitu Ibnu Katsir sebagaimana yang telah dipaparkan di atas, dan dikuatkan oleh beberapa mufasir lainnya seperti Wahbah al-Zuhaili dan Ahmad Mustafa al-Maragi.

Ibnu Katsir dalam tafsirannya *Tafsir Alqurān al-‘Azīm* berpendapat mengenai firman Allah yang artinya “Anak-anak istrimu yang dalam pemeliharaanmu”, yakni anak tiri tetap haram (menjadi mahram bagi suami ibunya), baik anak tiri tersebut dalam asuhannya

(suami ibunya) ataupun tidak. Ayat ini berlaku umum, sehingga tidak bisa dipahami sebaliknya yaitu bukan berarti yang tidak dalam asuhan itu tidak dikatakan sebagai mahram.²⁰⁵ Sebagaimana penafsiran Ibnu Katsir : Dan mengenai firman Allah **وَرَبِّبُكُمْ أَلْتَى فَى خُجْرِكُمْ** (anak-anak istrimu yang dalam pemeliharaanmu), berdasarkan pendapat jumhur ulama bahwa *rabibah* (anak tiri) hukumnya tetap haram untuk dinikahi oleh ayah tirinya, baik ia berada dalam asuhan atau pemeliharaan ayah tirinya (suami ibunya) atau tidak. Mereka (jumhur ulama) berpendapat bahwa, ayat tersebut yang menyatakan anak-anak istrimu yang dalam pemeliharaanmu itu bermakna umum sehingga tidak mengandung *mafhum* (pengertian apa pun) yakni tidak bisa dipahami sebaliknya.²⁰⁶

Dalam penafsirannya, Ibnu Katsir secara jelas menyatakan bahwa ayat yang berbicara tentang anak tiri yang berada dalam asuhan itu tidak mengandung makna sebaliknya yakni tidak dapat dipahami dengan pemahaman sebaliknya. Disamping ayat tersebut merupakan ayat yang berlaku umum yaitu menggambarkan keadaan yang umum terjadi bahwa seorang anak sudah sewajarnya ikut dan tinggal bersama orang tuanya sebagaimana yang telah dijelaskan di atas, dan juga dalam Alquran Allah tidak menyebutkan illatnya secara jelas sehingga hal tersebut tidak dapat dipahami dengan makna sebaliknya karena tidak ada

²⁰⁵Al-Imam Abul Fida Isma'il Ibnu Katsir al-Dimasyqi, *Tafsir...*, 530-331.

²⁰⁶Al-Imam Abul Fida Isma'il Ibnu Katsir al-Dimasyqi, *Tafsir...*, 557.

pemahaman sebaliknya (*mafḥūm mukhālafah*) pada ayat tersebut. Karena yang dikatakan sebagai *mafḥūm mukhālafah* yaitu suatu pemahaman yang *illatnya* disebutkan secara jelas, sedangkan pada ayat tersebut Allah tidak menyebutkan *illatnya* sehingga ayat tersebut tidak dapat dikategorikan dalam pemahaman yang mengandung makna sebaliknya.

Kemudian Ahmad Mustafa al-Maragi juga berpendapat dalam tafsirannya *Tafsir al-Maragi* bahwa, firman Allah yang artinya “anak-anak istrimu yang dalam pemeliharaanmu”, adalah gambaran untuk menjelaskan keadaan yang pada umumnya berlaku terhadap *rabibah* (anak tiri), yaitu hendaknya sang anak tiri berada dalam asuhan suami ibunya. Di samping hal tersebut menunjukkan kebiasaan yang umum terjadi, namun juga untuk menggerakkan naluri keayahan yang ada dalam diri sang suami, yakni dengan adanya anak tiri dalam asuhannya sehingga membuat timbulnya rasa kasih sayangnya terhadap anak tirinya itu sebagaimana kasih sayangnya terhadap anak kandungnya sendiri.²⁰⁷

Wahbah al-Zuhaili dalam kitab tafsirnya yaitu *Tafsir al-Munir* juga berpendapat bahwa, firman Allah yang artinya “anak-anak istrimu yang dalam pemeliharaanmu” merupakan penjelasan yang disesuaikan dengan kebiasaan yang banyak berlaku, yaitu putri bawaan dari istri biasanya hidup bersama ibunya di rumah suaminya yang terakhir. Jadi ayat tersebut tidak mengandung pemahaman sebaliknya (*mafḥūm mukhālafah*), yakni haram menikahi anak tiri perempuan meskipun ia tidak diasuh dan hidup bersama ibunya di rumah suaminya yang baru.²⁰⁸

²⁰⁷Ahmad Mustafa al-Maragi, *Tafsir*...., 398-399.

²⁰⁸Wahbah al-Zuhaili, *Tafsir*...., 649.

Berdasarkan penafsiran beberapa mufasir di atas mengenai anak tiri yang berada dalam asuhan, maka jelaslah bahwa anak tiri haram untuk dinikahi, baik ia berada dalam asuhan ayah tirinya maupun tidak. Dan ayat di atas keluar dari tempat keumumannya (خرج مخرج الغالب)²⁰⁹ sehingga tidak mengandung *mafhum mukhālafah* padanya (tidak mengandung pemahaman apapun padanya). Maksudnya bahwa, ayat tersebut berbicara tentang keumuman yang terjadi bahwa anak tiri memang seharusnya berada dalam asuhan orang tua tirinya. Oleh karena itu, tidak ada *mafhum mukhālafah* atas ayat tersebut yaitu, tidak ada pemahaman boleh menikahi anak tiri yang tidak dalam asuhan karena dianggap bukan mahram. Hal tersebut memiliki pengertian yang sama dengan firman Allah :

تَخَصُّمًا أَرَدْنَا إِنْ الْبِغَاءِ عَلَىٰ فَتَيَاتِكُمْ تُكْرَهُنَّ أَوْلًا

“...dan janganlah kamu paksa budak-budak wanitamu untuk melakukan pelacuran, sedang mereka sendiri menginginkan kesucian....” (QS. Al-Nuur : 33).

Ayat tersebut (QS. Al-Nur : 33) juga memiliki pengertian yang sama dengan QS. Al-Nisa : 23 (anak tiri yang berada dalam asuhan) yakni, sama-sama tidak mengandung pemahaman sebaliknya (*mafhum mukhālafah*) yaitu tidak mengkonsekuensikan jika ada budak wanita yang tidak menginginkan kesucian boleh dipaksa untuk melakukan pelacuran.

Ibnu Katsir dalam tafsirannya menyatakan bahwa, firman Allah إِنْ أَرَدْنَا تَخَصُّمًا (sedang mereka sendiri menginginkan kesucian) yaitu, sesuatu yang keluar dari

²⁰⁹Suatu nash yang keluar dari tempat keumumannya atau keluar dari suatu peristiwa, maka tidak berlaku *mafhum* padanya.

kebiasaan umum, sehingga tidak ada pemahaman lagi baginya yakni tidak dapat dipahami sebaliknya yaitu, tidak bisa dipahami bila mereka tidak menginginkan kesucian boleh dipaksa untuk melakukan pelacuran. Jadi, Ibnu Katsir berhujjah dengan pendapat yang sama terhadap kondisi atau peristiwa yang memiliki kesamaan, meskipun terletak pada ayat dan surah yang berbeda.

Berdasarkan paparan di atas, maka jelaslah bahwa Ibnu Katsir dan M. Quraish Shihab memiliki pendapat yang berbeda dalam memahami tentang ayat mengenai anak tiri yang berada dalam asuhan. M. Quraish Shihab memahami ayat tersebut berdasarkan redaksional ayatnya yaitu, Allah dalam ayat hanya menyebutkan anak tiri dalam asuhan, sehingga hal tersebut dapat dipahami sebaliknya yakni anak tiri yang diluar asuhan bukanlah mahram bagi ayah tirinya, karena dalam ayat hanya disebutkan anak tiri yang berada dalam asuhan.

Dan Ibnu Katsir memahami ayat tentang anak tiri yang berada dalam asuhan merupakan ayat yang tidak dapat difahami dengan makna sebaliknya, karena Allah hanya menyebutkan anak tiri yang berada dalam asuhan, sehingga hal tersebut tidak dapat difahami bahwa anak tiri yang diluar asuhan itu bukan mahram bagi ayah tirinya, karena dalam ayat tersebut Allah tidak menyebutkan *illat*nya secara jelas sehingga tidak dapat dipahami dengan pemahaman yang sebaliknya. Dikarenakan pemahaman yang mengandung makna sebaliknya itu harus memiliki *illat* yang jelas, maka ayat tersebut tidak dapat dipahami dengan pemahaman sebaliknya karena *illat*nya tidak disebutkan secara jelas.

Dan menurut analisa penulis mengenai kemahraman anak tiri menurut para mufasir, maka dapat disimpulkan

bahwa, anak tiri akan menjadi mahram yakni haram dinikahi bagi suami ibunya (ayah tirinya) dengan syarat ibunya itu telah dicampuri oleh ayah tirinya. Sedangkan bila ibunya belum dicampuri oleh ayah tirinya dan mereka bercerai atau ibunya itu meninggal dunia, maka ia (anak tiri) boleh dinikahi oleh suami ibunya, karena ia bukan mahram baginya. Di sini, terlihat dua syarat yang menyatakan anak tiri bukan mahram bagi suami ibunya yaitu, ibunya belum dicampuri dan mereka berpisah karena perceraian atau kematian. Hal ini telah dinyatakan dengan jelas dalam Alquran.

Ketentuan tersebut berlaku baik anak tiri berada di bawah asuhan ayah tirinya atau tidak, meskipun hal ini tidak dinyatakan secara jelas dalam Alquran, akan tetapi hal tersebut menunjukkan kebiasaan yang sering terjadi sehingga tidak mengandung makna sebaliknya yakni, bukan berarti anak tiri yang tidak dalam asuhan ayah tirinya itu boleh dinikahi oleh ayah tirinya. Karena yang menjadi landasan dan syarat anak tiri akan menjadi mahram bagi suami ibunya ialah bila ibunya telah dicampuri, sedangkan bila belum bercampur maka ia bukan mahram bagi suami ibunya, tidak melihat apakah ia berada dalam pemeliharaan ayah tirinya atau tidak. Inilah pendapat kebanyakan ulama tafsir dalam memahami tentang kemahraman anak tiri berdasarkan ayat Alquran.

E. Perbedaan Pandangan Ibnu Katsir dan M. Quraish Shihab tentang Kemahraman Anak Tiri

Ibnu Katsir dan M. Quraish Shihab sama-sama berangkat dari semangat yang sama dalam menafsirkan Alquran yaitu ingin memahami isi kandungan Alquran dan membawanya dalam kehidupan karena itulah tugas seorang muslim yakni untuk memahami isi kandungan Alquran dan

mengaplikasikannya dalam kehidupan. Keduanya sama-sama menggunakan metode yang berbeda dalam memahami dan menafsirkan Alquran. Baik Ibnu Katsir maupun Quraish Shihab dalam mengkonstruksi metodologi masing-masing tentu telah melalui proses yang panjang. Dan yang namanya pemikiran manusia tidaklah mungkin jika semuanya sama.

Ibnu Katsir dan M. Quraish Shihab memiliki metode yang berbeda dalam menafsirkan Alquran. Ibnu Katsir lebih mengedepankan penafsirannya dengan menggunakan riwayat-riwayat yang dianggap sebagai penjelas terhadap ayat Alquran, sedangkan Quraish Shihab lebih mengedepankan ijtihadnya dalam menafsirkan Alquran. Hal tersebut bisa disebabkan karena keduanya itu hidup di masa yang jauh berbeda, sebagaimana yang telah penulis jelaskan bahwa, Ibnu Katsir merupakan mufasir klasik, sedangkan M. Quraish Shihab merupakan mufasir modern, sehingga tidak heran jika penafsiran keduanya itu memiliki perbedaan. Dari uraian di atas, maka dapat disimpulkan letak perbedaan keduanya sebagai berikut.

Mengenai kemahraman anak tiri, Ibnu Katsir menafsirkannya berdasarkan riwayat-riwayat yang ia anggap shahih untuk menjelaskan ayat yang berbicara tentang kemahraman anak tiri tersebut. Sebagaimana yang diketahui bahwa dalam menafsirkan Alquran Ibnu Katsir menggunakan metode *bi al-ma'thūryakni* suatu penafsiran yang merujuk pada riwayat-riwayat. Dan hal tersebut dibuktikan bahwa Ibnu Katsir menjadikan landasan anak tiri menjadi mahram bagi ayah tirinya dengan syarat ayah tiri tersebut telah mencampuri ibunya. Sedangkan bila ibunya belum dicampuri oleh ayah tirinya, maka anak tiri tersebut tidak dapat dikatakan sebagai mahram bagi ayah tirinya.

Pemahaman Ibnu Katsir tersebut didasari pada sebuah hadis bahwa Nabi bersabda yang artinya :“Apabila seorang lelaki menikahi seorang wanita maka tidak halal baginya untuk menikahi ibunya, baik anak perempuannya sudah ia setubuhi maupun belum ia setubuhi. Dan bila ia menikahi seorang ibu lalu ia ceraikan ibu tersebut sebelum menyetubuhinya, maka jika mau ia boleh menikahi anak perempuannya”.

Ibnu Katsir tidak mempermasalahkan mengenai firman Allah yang artinya “anak tiri dalam asuhan”, karena menurutnya hal tersebut tidak dapat dipahami dengan pemahakan sebaliknya (tidak berlaku sebaliknya). Pemahamannya tersebut juga didasari pada penafsirannya yang menggunakan metode *bi al-ma’thūr*. Ibnu Katsir berpendapat mengenai riwayat yang mengatakan, adanya pemahaman sebaliknya terhadap firman Allah yang artinya “anak tiri dalam asuhan” itu merupakan riwayat yang dianggap aneh, sehingga Ibnu Katsir tidak memahami tentang anak tiri dalam asuhan itu berdasarkan riwayat tersebut. Maka jelaslah bahwa Ibnu Katsir dalam menafsirkan kemahraman anak tiri menggunakan metode *bi al-ma’thūr*.

Hal tersebut terbukti pada pemahamannya mengenai anak tiri dalam asuhan bahwa, Ibnu Katsir tidak menggunakan riwayat yang ia anggap aneh tersebut untuk memahami dengan pemahaman sebaliknya terhadap anak tiri dalam asuhan, akan tetapi ia merujuk pada riwayat yang dianggap lebih saheh sebagaimana yang telah penulis paparkan.

Sementara M. Quraish Shihab dalam melihat persoalan ini, sebagaimana telah penulis paparkan di atas bahwa Quraish Shihab lebih mengedepankan ijtihadnya dalam

menafsirkan Alquran. Hal tersebut terbukti bahwa, Quraish Shihab menjadikan landasan anak tiri menjadi mahram bagi ayah tirinya disamping ibunya telah dicampuri, maka anak tiri tersebut harus berada dalam asuhan ayah tirinya, sedangkan bila anak tiri tersebut tidak berada dalam asuhan ayah tirinya, maka anak tiri tersebut tidak dapat dikatakan sebagai mahram bagi ayah tirinyameskipun ibunya telah dicampuri. Hal terebut dipahami oleh M. Quriash Shihab berdaraskan redaksi ayat tersebut bahwa, dalam Alquran Allah hanya menyebutkan anak tiri dalam asuhan sehingga bila tidak dalam asuhan maka tidak dapat dikatakan sebagai mahram bagi ayah tirinya.

Dengan demikian dapat kita lihat bahwa letak perbedaan dari masing-masing pendapat kedua mufasir tersebut terletak pada cara mereka berhujjah dalam memahami tentang kemahraman anak tiri, di mana Ibnu Katsir melihat tentang firman Allah mengenai anak tiri dalam asuhan itu tidak dapat dipahami dengan pemahaman sebaliknya, karena Ibnu Katsir menggunakan ijtihadnya untuk meneliti sanad dari sebuah riwayat, sehingga ia berpendapat bahwa riwayat yang disandarkan kepada Ali tersebut merupakan riwayat yang aneh sehingga mayoritas ulama tidak menggunakan riwayat tersebut dalam memahami tentang anak tiri dalam asuhan. Sedangkan M. Quraish Shihab memahami tentang firman Allah tersebut dengan pemahaman sebaliknya, karena menurutnya dalam Alquran Allah hanya menyebutkan anak tiri dalam asuhan, sehingga anak tiri yang tidak dalam asuhan bukan dikatakan mahram. Maka dari itu, jelas bahwa terdapat perbedaan pandangan dari kedua mufasir tersebut yang tidak lain disebabkan karena

adanya perbedaan metode yang digunakan sehingga melahirkan penafsiran yang berbeda pula.

Perbedaan pendapat Ibnu Katsir dan M. Quraish Shihab tersebut mempunyai kaitan atau hubungan dengan teori fungsionalisme struktural yang ditawarkan oleh Talcot Person sebagaimana yang telah dijelaskan di atas pada bagian kerangka teori. Adapun kaitan atau hubungan penelitian ini dalam teori tersebut yaitu perbedaan pendapat mufasir tersebut dapat dibuktikan dengan menggunakan teknik analisis komparatif dalam penelitian ini serta dengan metode tafsir muqaran dalam membandingkan pendapat mufasir, namun dalam perbedaan pendapat mufasir tersebut terdapat kesinambungan diantaranya, dalam arti adanya hubungan antar pendapat mufasir yang antara keduanya itu saling memiliki fungsi masing-masing untuk menguatkan suatu pendapat atau penafsiran dalam memahami tentang kemahraman anak tiri dalam Alquran serta antar pendapat itu juga memiliki argumentasinya masing-masing yang dapat menguatkan satu sama lain dan juga membutuhkan argumentasi satu sama lain guna untuk mendapatkan sebuah pemahaman yang akurat terhadap penafsiran tentang kemahraman anak tiri dalam Alquran.

Oleh karena itu, kaitannya dengan penelitian ini yaitu meskipun para mufasir itu berbeda pendapat atau penafsiran dalam memahami dan menafsirkan tentang kemahraman anak tiri dalam Alquran, namun diantara perbedaan tersebut memiliki hubungan dan kesinambungan antara satu sama lain guna untuk melahirkan sebuah penafsiran yang tepat terhadap pemahaman tentang kemahraman anak tiri.

Dengan demikian, berdasarkan hal itu juga dapat kita buktikan kepada masyarakat bahwa tidak adanya kontradiksi antar pendapat mufasir dalam memahami dan menafsirkan ayat-ayat Alquran secara umumnya dan dalam menafsirkan tentang kemahraman anak tiri secara khususnya. Dan disamping teknik analisis komparatif, dalam penelitian ini juga ditawarkan teknik analisis kolerasi guna untuk membuktikan bahwa adanya hubungan antar pendapat atau penafsiran mufasir dalam memahami dan menafsirkan tentang kemahraman anak tiri dalam Alquran.

Berdasarkan dari paparan di atas, maka dapat disimpulkan bahwa teori fungsionalisme struktural dijadikan sebagai grand theory dalam penelitian ini, karena penelitian ini berkenaan dengan struktur dan fungsi sosial dalam masyarakat, terutama berkenaan dengan status kemahraman anak tiri yang diposisikan secara beragam oleh para ahli tafsir ketika memahami ayat-ayat Alquran yang berisi tentang kemahraman anak tiri. Sebuah tafsiran diyakini akan berfungsi secara struktural untuk melengkapi penafsiran lainnya sehingga pemahaman tentang struktur dan fungsi kemahraman anak tiri menjadi kaya dan beragam.

Selain teori fungsionalisme struktural, dalam penelitian ini juga ditawarkan teori *al-ijtihad la yunqadh bi al-ijtihad* sebagai pendukung dan penguat terhadap teori fungsionalisme struktural. Kaidah *al-ijtihad la yunqadh bi al-ijtihad* merupakan sebagai teori penguat terhadap teori fungsionalisme struktural dalam penelitian ini. Sebagaimana yang telah dipaparkan diatas pada pembahasan kerangka teori bahwa, teori fungsionalisme struktural dalam penelitian ini diyakini akan memperkaya pendapat tentang

kemahraman anak tiri dalam Alquran. Sehingga kaidah *al-ijtihad la yunqadh bi al-ijtihad* dalam penelitian ini dapat diposisikan sebagai penguat terhadap teori sebelumnya karena meskipun adanya pendapat yang beragam tentang kemahraman anak tiri, namun pendapat-pendapat tersebut tidak dapat membatalkan atau menghapus pendapat lainnya, dalam artian semua pendapat tersebut tetap menjadi sebagai suatu argumentasi tentang kemahraman anak tiri yang kemudian dikuatkan dengan alasan masing-masing pada setiap argumentasi tersebut.

Oleh sebab itu, peran kaidah *al-ijtihad la yunqadh bi al-ijtihad* dalam penelitian ini juga menunjukkan bahwa meskipun ditemukan adanya perbedaan pendapat mufasir tentang kemahramana anak tiri, namun dalam perbedaan pendapat tersebut tidak dapat membatalkan antara satu pendapat dengan pendapat yang lainnya. Dalam arti, masing-masing pendapat tersebut tetap menjadi sebagai sebuah argumentasi dengan menjalankan perannya masing-masing dalam memahami tentang kemahraman anak tiri dalam Alquran. Namun penelitian ini bertujuan untuk menghubungkan berbagai pendapat tersebut dengan mencari berbagai alasan yang dijadikan sebagai penguat terhadap masing-masing pendapat tersebut guna untuk menghasilkan sebuah pendapat yang dapat dijadikan sebagai pegangan dalam memahami tentang kemahraman anak tiri.

F. Landasan Perbandingan Penafsiran Ibnu Katsir dan M. Quraish Shihab

1. Perbandingan terhadap Kemahraman Anak Tiri

Ibnu Katsir menjadikan landasan anak tiri menjadi mahram bagi ayah tirinya dengan syarat ibunya harus

dicampuri terlebih dahulu oleh ayah tirinya, karena apabila ibunya belum dicampuri oleh ayah tirinya maka anak tiri tersebut tidak dapat dikatakan sebagai mahram bagi ayah tirinya. Ibnu Katsir tidak mempermasalahkan mengenai anak tiri dalam asuhan, karena yang menjadi titik fokus pemahamannya terhadap kemahraman anak tiri yaitu dengan syarat ibu anak tiri tersebut telah dicampuri oleh ayah tirinya, tidak melihat anak tiri tersebut berada dalam asuhan ayah tirinya atau tidak.

Sementara M. Quraish Shihab menjadikan landasan anak tiri menjadi mahram bagi ayah tirinya, disamping ibunya telah dicampuri oleh ayah tirinya, anak tiri tersebut harus berada dalam asuhan ayah tirinya, karena apabila anak tiri tersebut tidak berada dalam asuhan ayah tirinya maka anak tiri tersebut tidak dapat dikatakan sebagai mahram bagi ayah tirinya meskipun ibunya telah dicampuri, karena yang menjadi titik fokus penafsiran M. Quraish Shihab mengenai kemahraman anak tiri yaitu anak tiri tersebut harus berada dalam asuhan ayah tirinya.

2. Perbandingan terhadap Anak Tiri dalam Asuhan Suami

Mengenai firman Allah tentang anak tiri dalam asuhan, Ibnu Katsir berpendapat bahwa ayat tersebut tidak dapat dipahami dengan pemahamannya sebaliknya yaitu tidak adanya *mafhum mukhālafah* terhadap ayat tersebut. Alasan Ibnu Katsir berpendapat demikian, karena menurutnya hal tersebut menggambarkan yang umum terjadi dan sewajarnya terjadi sehingga tidak dapat dipahami sebaliknya, kemudian pada ayat tersebut tidak disebutkan *illatnya* secara langsung sehingga tidak dapat dipahami sebaliknya, dan ayat tersebut merupakan sebagai ayat yang

termasuk dalam pemahaman *kharaja makhraja ghālib* sehingga tidak dapat dipahami sebaliknya.

Sementara M. Quraish Shihab berpendapat bahwa, firman Allah tersebut dapat dipahami dengan pemahaman sebaliknya, yakni adanya *mafhum mukhālafah* terhadap ayat tersebut. Alasan Quraish Shihab berpendapat demikian karena menurutnya, dalam Alquran Allah hanya menyebutkan anak tiri dalam asuhan sehingga hal tersebut dapat dipahami secara redaksional ayatnya, maka dari itu mengakibatkan ayat tersebut dapat dipahami dengan pemahaman sebaliknya.

3. Perbandingan terhadap Metode Berhujjah Ibnu Katsir dan M. Quraish Shihab

Ibnu Katsir dan M. Quraish Shihab juga memiliki metode yang berbeda dalam berhujjah memahami tentang kemahraman anak tiri. Ibnu Katsir dalam menafsirkan Alquran lebih condong pada *tafsir bi al-ma'thūr* yaitu ia lebih mengutamakan penafsirannya itu dengan merujuk pada riwayat-riwayat yang dianggap saheh.

Hal tersebut terbukti ketika Ibnu Katsir menafsirkan tentang firman Allah yang berbicara tentang anak tiri yang berada dalam asuhan, Ibnu Katsir memahaminya bahwa tidak adanya pemahaman sebaliknya terhadap ayat tersebut, karena menurut Ibnu Katsir riwayat yang disandarkan kepada Ali bin Abi Thalib mengenai kebolehan bagi ayah tiri untuk menikahi anak tirinya yang tidak berada dalam asuhannya itu merupakan riwayat yang aneh, di mana Ibnu Katsir menggunakan ijtihadnya untuk meneliti riwayat tersebut, sehingga itulah alasan para ulama tidak menggunakan riwayat tersebut untuk memahami firman Allah mengenai anak tiri itu dapat dipahami dengan pemahaman sebaliknya.

Maka, Ibnu Katsir dan mayoritas ulama berpendapat bahwa, anak tiri akan menjadi mahram baik ia berada dalam asuhan ayah tirinya maupun tidak, karena ayat tersebut tidak dapat dipahami dengan pemahaman sebaliknya.

Dengan demikian jelas bahwa Ibnu Katsir menggunakan metode *bi al-ma'thūr* dalam penafsirannya mengenai kemahraman anak tiri, karena Ibnu Katsir lebih mengedepankan riwayat-riwayat yang dianggap lebih saheh dan juga mengutamakan pendapat mayoritas ulama mengenai kemahraman anak tiri tersebut.

Sementara M. Quraish Shihab dalam penafsirannya lebih condong kepada *tafsir bi al-ra'yi*, di mana M. Quraish Shihab lebih mengedepankan ijtihadnya dalam memahami maksud yang dikandung Alquran.

Hal tersebut terbukti pada pemahaman M. Quraish Shihab mengenai kemahraman anak tiri khususnya anak tiri dalam asuhan, di mana M. Quraish Shihab berpendapat bahwa ayat tersebut mengandung pemahaman sebaliknya, karena ia memahaminya berdasarkan redaksi ayat bahwa Allah hanya menyebutkan anak tiri dalam asuhan sehingga yang tidak dalam asuhan maka tidak dapat dikatakan sebagai mahram.

Maka dari itu, jelas bahwa M. Quraish Shihab menggunakan metode *bi al-ra'yi* dalam penafsirannya mengenai kemahraman anak tiri, karena M. Quraish Shihab lebih mengedepankan ijtihadnya yang menyatakan tentang anak tiri dalam asuhan dapat dipahami dengan pemahaman sebaliknya meskipun pendapatnya tersebut ditentang oleh pendapat mayoritas ulama.

G. Analisa Penulis Terhadap Pendapat Mufasir Mengenai Kemahraman Anak Tiri

1. Perbandingan Pendapat Mufasir Mengenai Kemahraman Anak Tiri

Menurut analisa penulis bahwa, Ibnu Katsir dan M. Quraish Shihab memiliki titik fokus yang berbeda dalam menafsirkan kemahraman anak tiri berdasarkan QS. Al-Nisa ayat 23, yang tertuang dalam kitab tafsirnya masing-masing. Adapun masing-masing titik fokus pemikiran keduanya terhadap kemahraman anak tiri ialah sebagai berikut;

a. Pendapat Ibnu Katsir

Ibnu Katsir dalam tafsirannya *Tafsir Alquran al-'Azim*, dalam menjelaskan tentang kemahraman anak tiri, beliau lebih fokus pada firman Allah yang menyatakan tentang syarat *dukhul* atas seorang wanita yang menyebabkan anaknya itu menjadi mahram bagi suaminya, sehingga beliau berpendapat bahwa, anak tiri akan menjadi mahram bagi suami ibunya (ayah tirinya) dengan syarat ibunya telah *didukhul* (dicampuri) oleh ayah tirinya.

Pendapat Ibnu Katsir tersebut dalam tafsirannya dikuatkan oleh hadis Nabi dan juga atsar sahabat, sebagaimana yang kita ketahui bahwa, Ibnu Katsir merupakan ulama tafsir klasik (terdahulu), dan tafsirannya itu tergolong dalam *tafsir bi al-ma'thur* sehingga hal tersebut mendasari penafsiran dan pemikiran Ibnu Katsir itu berdasarkan kepada penjelasan-penjelasan Nabi (sunnah) terhadap firman Allah, dan juga berdasarkan pada peristiwa-peristiwa yang terjadi di masa Nabi maupun sahabat dan bahkan yang dialami langsung oleh Nabi dan para sahabat. Adapun hadis Nabi dan atsar sahabat yang menguatkan penafsiran Ibnu Katsir tersebut ialah sebagai berikut:

Sebagaimana yang disampaikan oleh Al-Mutsanna kepada Ibnu Jarir bahwa, Hibban bin Musa menuturkan kepada kami, Ibnu al-Mubarak menuturkan kepada kami, Al-Mutsanna bin Ash-Shabah mengabarkan kepada kami, dari ‘Amr bin Syu’aib dari ayahnya dari kakeknya dari Nabi saw bahwa beliau bersabda:

" N H ... 3Q 5 > N(2 U= 8 † NI \$! CM
 . † ... 3 PK 5F= <_) N '2 =E^ ... 3 CMN '2

“Apabila seorang lelaki menikahi seorang wanita maka tidak halal baginya untuk menikahi ibunya, baik anak perempuannya sudah ia setubuhi maupun belum ia setubuhi. Dan bila ia menikahi seorang ibu lalu ia ceraikan ibu tersebut sebelum menyeturubuhinya, maka jika mau ia boleh menikahi anak perempuannya”.²¹⁰

Dan dikuatkan oleh atsar sahabat bahwa, Ibnu Abi Hatim berkata: Ja’far bin Muhammad bin Harun bin ‘Azrah menuturkan kepada kami, Abdul Wahab menuturkan kepada kami, dari Sa’id, dari Qatadah, dari Ikrimah, dari Ibnu Abbas, ia berkata: “Bila seorang laki-laki menceraikan istrinya sebelum ia menggaulinya atau istrinya mati, maka ibunya tidak halal baginya.” Diriwayatkan darinya bahwa ia berkata, “Ia termasuk wanita yang dibebaskan dari syarat.” Maka Ibnu Abbas memakruhkannya.²¹¹

Kemudian Ibnu Jarir juga berpendapat bahwa, ibu termasuk wanita yang syaratnya tidak dinyatakan secara

²¹⁰Al-Imam Abul Fida Isma’il Ibnu Katsir al-Dimasyqi, *Tafsir*..., 556.

²¹¹Abul Fida Imamuddin Isma’il bin Umar bin Katsir al-Qurasyi al-Buṣrawi (Ibnu katsir), *Tafsir*..., 330.

langsung, karena Allah tidak mensyaratkan persetubuhan sebagaimana yang disyaratkan terhadap anak tiri, yakni anak tiri akan menjadi mahram bila lelaki itu telah menggauli ibunya, sedangkan ibu (mertua) akan menjadi mahram hanya dengan akad atas anaknya saja. Pendapat ini merupakan pendapat yang telah disepakati sehingga tidak dapat dibantahkan.²¹²

Berdasarkan atsar sahabat tersebut dapat disimpulkan bahwa, syarat yang dinyatakan dalam firman Allah yakni harus adanya hubungan persetubuhan ialah hanya berlaku kepada anak tiri saja, tidak kepada ibu mertua, yakni Allah tidak mensyaratkan terjadinya mahram bagi ibu mertua itu dengan adanya hubungan persetubuhan, akan tetapi cukup dengan akad saja. Adapun bagi anak tiri Allah mensyaratkan baginya itu harus adanya hubungan persetubuhan antara ibunya dengan lelaki tersebut (ayah tirinya), sehingga barulah anak tiri itu menjadi mahram bagi suami ibunya (ayah tirinya).

Oleh sebab itu, dapat disimpulkan bahwa yang menjadi titik fokus tafsir Ibnu Katsir terhadap kemahraman anak tiri yaitu, anak tiri akan menjadi mahram bagi suami ibunya bila ibunya itu telah dicampuri oleh ayah tirinya, sedangkan bila ibunya diceraikan atau meninggal dunia sebelum dicampuri oleh ayah tirinya, maka ia (anak tiri) boleh dinikahi oleh suami ibunya karena ia (anak tiri) bukan merupakan mahram baginya (suami ibunya).

Dan menurut Ibnu Katsir, syarat *dukhul* yang menjadikan anak tiri mahram bagi suami ibunya disebutkan secara langsung dalam Alquran, beda halnya dengan ibu mertua, yang mana ibu mertua akan menjadi mahram cukup

²¹²*Ibid.*

si lelaki tersebut melakukan akad nikah dengan anaknya, tanpa adanya syarat *dukhul* terlebih dahulu, karena ibu merupakan wanita yang tidak disebutkan syaratnya dalam Alquran.²¹³

Pendapat Ibnu Katsir tersebut merupakan pendapat yang disepakati oleh kebanyakan ulama, dalam arti para mufasir sepakat menjadikan *dukhul* terhadap ibu anak tiri tersebut sebagai syarat anak tiri itu menjadi mahram bagi suami ibunya. Adapun mufasir lainnya yang menyatakan demikian di antaranya ialah sebagai berikut;

Wahbah al-Zuhaili dalam tafsirannya *Tafsir al-Munir* menyatakan bahwa, *ar-Rabibah* (anak tiri perempuan) akan menjadi mahram bagi suami ibunya dengan syarat suami ibunya itu sudah menyetubuhi ibunya. Sedangkan bila suami ibunya itu belum menyetubuhi ibu dari anak tiri tersebut lalu ia (suami ibu) menceraikan ibunya, maka boleh baginya (suami ibu) menikahi anak tiri tersebut karena ia (anak tiri) bukan merupakan mahram baginya (suami ibunya).²¹⁴

Ahmad Mustafa al-Maragi dalam tafsirannya *Tafsir al-Maragi* juga menyatakan bahwa, seluruh anak-anak perempuan istri dari suaminya terdahulu (anak tiri) akan menjadi mahram bagi suaminya yang sekarang bila sang suami tersebut telah menyetubuhi istrinya. Karena sesungguhnya bila seorang lelaki telah melakukan akad nikah dengan seorang wanita dan ia belum menyetubuhi wanita

²¹³*Ibid.*

²¹⁴Wahbah al-Zuhaili, *Tafsir al-Munir* Jilid 2, Terj. Abdul Hayyie al-Kattani, dkk (Jakarta: Gema Insani, 2013), 653.

tersebut, maka anak perempuan dari wanita itu tidak menjadi muhrim baginya.²¹⁵

Berdasarkan dua penafsiran mufasir di atas, maka jelaslah bahwa mereka sependapat dengan penafsiran Ibnu Katsir yang menjadikan *dukhul* atas ibu dari anak tiri itu sebagai syarat untuk menjadikan anak tiri tersebut sebagai mahram bagi suami ibunya (ayah tirinya), yakni tidak cukup hanya sekedar akad nikah saja, tetapi kemahraman anak tiri bagi suami ibunya itu harus terjadinya hubungan badan antara ibunya dengan ayah tirinya.

Kemudian, meskipun pendapat Ibnu Katsir lebih fokus pada pembahasan yang menyatakan *dukhul* (bercampur) sebagai syarat anak tiri menjadi mahram bagi suami ibunya seperti yang telah penulis jelaskan di atas, namun bukan berarti dalam tafsiran Ibnu Katsir, beliau tidak menyinggung atau tidak menafsirkan mengenai firman Allah tentang anak tiri yang berada dalam asuhan. Hanya saja penulis mendapatkan titik fokus penafsiran Ibnu Katsir dalam membahas tentang kemahraman anak tiri yaitu dengan syarat telah terjadinya *dukhul* yang menyebabkan anak tiri tersebut menjadi mahram bagi ayah tirinya, tanpa melihat anak tersebut berada dalam asuhan ayah tirinya atau tidak.

Syarat *dukhul* tersebut menurut analisa penulis bahwa, tidak ada mufasir lainnya yang membantah atau yang tidak sependapat dengan Ibnu Katsir, dalam arti mayoritas ulama tafsir sepakat menjadikan *dukhul* itu sebagai syarat anak tiri menjadi mahram bagi ayah tirinya sebagaimana yang telah penulis jelaskan di atas.

²¹⁵Ahmad Mustafa al-Maragi, *Tafsir al-Maragi*, Terj. Bahrin Abu Bakar dan Hery Noer Aly (Mesir: Mustafa al-Babi al-Halabi, 1974), 398-399.

Mengenai kemahraman anak tiri yang berada dalam asuhan, Ibnu Katsir dalam tafsirannya menolak secara jelas terhadap pendapat yang menyatakan kemahraman anak tiri berlaku bila ia berada dalam asuhan ayah tirinya, sedangkan bila ia tidak berada dalam asuhan ayah tirinya, maka ia bukan mahram bagi ayah tirinya.

Pendapat tersebut ditolak secara langsung oleh Ibnu Katsir dalam tafsirannya, karena menurutnya anak tiri akan menjadi mahram bagi suami ibunya dengan syarat ibunya telah *didukhul* tanpa melihat apakah ia berada dalam asuhan ayah tirinya atau tidak, karena pada ayat tersebut hanya disebutkan anak tiri dalam asuhan, hal itu menggambarkan keumuman yang terjadi sehingga tidak dapat dipahami sebaliknya. Dan mengenai hal tersebut akan penulis jelaskan secara terperinci pada pembahasan berikutnya mengenai firman Allah yang artinya tentang kemahraman anak tiri yang berada dalam asuhan.

Maka dari itu, berdasarkan penjelasan di atas, yang menjadi landasan atau sebab penulis menemukan titik fokus penafsiran Ibnu Katsir tentang kemahraman anak tiri hanya terfokus pada pembahasan yang menyatakan dengan syarat harus terjadinya *dukhul* yang menyebabkan anak tiri menjadi mahram, karena menurut Ibnu Katsir mengenai anak tiri dalam asuhan itu tidak dipermasalahkan atau tidak diperdebatkan, karena yang menyebabkan anak tiri itu menjadi mahram yakni dengan syarat ibunya telah *didukhul* tanpa melihat apakah ia berada dalam asuhan ayah tirinya atau tidak. Karena yang menjadi titik fokus penafsiran Ibnu Katsir ialah syarat *dukhul* terhadap ibu, sehingga tidak melihat anak tiri itu berada dalam asuhan atau tidak.

c. Pendapat M. Quraish Shihab

M. Quraish Shihab dalam tafsirannya *Tafsir al-Misbāh*, dalam menjelaskan mengenai tentang kemahraman anak tiri, beliau lebih fokus pada firman Allah yang menyatakan tentang anak tiri yang berada dalam asuhan, sehingga beliau berpendapat bahwa, anak tiri akan menjadi mahram bagi suami ibunya (ayah tirinya) apabila ia (anak tiri) berada dalam pemeliharaan atau asuhan ayah tirinya.²¹⁶

Pendapat yang dikemukakan Quraish Shihab tersebut berdasarkan redaksional ayat, sehingga beliau memahami bahwa, anak-anak tiri yang tidak dalam pemeliharaan suami ibunya, maka tidaklah haram untuk dinikahi oleh suami ibunya. Hal tersebut dikembalikan kepada riwayat yang dinisbahkan kepada Ali bin Abi Thalib yakni sebagai berikut;

Diriwayatkan oleh Ibnu Abi Hatim dari Malik bin Aus yang bercerita: “Tatkala isteriku meninggal dunia sesudah melahirkan anak dari padaku, aku bersedih hati atas musibah itu. Maka tatkala aku bertemu dengan Ali bin Abi Thalib dan aku menceritakan musibah yang menimpa diriku, maka beliau bertanya, “Apakah ia mempunyai seorang puteri yang bukan dari padamu”?, Aku menjawab, “Ya, sekarang ia berada di Tha’if”. Ali bertanya kembali, “Apakah ia berada dibawah asuhammu”?, “Tidak, dia selalu berada di Tha’if”, jawabku.

“Kawinilah dia, jika demikian halnya”, kata Ali bin Abi Thalib. Aku bertanya, “Bagaimana dengan firman Allah tentang anak-anak tiri yang berada di bawah asuhan?” Beliau menjawab, “Dia kan tidak berada di bawah asuhanmu, sedangkan yang menjadi mahram adalah anak tiri yang

²¹⁶M. Quraish Shihab, *Tafsir*...., 395.

berada dibawah asuhan sang ayah tiri”. Dan inilah pendapat Abu Dawud bin Ali al-Zahiri dan sahabat-sahabatnya.²¹⁷

Maka yang menjadi titik fokus penafsiran M. Quraish Shihab terhadap kemahraman anak tiri ialah, anak tiri akan menjadi mahram bagi suami ibunya bila anak tersebut berada dalam asuhan suami ibunya. Hal tersebut dikemukakan oleh M. Quraish Shihab karena beliau memahami tentang kemahraman anak tiri berdasarkan redaksi, yakni ayat tersebut hanya menyebutkan anak tiri dalam asuhan yang akan menjadi mahram, sehingga menurutnya bila anak tiri tersebut tidak berada dalam asuhan suami ibunya, maka ia (anak tiri) boleh dinikahi karena ia bukan mahram bagi suami ibunya.

Meskipun pendapat M. Quraish Shihab tersebut ditentang oleh mayoritas ulama tafsir lainnya, namun beliau tetap memahaminya berdasarkan redaksi ayatnya, dan pendapatnya itu didasarkan pada riwayat yang disandarkan kepada Ali bin Abi Thalib sebagaimana yang telah penulis jelaskan di atas.

Dan yang menjadi landasan atau sebab penulis menjadikan titik fokus penafsiran M. Quraish Shihab tentang kemahraman anak tiri hanya terfokus pada pembahasan yang menyatakan anak tiri akan menjadi mahram bila ia berada dalam asuhan ayah tirinya, karena menurut M. Quraish Shihab mengenai syarat *dukhul* terhadap ibu yang menyebabkan anak tiri itu menjadi mahram bagi suami ibunya merupakan pendapat yang tidak perlu dipermasalahkan lagi, karena mayoritas ulama tafsir telah sepakat menjadikan *dukhul* itu sebagai syarat atau sebab anak tiri menjadi mahram bagi ayah tirinya. Sedangkan mengenai anak tiri

²¹⁷Al-Imam Abul Fida Isma'il Ibnu Katsir al-Dimasyqi, *Tafsir*..., 558-559.

yang berada dalam asuhan para mufasir berbeda pendapat dalam memahaminya sebagaimana yang akan dijelaskan pada pembahasan selanjutnya.

Maka berdasarkan titik fokus penafsiran M. Quraish Shihab terhadap kemahraman anak tiri, maka dapat disimpulkan bahwa menurut M. Quraish Shihab anak tiri akan menjadi mahram bila ia berada dalam asuhan atau pemeliharaan ayah tirinya, sedangkan bila ia tidak berada dalam asuhan atau pemeliharaan ayah tirinya, maka ia tidak dapat dikatakan mahram bagi ayah tirinya meskipun ibunya itu telah *didukhul* (telah dicampuri) oleh ayah tirinya. Karena yang menjadi titik fokus penafsiran M. Quraish Shihab ialah anak tiri yang berada dalam asuhan, sehingga bila anak tiri tidak berada dalam asuhan tidak dapat dikatakan mahram meskipun ibunya telah dicampuri.

b. Perbandingan Pendapat Mufasir terhadap Anak Tiri dalam Asuhan Suami

Sebagaimana yang telah penulis jelaskan pada pembahasan di atas mengenai kemahraman anak tiri yang berada dalam asuhan, maka berdasarkan pengamatan dan analisa penulis bahwa para mufasir berbeda pendapat dalam memahami dan menafsirkan firman Allah yang artinya tentang anak tiri yang berada dalam asuhan. Adapun pendapat masing-masing mufasir mengenai anak tiri yang berada dalam asuhan ialah sebagai berikut ;

c. Pandangan M. Quraish Shihab terhadap kemahraman anak tiri dalam asuhan suami

Berdasarkan analisa penulis bahwa, minoritas ulama tafsir dalam memahami firman Allah mengenai anak tiri yang

berada dalam asuhan, mereka memahaminya berdasarkan redaksi ayat yakni dalam Alquran Allah hanya menyebutkan anak tiri yang berada dalam asuhan yang dikatakan sebagai mahram bagi suami ibunya, sehingga menurut mereka bahwa anak tiri yang tidak berada dalam asuhan suami ibunya itu boleh dinikahi sebab anak tiri tersebut bukan mahram bagi suami ibunya, karena dalam Alquran Allah hanya menyebutkan anak tiri yang berada dalam asuhan, sehingga sebagian mufasir memahami ayat tersebut mengandung makna sebaliknya yaitu bila tidak dalam asuhan maka bukan mahram. Adapun mufasir yang berpendapat demikian di antaranya ialah M. Quraish Shihab, berikut pendapat yang dikemukakannya beserta alasan yang menguatkan pendapatnya tersebut.

M. Quraish Shihab dalam tafsirannya *Tafsir al-Miṣbāh* dalam menjelaskan mengenai firman Allah tentang anak tiri yang berada dalam asuhan, maka beliau memahaminya berdasarkan redaksional ayat, yaitu menurutnya anak tiri akan menjadi mahram bagi suami ibunya apabila anak tiri itu berada dalam asuhan suami ibunya (ayah tirinya), sedangkan bila anak tiri tersebut tidak berada dalam asuhan ayah tirinya, maka anak tiri tersebut bukan mahram bagi suami ibunya (ayah tirinya).²¹⁸

Berdasarkan pendapat M. Quraish Shihab tersebut, maka jelaslah bahwa beliau memahami firman Allah tentang kemahraman anak tiri yang berada dalam asuhan mengandung makna sebaliknya. Dan pendapatnya tersebut dikuatkan oleh riwayat yang disandarkan kepada Ali bin Abi Thalib yakni sebagai berikut ;

²¹⁸M. Quraish Shihab, *Tafsir.....*, 395.

Diriwayatkan oleh Ibnu Abi Hatim dari Malik bin Aus yang bercerita: “Tatkala isteriku meninggal dunia sesudah melahirkan anak dari padaku, aku bersedih hati atas musibah itu. Maka tatkala aku bertemu dengan Ali bin Abi Thalib dan aku menceritakan musibah yang menimpa diriku, maka beliau bertanya, “Apakah ia mempunyai seorang puteri yang bukan dari padamu”?, Aku menjawab, “Ya, sekarang ia berada di Tha’if”. Ali bertanya kembali, “Apakah ia berada dibawah asuhammu”?, “Tidak, dia selalu berada di Tha’if”, jawabku.

“Kawinilah dia, jika demikian halnya”, kata Ali bin Abi Thalib. Aku bertanya, “Bagaimana dengan firman Allah tentang anak-anak tiri yang berada di bawah asuhan?” Beliau menjawab, “Dia kan tidak berada dibawah asuhanmu, sedangkan yang menjadi mahram adalah anak tiri yang berada dibawah asuhan sang ayah tiri”. Dan inilah pendapat Abu Dawud bin Ali al-Zahiri dan sahabat-sahabatnya.²¹⁹

Riwayat di atas dianggap kuat karena bersambung kepada Ali bin Abi Thalib, sehingga riwayat itulah yang menjadi dasar pemikiran M. Quraish Shihab terhadap penafsirannya, yakni anak tiri akan dikatakan mahram bagi ayah tirinya bila ia (anak tiri) tersebut berada dalam asuhan ayah tirinya, sedangkan bila anak tiri tersebut tidak berada dalam asuhan ayah tirinya, maka ia (anak tiri) tidak dapat dikatakan mahram bagi ayah tirinya yaitu dibolehkan bagi ayah tirinya untuk menikahnya.

Dan riwayat di atas menjadi landasan pemikiran M. Quraish Shihab dalam memahami firman Allah yang artinya “anak tiri yang berada dalam asuhan”. M. Quraish Shihab

²¹⁹Al-Imam Abul Fida Isma’il Ibnu Katsir al-Dimasyqi, *Tafsir...*, 558-559.

memahaminya berdasarkan redaksi ayat yakni dalam Alquran Allah hanya menyebutkan anak tiri yang berada dalam asuhan, sehingga hal tersebut dapat difahami sebaliknya, yaitu bila anak tiri tidak berada dalam asuhan maka ia tidak dapat dikatakan mahram bagi ayah tirinya.

d. Pandangan Ibnu Katsir terhadap kemahraman anak tiri dalam asuhan suami

Pendapat M. Quraish Shihab dibantah oleh pendapat mayoritas ulama tafsir dalam memahami firman Allah yang artinya “anak tiri yang berada dalam asuhan”. Mayoritas mufasir termasuk diantaranya Ibnu Katsir berpendapat bahwa, ayat tersebut tidak mengandung makna sebaliknya, yakni meskipun dalam Alquran Allah hanya menyebutkan anak tiri yang berada dalam asuhan yang dikatakan sebagai mahram bagi suami ibunya, namun bukan berarti anak tiri yang tidak berada dalam asuhan itu bukan mahram bagi suaminya, karena menurut mayoritas mufasir termasuk Ibnu Katsir, anak tiri menjadi mahram bagi suami ibunya (ayah tirinya) baik ia (anak tiri) berada dalam asuhan ayah tirinya maupun tidak, karena firman Allah tersebut tidak mengandung makna sebaliknya.

Sebagaimana analisa penulis berdasarkan pengamatan terhadap beberapa kitab tafsir mengenai firman Allah yang artinya “anak tiri yang berada dalam asuhan kamu”, yakni hal tersebut tidak mengandung makna sebaliknya atau pemahaman sebaliknya (*mafshūm mukhālafah*) yaitu, bukan berarti anak tiri yang tidak berada dalam asuhan suami ibunya itu boleh dinikahi oleh suami ibunya.

Hal tersebut disebabkan Karena yang dikatakan sebagai *mafshūm mukhālafah* yaitu suatu pemahaman yang

*illat*nya disebutkan secara jelas. Dan pada ayat tersebut Allah hanya menyebutkan anak tiri yang berada dalam asuhan, sehingga tidak dapat dipahami sebaliknya karena tidak ada *illat* secara jelas yang menjadikan ayat tersebut dapat dipahami dengan makna sebaliknya.

Disebutkan yang demikian dalam firman Allah yang artinya “anak tiri yang berada dalam asuhan”, karena untuk memberitakan dan mengembalikan kepada kebiasaan yang terjadi atau yang umum terjadi pada zaman dulu, bahkan menjadi kebiasaan yang berlaku hingga sekarang bahwa anak bawahan istri biasanya hidup bersama ibunya di rumah suaminya yang terakhir, serta mengisyaratkan bahwa demikian itulah yang sewajarnya terjadi, yakni seorang suami harus ikut bertanggung jawab mendidik dan memelihara bukan saja anak kandungnya tetapi juga anak-anak istrinya yang lahir dari suaminya terdahulu (anak tiri). Adapun mufasir yang berpendapat demikian di antaranya yaitu Ibnu Katsir sebagaimana yang telah dipaparkan di atas, dan dikuatkan oleh beberapa mufasir lainnya seperti Wahbah al-Zuhaili dan Ahmad Mustafa al-Maragi.

Ibnu Katsir dalam tafsirannya *Tafsir Alquran al-‘Azim* berpendapat mengenai firman Allah yang artinya “Anak-anak istrimu yang dalam pemeliharaanmu”, yakni anak tiri tetap haram (menjadi mahram bagi suami ibunya), baik anak tiri tersebut dalam asuhannya (suami ibunya) ataupun tidak. Ayat ini berlaku umum, sehingga tidak bisa dipahami sebaliknya yaitu bukan berarti yang tidak dalam asuhan itu dikatakan sebagai mahram.²²⁰

²²⁰Al-Imam Abul Fida Isma’il Ibnu Katsir al-Dimasyqi, *Tafsir...*, 530-331.

Dalam penafsirannya, Ibnu Katsir secara jelas menyatakan bahwa ayat yang berbicara tentang anak tiri yang berada dalam asuhan itu tidak mengandung makna sebaliknya yakni tidak dapat dipahami dengan pemahaman sebaliknya. Disamping ayat tersebut merupakan ayat yang berlaku umum yaitu menggambarkan keadaan yang umum terjadi bahwa seorang anak sudah sewajarnya ikut dan tinggal bersama orang tuanya sebagaimana yang telah dijelaskan di atas, dan juga dalam Alquran Allah tidak menyebutkan *illatnya* secara jelas sehingga hal tersebut tidak dapat dipahami dengan makna sebaliknya karena tidak ada pemahaman sebaliknya (*mafḥūm mukhālafah*) pada ayat tersebut. Karena yang dikatakan sebagai *mafḥūm mukhālafah* yaitu suatu pemahaman yang *illatnya* disebutkan secara jelas, sedangkan pada ayat tersebut Allah tidak menyebutkan *illatnya* sehingga ayat tersebut tidak dapat dikategorikan dalam pemahaman yang mengandung makna sebaliknya.

Kemudian Ahmad Mustafa al-Maragi juga berpendapat dalam tafsirannya *Tafsir al-Maragi* bahwa, firman Allah yang artinya “anak-anak istrimu yang dalam pemeliharaanmu”, adalah gambaran untuk menjelaskan keadaan yang pada umumnya berlaku terhadap *rabibah* (anak tiri), yaitu hendaknya sang anak tiri berada dalam asuhan suami ibunya. Di samping hal tersebut menunjukkan kebiasaan yang umum terjadi, namun juga untuk menggerakkan naluri keayahan yang ada dalam diri sang suami, yakni dengan adanya anak tiri dalam asuhannya sehingga membuat timbulnya rasa kasih sayangnya terhadap

anak tirinya itu sebagaimana kasih sayangnya terhadap anak kandungnya sendiri.²²¹

Wahbah al-Zuhaili dalam kitab tafsirnya yaitu *Tafsir al-Munir* juga berpendapat bahwa, firman Allah yang artinya “anak-anak istrimu yang dalam pemeliharaanmu” merupakan penjelasan yang disesuaikan dengan kebiasaan yang banyak berlaku, yaitu putri bawaan dari istri biasanya hidup bersama ibunya di rumah suaminya yang terakhir. Jadi ayat tersebut tidak mengandung pemahaman sebaliknya (*mafhum mukhālafah*), yakni haram menikahi anak tiri perempuan meskipun ia tidak diasuh dan hidup bersama ibunya di rumah sauminya yang baru.²²²

Berdasarkan penafsiran beberapa mufasir di atas mengenai anak tiri yang berada dalam asuhan, maka jelaslah bahwa anak tiri haram untuk dinikahi, baik ia berada dalam asuhan ayah tirinya maupun tidak. Dan ayat di atas keluar dari tempat keumumannya (خرج مخرج الغالب)²²³ sehingga tidak mengandung *mafhum mukhālafah* padanya (tidak mengandung pemahaman apapun padanya). Maksudnya bahwa, ayat tersebut berbicara tentang keumuman yang terjadi bahwa anak tiri memang seharusnya berada dalam asuhan orang tua tirinya. Oleh karena itu, tidak ada *mafhum mukhālafah* atas ayat tersebut yaitu, tidak ada pemahaman boleh menikahi anak tiri yang tidak dalam asuhan karena dianggap bukan mahram. Hal tersebut memiliki pengertian yang sama dengan firman Allah :

²²¹Ahmad Mustafa al-Maragi, *Tafsir*...., 398-399.

²²²Wahbah al-Zuhaili, *Tafsir*...., 649.

²²³Suatu nash yang keluar dari tempat keumumannya atau keluar dari suatu peristiwa, maka tidak berlaku *mafhum* padanya.

وَلَا تُكْرَهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا

“...dan janganlah kamu paksa budak-budak wanitamu untuk melakukan pelacuran, sedang mereka sendiri menginginkan kesucian....” (QS. Al-Nuur : 33).

Ayat tersebut (QS. Al-Nuur : 33) juga memiliki pengertian yang sama dengan QS. An-Nisa : 23 (anak tiri yang berada dalam asuhan) yakni, sama-sama tidak mengandung pemahaman sebaliknya (*mafhum mukhālafah*) yaitu tidak mengkonsekuensikan jika ada budak wanita yang tidak menginginkan kesucian boleh dipaksa untuk melakukan pelacuran.

Ibnu Katsir dalam tafsirannya menyatakan bahwa, firman Allah *إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا* (sedang mereka sendiri menginginkan kesucian) yaitu, sesuatu yang keluar dari kebiasaan umum, sehingga tidak ada pemahaman lagi baginya yakni tidak dapat dipahami sebaliknya yaitu, tidak bisa dipahami bila mereka tidak menginginkan kesucian boleh dipaksa untuk melakukan pelacuran. Jadi, Ibnu Katsir berhujjah dengan pendapat yang sama terhadap kondisi atau peristiwa yang memiliki kesamaan, meskipun terletak pada ayat dan surah yang berbeda.

Berdasarkan paparan di atas, maka jelaslah bahwa Ibnu Katsir dan M. Quraish Shihab memiliki pendapat yang berbeda dalam memahami tentang ayat mengenai anak tiri yang berada dalam asuhan. M. Quraish Shihab memahami ayat tersebut berdasarkan redaksional ayatnya yaitu Allah dalam ayat hanya menyebutkan anak tiri dalam asuhan, sehingga hal tersebut dapat dipahami sebaliknya yakni anak tiri yang diluar asuhan bukanlah mahram bagi ayah tirinya,

karena dalam ayat hanya disebutkan anak tiri yang berada dalam asuhan.

Dan Ibnu Katsir memahami ayat tentang anak tiri yang berada dalam asuhan merupakan ayat yang tidak dapat difahami dengan makna sebaliknya, karena Allah hanya menyebutkan anak tiri yang berada dalam asuhan, sehingga hal tersebut tidak dapat difahami bahwa anak tiri yang diluar asuhan itu bukan mahram bagi ayah tirinya, karena dalam ayat tersebut Allah tidak menyebutkan *illat*nya secara jelas sehingga tidak dapat difahami dengan pemahaman yang sebaliknya. Dikaenakan pemahaman yang mengandung makna sebaliknya itu harus memiliki *illat* yang jelas, maka ayat tersebut tidak dapat difahami dengan pemahaman sebaliknya karena *illat*nya tidak disebutkan secara jelas.

Dan menurut analisa penulis mengenai kemahraman anak tiri menurut para mufasir, maka dapat disimpulkan bahwa, anak tiri akan menjadi mahram yakni haram dinikahi bagi suami ibunya (ayah tirinya) dengan syarat ibunya itu telah dicampuri oleh ayah tirinya. Sedangkan bila ibunya belum dicampuri oleh ayah tirinya dan mereka bercerai atau ibunya itu meninggal dunia, maka ia (anak tiri) boleh dinikahi oleh suami ibunya, karena ia bukan mahram baginya. Di sini, terlihat dua syarat yang menyatakan anak tiri bukan mahram bagi suami ibunya yaitu, ibunya belum dicampuri dan mereka berpisah karena perceraian atau kematian. Hal ini telah dinyatakan dengan jelas dalam Alquran.

Dan ketentuan tersebut berlaku baik anak tiri berada di bawah asuhan ayah tirinya atau tidak, meskipun hal ini tidak dinyatakan secara jelas dalam Alquran, akan tetapi hal tersebut menunjukkan kebiasaan yang sering terjadi sehingga tidak mengandung makna sebaliknya yakni, bukan berarti

anak tiri yang tidak dalam asuhan ayah tirinya itu boleh dinikahi oleh ayah tirinya. Karena yang menjadi landasan dan syarat anak tiri akan menjadi mahram bagi suami ibunya ialah bila ibunya telah dicampuri, sedangkan bila belum bercampur maka ia bukan mahram bagi suami ibunya, tidak melihat apakah ia berada dalam pemeliharaan ayah tirinya atau tidak. Inilah pendapat kebanyakan ulama tafsir dalam memahami tentang kemahraman anak tiri berdasarkan ayat Alquran.

BAGIAN KEEMPAT PENUTUP

A. Kesimpulan

Pada bagian akhir pembahasan ini, penulis dapat menarik beberapa kesimpulan di antaranya sebagai berikut;

1. Para mufasir memiliki pembatasan yang berbeda dalam menafsirkan tentang kemahraman anak tiri berdasarkan ayat Alquran (QS. Al-Nisa : 23), sehingga hal tersebut mengakibatkan terjadinya perbedaan pendapat mufasir dalam memahami tentang kemahraman anak tiri. Ibnu Katsir dalam tafsirannya membatasi pada penjelasan ayat yang menyatakan *dukhul* (bercampur) terhadap seorang wanita yang menyebabkan anaknya itu sebagai mahram bagi suaminya. Ibnu Katsir membatasi *dukhul* atas ibu anak tiri sebagai syarat anak tiri tersebut menjadi mahram bagi ayah tirinya. Sehingga beliau berpendapat bahwa, anak tiri akan menjadi mahram bagi ayah tirinya dengan syarat ibunya telah dicampuri oleh ayah tirinya. Ibnu Katsir tidak mempermasalahkan mengenai anak tiri yang berada dalam asuhan, karena menurutnya anak tiri dikatakan sebagai mahram bagi ayah tirinya dengan syarat ibunya itu telah dicampuri tanpa melihat anak tersebut berada dalam asuhan ayah tirinya atau tidak. Adapun M. Quraish Shihab memperluas terhadap penjelasan ayat tentang anak tiri yang berada dalam asuhan, beliau memahaminya berdasarkan redaksi ayat yakni anak tiri akan menjadi mahram bagi ayah tirinya bila ia berada dalam asuhan ayah tirinya, sedangkan bila anak tiri tersebut tidak berada dalam asuhan ayah tirinya, maka ia tidak dapat dikatakan sebagai mahram bagi ayah tirinya.

Selain *dukhul* terhadap ibu anak tiri sebagai syarat anak tiri menjadi mahram bagi ayah tirinya, M. Quraish Shihab memperluas pemahamannya bahwa anak tiri yang berada dalam asuhan juga menjadi syarat anak tiri menjadi mahram bagi ayah tirinya setelah syarat *dukhul* terhadap ibunya, sehingga menurutnya kemahraman anak tiri berlaku bila ia berada dalam asuhan ayah tirinya, sedangkan bila ia tidak berada dalam asuhan ayah tirinya, maka anak tiri tersebut tidak dapat dikatakan sebagai mahram bagi ayah tirinya meskipun ibunya telah dicampuri.

2. Perbedaan pendapat Ibnu Katsir dan M. Quraish Shihab dalam memahami tentang kemahraman anak tiri dalam Alquran terletak pada potongan ayat yang membahas tentang anak tiri dalam asuhan. M. Quraish Shihab memahaminya berdasarkan redaksi ayat, yakni dalam (QS. An-Nisa : 23) Allah hanya menyebutkan anak tiri yang berada dalam asuhan, sehingga menurut M. Quraish Shihab hal tersebut mengandung makna sebaliknya (dapat dipahami sebaliknya) yaitu anak tiri yang menjadi mahram hanya yang berada dalam asuhan saja, sedangkan anak tiri yang tidak berada dalam asuhan maka ia tidak dapat dikatakan sebagai mahram. Sedangkan mayoritas ulama tafsir seperti Ibnu Katsir, berpendapat mengenai anak tiri dalam asuhan bahwa hal tersebut tidak dapat dipahami sebaliknya (tidak mengandung pemahaman sebaliknya) sebagaimana yang dipahami oleh M. Quraish Shihab, disebutkan dalam Alquran hanya anak tiri yang berada dalam asuhan karena hal tersebut menggambarkan kebiasaan yang umum terjadi yakni anak tiri (anak bawaan istri) seharusnya memang hidup bersama ibunya di rumah

suaminya terakhir yang merupakan ayah tiri dari anak tersebut, sehingga hal tersebut tidak mengandung makna sebaliknya yaitu, tidak dapat dipahami bahwa anak tiri yang tidak berada dalam asuhan ayah tirinya bukan sebagai mahram bagi ayah tirinya.

B. Rekomendasi

Semoga dalam tulisan yang berjudul “Kemahraman Anak Tiri dalam QS. Al-Nisa : 23 Menurut Perspektif Ibnu Katsir dan M. Quraish Shihab” ini bermanfaat bagi seluruh pembaca, dalam memahami tentang kemahraman anak tiri berdasarkan pendapat para mufasir. Dari beragamnya pendapat para mufasir tersebut dapat menambahkan wawasan para pembaca dalam memahami tentang kemaharaman anak tiri dalam Alquran.

Dalam tulisan ini, penulis hanya meneliti tentang pendapat para mufasir dalam memahami tentang kemaharamn anak tiri, pendapat mufasir terhadap anak tiri yang berada dalam asuhan, pendapat mufasir terhadap anak tiri yang berada dalam asuhan maupun tidak, serta penjelasan secara singkat mengenai klasifikasi ayat yang membahas tentang kemahraman anak tiri dan secara sederhana mengenai penjelasan qiraat yang terdapat pada ayat tersebut. Penulis mengharapakan penelitian ini dapat dikembangkan lagi atau diteliti kembali bagi para pembaca yang berminat terhadap kajian tentang kemahraman anak tiri.

DAFTAR PUSTAKA

Alquran al-Karim

al-Amin, Rokhana Khalifah. “*Perkawinan Mahram Mushaharah (Studi Terhadap Pasangan Pelaku Perkawinan Mahram Mushaharah di Kecamatan Sidorejo Kota Salatiga)*”. Skripsi Fakultas Syari’ah, STAIN Salatiga, 2013.

al-Bushrawi, Abul Fida ‘Imamuddin Isma’il bin Umar bin Katsir al-Quraysi (Ibnu Katsir). *Tafsir Alquranul ‘Azhim*. Diterjemahkan oleh Arif Rahman Hakim dkk. Solo: Insan Kamil, 2016.

al-Dimasyqi, Al-Imam Abul Fida Isma’il Ibnu Katsir. *Tafsir Alquranul ‘Azhim*. Diterjemahkan oleh Bahrnun Abu Bakar dkk. Bandung: Sinar Baru Algensindo, 2011.

al-Farmawi, Abd al-Hayyi. *Metode Tafsir Maudhui dan Cara Penghimpunannya*.

Diterjemahkan oleh Abd Jaliel. Bandung: Pustaka Setia, 2002.

al-Maragi, Ahmad Mustafa. *Tafsir al-Maragi*. Diterjemahkan oleh Bahrnun Abu Bakar dan Hery Noer Aly. Mesir: Mustafa al-Babi al-Halabi, 1974.

al-Mubarakfuri, Syaikh Shafiyurrahman. *Al-Misbahul Munir fii Tahdziibi Tafsiri Ibnu Katsir* Jilid 2. Diterjemahkan oleh Abu Ihsan al-Atsari. Bogor: Pustaka Ibnu Katsir, 2006.

al-Naisabury, Al-Imam Abi Husain Muslim bin Hajj al-Qutairy. *Shahih Muslim*. Beirut: al-Bunayah al-Markaziyyah 1998.

- al-Qattan, Manna' Khalil. *Studi Ilmu-ilmu Alquran*. Diterjemahkan oleh Mudzakir AS. Bogor: Pustaka Lintera Antar Nusa, 2013.
- Amini, Ibrahim. *Anakmu Amanat-Nya*. Diterjemahkan oleh M.Anis Maulachel. Jakarta: Al-Huda, 2006.
- As-Subki, Ali Yusuf. *Fiqih Keluarga*. Jakarta : Amzah, 2010.
- as-Suwalim, Wafa' Binti Abdul Aziz. *Ummahat: Himpunan Hukum Islam Khusus Ibu*. Diterjemahkan oleh Umar Mujtahid. Jakarta: Ummul Qura, 2013.
- az-Zuhaili, Wahbah. *Tafsir al-Munir* Jilid 2. Diterjemahkan oleh Abdul Hayyie al-Kattani, dkk. Jakarta: Gema Insani, 2013.
- Ballantine, Thomas. *Alquran Tentang Akidah dan Segala Hal Ibadah Kita*. Diterjemahkan oleh A.Nashir Budiman. Jakarta: PT Raja Grafindo, 1996.
- Fakhrudin, Fuad Muhammad. *Masalah Anak dalam Hukum Islam (Anak Kandung, Anak Tiri, Anak Angkat dan Anak Zina)*. Jakarta: CV Pedoman Ilmu jaya, 1991.
- Fathoni, Ahmad. *Kaidah Qiraat Tujuh*. Jakarta: Institut PTIQ dan Institut IIQ Jakarta, 2005.
- Ghazaly, Abd Rahman. *Fiqh Munakahat*. Jakarta: Kencana, 2003.
- Habibi, Ahmad. “*Status Mahram Anak Perempuan Hasil Zina dan Akibat Hukumnya (Menurut Mazhab Hanafiyyah dan Malikiyyah)*”. Skripsi Fakultas Syari'ah dan Hukum, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2016.
- Hasan, M.Ali. *Pedoman Hidup Berumah Tangga dalam Islam*. Jakarta: Siraja, 2006.
- Imania, Galih Nourma. “*Anak dalam Alquran*”. Skripsi Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2014.

- Katsir, Ibnu. *Tafsir Alquranul 'Azhim*. Diterjemahkan oleh H.Salim Bahreisy. Surabaya: PT Bina Ilmu, .
- Mahmud, Manni' Abd Halim. *Metodologi Tafsir: Kajian Komprehensif Metode Para Ahli Tafsir*. Diterjemahkan oleh Faisal Saleh dan Syahdianor. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2006.
- Manzur, Ibnu. *Lisanul arabi*. Jilid 2. Beirut: Daru as-Shadir, 1990.
- Maswan, Nur Faizin. *Kajian Diskriptif Tafsir Ibnu Katsir*. Jogjakarta: Menara Kudus, 2002.
- Mughniyah, Muhammad Jawad. *Fiqih Lima Mazhab*. Terj. *Al-Fiqh 'Ala al-Mazahib al-Khamsah*. Jakarta: Kencana, 2001.
- Mursi, Muhammad Sa'id. *Tokoh-tokoh Besar Islam Sepanjang Sejarah*. Diterjemahkan oleh Khairul Amru Harahap dan Achmad Faozan. Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2007.
- Niko, Ferlan. "Konsep Nikah Sepupu dalam Perspektif Adat Minangkabau dan Hukum Islam Studi Kasus di Luhak Agam Lubuk Basung Sumatera Barat (Antara Syari'ah dan Adat)". Tesis Hukum Keluarga "Akhwal as-Syakhsiiyyah", UIN Sultan Syarif Kasim Riau, 2016.
- Qudamah, Imam Ibnu. *Al-Mughniy*. Beirut: Dar Al-Kitab al-Arabiyy, tt.
- Sabiq, Sayyid. *Fiqih Sunnah*. Diterjemahkan oleh Asep Sobari. Jakarta: al-I'tishom, 2008.
- Sabri, Zakwan bin Haji Ghazali. "*Anak Angkat Menurut Alquran (Kajian Terhadap Pendapat Mufasir)*". Skripsi Fakultas Ushuluddin dan Filsafat, UIN Ar-Raniry Banda Aceh, 2001.

- Shihab, M. Quraish. *Ensiklopedia Al-Quran: Kajian Kosakata*. Jakarta: Lintera Hati, 2007.
- *Membumikan Alquran: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*. Bandung: Mizan, 1994.
- *Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Alquran* Vol.1. Jakarta: Lentera hati, 2005.
- *Tafsir al-Misbah*, Volume 2. Jakarta: Lintera Hati, 2002.
- *Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Alquran* Vol.2. Jakarta: Lentera hati, 2007.
- Shihab, Umar. *Kontekstualitas Alquran Kajian Tematik atas Ayat-ayat Hukum dalam Alquran*. Jakarta: Pena Madani, 2005.
- Suma, Muhammad Amin. *Ulumul Quran*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 2011.
- Suma, Muhammad Amin. *Ulumul Quran*. Jakarta: Rajawali Pers, 2013.
- Syarifuddin, Amir. *Hukum Perkawinan Islam: Antara Fiqih Munakahat dan Undang-undang Perkawinan*. Jakarta: Kencana, 2009.
- Tihami dan Sohari Sahrani. *Fiqih Munakahat*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2013.
- ‘Uwaidah, Syaikh Kamil Muhammad. *Fiqih Wanita*. Diterjemahkan M. Abdul Ghoffar. Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2009.
- Yunus, Muhammad. *Kamus Arab-Indonesia*. Jakarta: PT Hidakarya, 1989.



Diterbitkan Oleh:
Forum Intelektual Tafsir dan Hadits Asia Tenggara (SEARFIQH), Banda Aceh
Jl. Tgk. Chik Pante Kulu No. 13 Dusun Utara,
Kopelma Darussalam, Kota Banda Aceh, 23111
HP. 08126950111

Email: penerbitsearfiqh@gmail.com

Website: www.al-muashirah.com

ISBN 978-623-95779-6-4

